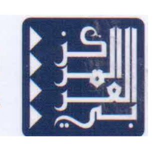
مجموعة مؤلفين

التأريخ العربي وتاريخ العرب كيف كُتب وكيف يُكتب؟

الإجابات الممكنة

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب البحوث والدراسات التي قُدّمت في المؤتمر التاريخي الثالث الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت، بين 22 و24 نيسان/أبريل 2016، بعنوان "التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة". وهدف المؤتمر إلى البحث في احتمال كتابة تاريخ العرب، بناء على الأسئلة التي يمكن طرحها من زاوية نظر المؤرخ المعاصر، بدءًا بالسؤال: هل من تاريخ للعرب وحدهم، وهل من تاريخ واحد للعرب، ونهايةً بأسئلة التحقيب. تطرح هذه الأسئلة بالطبع من زاوية نظر التأسيس لأمة عربية، ومن زاوية نظر الدولة العربية بعد الاستقلال، وأخيرًا من زوايا نظر نقدية أخرى، رصدها هذا المؤتمر وناقشها، مع أخذ النهضة التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية، بدءًا من عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، واتسمت باستخدام مناهج البحث التاريخي الحديث.

المؤلفون المساهمون

إبراهيم القادري بوتشيش
أحمد أبو شوك
أحمد الشبول
أمل غزال
أنور زناتي
حماه الله ولد السالم
خالد زيادة
سامر عكاش
صالح علواني
طارق مداني
عبد الرحمن شمس الدين
عبد الرحيم بنحادة
عبد العزيز الطاهري
عبد العزيز لبيب
عبد الله علي إبراهيم
عبد الواحد المكني
عز الدين جسوس
عمار السمر
عمرو عبد العزيز منير
فاطمة بن سليمان
محاسن عبد الجليل
محمد الأزهر الغربي
محمد حبيدة
محمد حمزة
محمد الطاهر المنصوري
محمد عز الدين
محمد مرقطن
مسعود ديلمي
مهند مبيضين
نجلاء مكاوي
نصير الكعبي
نهى خلف
وجيه كوثراني
يحيى بولحية

إعداد وتنسيق
وجيه كوثراني



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 36 دولارًا
ISBN 978-614-445-138-0



التأريخ العربي وتاريخ العرب
كيف كُتب وكيف يُكتب؟
الإجابات الممكنة

التأريخ العربي وتاريخ العرب
كيف كُتب وكيف يُكتب؟
الإجابات الممكنة

إبراهيم القادري بوتشيش
أحمد أبو شوك
أحمد الشبول
أمل غزال
أنور زناتي
حماه الله ولد السالم
خالد زيادة
سامر عكاش
صالح علواني
طارق مداني
عبد الرحمن شمس الدين
عبد الرحيم بنحادة
عبد العزيز الطاهري
عبد العزيز لبيب
عبد الله علي إبراهيم
عبد الواحد المكني
عز الدين جسوس
عمار السمر
عمرو عبد العزيز منير
فاطمة بن سليمان
محاسن عبد الجليل
محمد الأزهر الغربي
محمد حبيدة
محمد حمزة
محمد الطاهر المنصوري
محمد عز الدين
محمد مرقطن
مسعود ديلمي
مهند مبيضين
نجلاء مكاوي
نصير الكعبي
نهى خلف
وجيه كوثراني
يحيى بولحية

إعداد وتنسيق
وجيه كوثراني



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

التأريخ العربي وتاريخ العرب كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة/ إبراهيم القادري بوتشيش... [وآخ.]؛ إعداد وتنسيق وجيه كوثراني.

1056 ص.: إيض.، جداول، خرائط؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-138-0

1. التأريخ - ندوات ومؤتمرات. 2. المؤرخون العرب. 3. البلدان العربية - تاريخ - ندوات ومؤتمرات. 4. التاريخ الإسلامي - مصادر. أ. بوتشيش، إبراهيم القادري. ب. كوثراني، وجيه. ج. المؤتمر السنوي للدراسات التاريخية (3: 2016: بيروت).

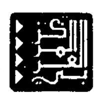
907.2

العنوان بالإنكليزية

Arab Historiography and Arab History:
Past and Present Forms of Writing

by Multiple Authors

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، نيسان/ أبريل 2017

المحتويات

قائمة الجداول والأشكال والخرائط 9

المساهمون.. 11

الورقة الخلفية للمؤتمر.. 25

تمهيد: التأريخ العربي: بين التاريخ الشامل والتاريخ الجزئي........ وجيه كوثراني 31

استخدام الوثائق في كتابة التاريخ العربي.................................. خالد زيادة 35

القسم الأول

كتابة التاريخ العربي حقلًا وتحقيبًا ومنظورًا

الفصل الأول: نحو مقاربة منهجية لدراسة التاريخ العربي

من منظور التاريخ العالمي

مسألة النظر إلى الثقافات الأخرى ....أحمد الشبول 45

الفصل الثاني: مشكلة التحقيب

التاريخ العربي الإسلامي أنموذجًا........................احمد أبو شوك 83

الفصل الثالث: الربيع العربي حلقة جديدة في التحقيب التاريخي: الإرهاصات

التأسيسية لكتابة تاريخ غير مدوّن ......إبراهيم القادري بوتشيش 101

الفصل الرابع: الحضارات القديمة في البلدان العربية

ومسألة تكوين الهوية التاريخية لأمة العرب ....محمد مرَقْطن 147

الفصل الخامس: البحث عن الزمن الضائع: صراعات الثورة والذاكرة
والعدالة في مصر: البحث عن زمن جديد ....محمد عز الدين 195

الفصل السادس: في منهجية كمال الصليبي
«التوراة جاءت من جزيرة العرب»..... عبد الرحمن شمس الدين 217

الفصل السابع: من المقاربات الرسمية لكتابة التاريخ العربي ....عمار السمر 229

الفصل الثامن: البحث في التاريخ الاقتصادي العربي: مقاربة إستوغرافية
لدراسة الإسلام الكلاسيكي......................محمد الأزهر الغربي 263

الفصل التاسع: كُتب النوازل مصدرًا للدراسات الاقتصادية والاجتماعية في
المغرب والأندلس (نوازل ابن الحاج أنموذجًا) .... أنور زناتي 295

الفصل العاشر: تاريخ العرب الحديث بين التقسيم الإقليمي
والتهميش المذهبي والإثني: الإباضية مثالًا .... أمل غزال 331

القسم الثاني
مسائل واتجاهات في التواريخ الوطنية

الفصل الحادي عشر: هل يمكن المساهمة في إعادة صوغ التاريخ الفلسطيني عبر
«الميكروستوريا»؟ دراسة حالة: مذكرات الصحافي الفلسطيني
عيسى العيسى (1878-1950)............................. نهى خلف 361

الفصل الثاني عشر: في إنتاج المعرفة التاريخية
في المغرب .... عبد الرحيم بنحادة 419

الفصل الثالث عشر: كتابة تاريخ المغرب
وتحقيب الزمن الطويل.. محمد حبيدة 447

الفصل الرابع عشر: مسألة الدولة في الإستوغرافيا
التونسية الحديثة: سياقات ومقاربات ....فاطمة بن سليمان 461

الفصل الخامس عشر: أزمة كتابة التاريخ الوطني
في موريتانيا...حماه الله ولد السالم 493

الفصل السادس عشر: تحولات الكتابة التاريخية في مصر المعاصرة
الاتجاه والنظرية والمنهج والدور.................... نجلاء مكاوي 525

الفصل السابع عشر: الأردن المعاصر
التاريخ الوطني واتجاهات التدوين ....مهند مبيضين 559

الفصل الثامن عشر: الكتابة التأريخية الحديثة في العراق: فحص
في السياقات المتحوّلة والمقاربات المنهجية.......نصير الكعبي 607

القسم الثالث
التاريخ المقارن ومسائل من حقل الذاكرة والتاريخ

الفصل التاسع عشر: العلوم العربية والمركزية الأوروبية الجديدة
إشكاليات التأريخ العربي للعلوم
في الحضارة الإسلامية.. سامر عكاش 631

الفصل العشرون: الغرب الإسلامي بين البحث التاريخي
العربي والغربي... عز الدين جسوس 659

الفصل الحادي والعشرون: تاريخ الأندلس بين الكتابات العربية
والإستوغرافيا الغربية
مراجعات نقدية ورؤى جديدة.............................طارق مداني 681

الفصل الثاني والعشرون: تاريخ أفريقيا الشمالية
بلاد المغاربة بين «كتاب العبر»
والمدارس الفرنسية المعاصرة ....صالح علواني 709

الفصل الثالث والعشرون: صورة البيزنطيين في الحضارة العربية
من خلال اللغة ....محمد الطاهر المنصوري 741

الفصل الرابع والعشرون: الإستوغرافيا العربية المعاصرة
بين التاريخ والذاكرة: المغرب أنموذجًا ..... عبد العزيز الطاهري 753

الفصل الخامس والعشرون: التاريخ في الجزائر بين إحياء الذاكرة
والبحث الأكاديمي.. مسعود ديلمي 779

الفصل السادس والعشرون: الميثولوجيا (الأسطورة) والتاريخ
نماذج للتحليل والاختبار ....يحيى بولحية 807

الفصل السابع والعشرون: السّير الشعبية العربية مصدرًا
لقراءة تاريخ الفتح الإسلامي لمصر ....عمرو عبد العزيز منير 839

الفصل الثامن والعشرون: تاريخ المهمّشين في الإسلام المبكّر
قراءة نقدية جديدة لسير بعض الصحابة.................محمد حمزة 867

الفصل التاسع والعشرون: نحو مداخل منهجية وأدوات جديدة
لكتابة تاريخ المطموس
تأريخ النّبذ والإقصاء أنموذجًا .... محاسن عبد الجليل 883

الفصل الثلاثون: ابن خلدون
في خطاب الهوية السودانية ....عبد الله علي إبراهيم 923

الفصل الحادي والثلاثون: عود على بدء «دخول العرب المغربَ»
بين كوارثية الكتابة التاريخية
وإنسيّة السرد المخيالي.................................. عبد العزيز لبيب 955

الفصل الثاني والثلاثون: منعطف الأنثروبولوجيا التاريخية في المغارب
«المؤرخ ومساءلة المألوف»......................عبد الواحد المكني 997

فهرس عام...1017

قائمة الجداول والأشكال والخرائط

الجداول

(15-1): الكتابة التاريخية في موريتانيا قبل الدولة الحديثة 504

(15-2): الأطروحات والبحوث عن تاريخ موريتانيا الوسيط والحديث......... 506

(29-1): وثائق الرق في ملف سكرتير إداري
بحسب عددها وحالتها المادية............ 897

(29-2): وثائق الرق في ملف سكرتير إداري
بحسب عدد صفحاتها 897

الأشكال

(5-1): صورة لمقر الحزب الوطني المحترق 211

(5-2): صورة من كتاب التاريخ بالصف السادس الابتدائي 213

(13-1): شبكة تحقيب............ 459

(21-1): تغير شبكة الري ومجالها بين المرحلة الإسلامية
والفترة المسيحية على وادي شقورة في الأندلس 702

(21-2): طريقة استغلال الانحدار وتوزيع الماء بين المساحات الموازية
لموارد المنبع في جزيرة ميورقة 703

(29-1): أنموذج من شواهد الطمس والتشويه في الوثائق 888

(29-2): أنموذج ثان من الطمس والمحو في الوثائق.......................... 889

(29-3): أنموذج ثالث من الطمس عن طريق التصرف بالترجمة 890

(29-4): وثائق الرق توضح حالتها المادية ودرجة السرية
بحسب عدد صفحاتها 898

(29-5): وثائق الرق توضح حالتها المادية ودرجة السرية
بحسب عددها... 898

(29-6): الحالة المادية لوثائق الرق غير السرية
بحسب عدد صفحاتها 899

(29-7): الحالة المادية لعدد وثائق الرق السرية للغاية
بحسب عدد صفحاتها 899

(29-8): الحالة المادية لوثائق الرق غير السرية
بحسب عدد صفحاتها 900

(29-9): الحالة المادية لوثائق الرق المحظورة
بحسب عدد صفحاتها 900

(29-10): من حصر موارد بيت المال في أيام الدولة المهدية – السودان 909

(29-11): بيان لمصادر بيت المال الفرعي في كردفان – السودان................ 910

(29-12): صورة من أرشيف جمعية مناهضة الرق الدولية لفتيات
تم استرقاقهن في السودان وحُررن في القاهرة، 1884 912

الخريطة

(4-1): الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين وبلاد الشام.......................... 173

المساهمون

إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ التاريخ والحضارة في جامعة مولاي إسماعيل بمكناس - المغرب، متخصص بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الذهنيات. عمل أستاذًا زائرًا بالجامعة العمانية وجامعات عربية أخرى، وحاضر في معاهد أوروبية. هو رئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية، ورئيس وحدة البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وعضو في جمعيات تاريخية دولية، وخبير ومستشار علمي لمجلات علمية محكّمة. أشرف على عدد من الأطروحات الجامعية، وشارك في مؤتمرات دولية عدة، وحصل على جوائز علمية عربية ودولية. نشر كتبًا وبحوثًا عديدة، آخرها كتاب **المهمّشون في تاريخ الغرب الإسلامي**.

أحمد أبو شوك

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بقسم العلوم الإنسانية في كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر. عمل باحثًا في مركز دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بجامعة بيرغن - النرويج (1995-1999)، ثم أستاذًا في قسم التاريخ والحضارة بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (1999-2012). له بحوث منشورة بالعربية والإنكليزية في دوريات علميّة، ودور نشر عالمية، نذكر منها: **الآثار الكاملة لمجلة المنار في جنوب شرق آسيا** (كوالالمبور، مركز بحوث الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2006)؛ **الانتخابات البرلمانية في السودان (1953-1986م): مقاربة تاريخية - تحليلية** (بالاشتراك، أمدرمان: مركز عبد الكريم

ميرغني الثقافي، 2008)؛ **الانتخابات القومية في السودان 2010م: مقاربة تحليلية في مقدماتها ونتائجها** (الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، 2012)؛ **الملك عبد العزيز آل سعود في مجلة المنار: نصوص وثائقية** (تحرير، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2014).

أحمد الشبول

من مواليد الشجرة في فلسطين، حاصل على بكالوريوس في التاريخ من جامعة دمشق بتقدير جيد جدًا، ودكتوراه فلسفة في التاريخ من جامعة لندن. أستاذ شرف ورئيس سابق لقسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة سدني، أستراليا. عمل سابقًا في الجامعة الأردنية، وعمل كزميل باحث لمدة سنة في جامعة هارفرد، وفي جامعة أدنبره، والجامعة الوطنية الأسترالية، كما رئس جمعية دراسات الشرق الأوسط الأسترالية مرتين. ساهم في عدد من المؤتمرات التاريخية العالمية، وكان محاضرًا زائرًا في عدد من الجامعات العالمية. له مؤلفات عديدة في التاريخ الحضاري العربي والبيزنطي وتاريخ دمشق وبلاد الشام، وفي الفكر والأدب العربي الحديث.

أمل غزال

أكاديمية لبنانية في جامعة دالهاوزي في كندا، برتبة بروفسورة مشاركة في دائرة التاريخ. نالت شهادة البكالوريوس في التاريخ من الجامعة الأميركية في بيروت، وشهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة ألبرتا في كندا. التحقت بجامعة تورونتو كزميلة ما بعد الدكتوراه، انتقلت بعدها إلى جامعة دالهاوزي. تخصّصت أولًا بالدراسات الشرق الأوسطية ثم في الدراسات الأفريقية. تهتم بتاريخ العرب الحديث، خصوصًا التاريخ الفكري. لها كتاب عن الحكم البوسعيدي في زنجبار، صدر في عام 2010، نشرته دار نشر راوتلدج، ومقالات عدة في مجلات مختلفة. تشارك حاليًا في تحقيق كتاب لدار نشر جامعة أوكسفورد عن تاريخ الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الحديث، وتعمل على كتاب يتعلق بوادي ميزاب والحركة الوطنية في الجزائر.

أنور زناتي

كاتب وأكاديمي مصري متخصص بالتاريخ والحضارة. يعمل في جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية. له كتابات عدة في مجالات مختلفة، مثل صدام الحضارات والاستشراق، وتهويد القدس. عضو في اتحاد المؤرخين العرب، وفي الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. حائز جائزة الأستاذ الدكتور عبد الحميد العبادي من الجمعية التاريخية في عام 2005، وجائزة الإبداع من السويد في عام 2008، وعضو الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات والدوريات الأكاديمية المحكّمة.

حماه الله ولد السالم

مفكر موريتاني حاصل على دكتوراه دولة في التاريخ الحديث في عام 2004، وحائز جائزة الدولة الموريتانية التقديرية للآداب في عام 2006. هو أستاذ التعليم العالي في قسم التاريخ بجامعة نواكشوط المركزية، وعضو لجنة البحث في مخبر البحث بكلية الآداب في جامعة مرساي الفرنسية بين عامي 1996 و2002. كان باحثًا في معهد كامويش في البرتغال بين عامي 2000 و2001، وله 20 مؤلفًا و14 بحثًا منشورًا في المجلات المحكمة.

خالد زيادة

أستاذ جامعي، باحث في التاريخ الاجتماعي والثقافي، له مؤلفات عدّة، منها: **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا؛ لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب؛ الخسيس والنفيس: الرقابة في المدينة الإسلامية؛ الكاتب والسلطان: من الفقيه إلى المثقف؛ سجلات المحكمة الشرعية «الحقبة العثمانية» المنهج والمصطلح**. له ثلاثية بعنوان **مدينة على المتوسط**، ورواية بعنوان **حكاية فيصل**.

سامر عكاش

أستاذ تاريخ ونظريات العمارة والمدير المؤسس لمركز عمارة آسيا والشرق الأوسط في جامعة أدلايد بأستراليا. باحث متخصص بتاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ

العلوم في فترة الحداثة المبكرة. عنيت دراساته الأخيرة بثقافة العلم في السياق العربي - العثماني في فترة ما بعد كوبرنيكوس، وبالتاريخ الاجتماعي - العمراني للمدن العربية في بدايات عصر الحداثة. حائز على كثير من الجوائز التقديرية العالمية في التدريس والبحث العلمي، وله خمسة كتب وما يزيد على خمسين بحثًا منشورًا. تضم كتبه المنشورة دراسات عن العمارة وعلوم الكون في الإسلام (2005)، والإسلام والتنوير (2007)، وحياة وأعمال ومراسلات عبد الغني النابلسي (2010، 2012)، والتاريخ الثقافي لدمشق العثمانية في القرن الثامن عشر (2015).

صالح علواني

باحث تونسي حاصل على ماجستير في علوم التربية، اختصاص إعلام وتوجيه مدرسي وجامعي، في عام 1995 (تكوين مكونين/ إصغاء/ مرافقة/ تقنيات حل النزاعات/ تقنيات الإعلام والتواصل)، وعلى الدكتوراه في التاريخ الوسيط من جامعة تولوز الفرنسية في عام 2004. خبير دولي في التصرف وتثمين التراث الثقافي، دورة 2008-2010. متخرج في 3 جامعات أوروبية: سانت إتيان (فرنسا) ونابولي (إيطاليا) وشتوتغارت (ألمانيا). باحث مشارك في مخبري بحث في ليون وسانت إتيان بفرنسا، ومؤسس ورئيس جمعية بحوث ودراسات في تاريخ وتراث منطقة السباسب العليا بتونس، وعضو في جمعية أوراس AURES للبحوث والدراسات، ومقرها باريس. نُشرت له 3 كتب فردية وكتاب جماعي حول التاريخ الثقافي والاجتماعي والشخصية المغاربية. منها عرب وولايا في الداخل الأفريقي بالفرنسية، والتراث الثقافي في خدمة المشترك الإنساني: مسجد باريس نموذجًا بالعربية والفرنسية، ونشر له كثير من الدراسات في مجلات علمية محكمة في أوروبا والمغرب العربي في مجالات معرفية مختلفة. شارك في أكثر من 20 ملتقى دوليًا في دول عربية وأوروبية.

طارق مداني

أستاذ التاريخ وعلم الآثار في جامعة محمد الأول، وجدة - المغرب. حاصل على الدكتوراه في التاريخ وعلم الآثار (العصر الوسيط) من جامعة لوميير الثانية بفرنسا. عضو في مجموعة البحث 5648 بفرنسا. له مقالات عدة في المنهج

وتاريخ العلوم والمدينة العربية الإسلامية في مجلات عربية وأوروبية، وله كتاب حول الماء في الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، نشرته أكاديمية العلوم بفنلندا في عام 2012.

عبد الرحمن شمس الدين

أكمل عمله الجامعي مع مرتبة الشرف في معهد المقاصد للدراسات الإسلامية في بيروت، حيث تعلم استخدام المصادر الإسلامية والعربية الأولية، بما يتفق والممارسة الإسلامية التقليدية. وبعد الانتهاء من السنة الثانية من البكالوريوس في معهد المقاصد، التحق بكلية علوم الديانات، في معهد الدراسات الإسلامية المسيحية في جامعة القديس يوسف في بيروت، لدراسة الأديان المقارنة. ساهمت مشاركته في الحوار المسيحي - الإسلامي في إعادة النظر في فهمه للدين بشكل عام، الأمر الذي شجعه على الالتحاق بقسم التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت لمتابعة الماجستير، حيث بدأ في قراءة الإنتاج العلمي الغربي حول الإسلام. في خلال دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت، علّم الدراسات الاجتماعية للشعبة الثانوية في الكلية الدولية في بيروت. وفي صيف 2006، بدأ بتدريس اللغة العربية في البرنامج الصيفي للغة العربية في الجامعة الأميركية في بيروت في مركز الدراسات العربية والشرق الأوسط. ساهم إلمامه بالأدب الغربي والعربي حول الإسلام، إلى جانب التدريب الجامعي في الفكر المسيحي - الإسلامي، في إعداده للانضمام إلى برنامج الدكتوراه في جامعة جورجتاون في واشنطن، حيث أمضى سنوات في قسم الدراسات العربية والإسلامية طالب دكتوراه ومدرسًا مساعدًا في تعليم اللغة العربية. يعمل مدرسًا للغة والثقافة العربيتين في كلية الشؤون الدولية في جامعة جورجتاون بقطر، إلى جانب بحوثه في المصطلحات العربية في صدر الإسلام، وتحديدًا المصطلحات القرآنية التي تصف هويات الجماعات الدينية وأماكنها الجغرافية.

عبد الرحيم بنحادة

أستاذ التاريخ الحديث والتاريخ العثماني، حائز دكتوراه دولة، ويدير برنامج التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا.

نشر نصوصًا كثيرة تهم تاريخ المغرب مثل «تاريخ الدولة السعدية» لمؤرخ مجهول، و«رحلة الوزير في افتكاك الأسير» للوزير الغساني، و«رسالة في اليهود» لمحمد بن عبد الكريم المغيلي. ومن كتاباته «الدولة العثمانية: المؤسسات والاقتصاد والثقافة»، و أطروحته «المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر».

عبد العزيز الطاهري

حاصل على الدكتوراه في التاريخ، بكلية الآداب العلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، في موضوع: «الذاكرة والتاريخ، المغرب خلال الفترة الاستعمارية ما بين عامي 1912 و1956»، وذلك في عام 2013. شارك في مؤتمرات وندوات وأيام دراسية علمية عدة. له مقالات علمية تاريخية عدة. المهنة الحالية: أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي.

عبد العزيز لبيب

أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، درّس في جامعات تونس وتونس المنار والقيروان. أستاذ زائر في جامعات أوروبية عدة. أسس مختبر بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي في جامعة المنار وأداره بين عامي 2003 و2014. تتمحور اهتماماته وكتاباته حول فلسفة القرنين السابع والثامن عشر وخطاباتها الطاردة خارج مركز التنوير. تعالج بحوثه استقبال رُوّاد الحداثة الفكرية العرب كالطهطاوي والكواكبي وأصحاب الفكر الحرّ كأديب اسحق وفرح أنطون لمسألة التنوير. من مؤلفاته **العدالة في وضع استثنائي** (2013)، **وروسّو بلسانٍ عربيّ** (2013)، **والتلقي العربي للفكر التنويري** (2010)، **والمجتمعات المدنية من منظور الناموس الذاتي** (2009)، **والفكر بين السبب والقيمة** (2003). تُرجمت له بعض الدراسات إلى الإسبانية والإنكليزية والألمانية، وساهم في وضع مؤلفات جماعية بالفرنسية، كما وضع آخر ترجمة عربية نقدية ومحققة لكتاب **العقد الاجتماعي** لروسّو، نُشرت في عام 2011.

عبد الله علي إبراهيم

أستاذ شرف بشعبة التاريخ في جامعة ميسوري - كولومبيا منذ عام 1994، وحائز إجازة الدبلوم والماجستير من جامعة الخرطوم، والدكتوراه من جامعة إنديانا - بلومنغتن، الولايات المتحدة. درّس في جامعة الخرطوم بين عامي 1987 و1991 ورئس تحرير **مجلة الدراسات السودانية**. ونال زمالة في الإنسانيات الأفريقية بجامعة نوروسترن بين عامي 1991 و1993. وكان قد درّس بمعهد الدراسات الأفريقية في جامعة الخرطوم، ورئس شعبة الفولكلور فيه وتحرير **مجلة الدراسات السودانية**. ينهج نحو تأسيس دراساته عن التاريخ الثقافي والاجتماعي للسودان وأفريقيا.

نشرت له دار جامعة نورثوسترن في 1994 كتابًا عن الجماليات الاجتماعية لممارسة العين الحارة لشعب الرباطاب في السودان، ويصدر بالعربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات). وصدر له بالإنكليزية **هذيان مانوي: القضائية الاستعمارية الثنائية والصحوة الإسلامية في السودان، 1898-1985** (نيسان/ أبريل 2008). كما نشر في معظم دوريات الدراسات الأفريقية والإسلامية في الولايات المتحدة. وأصدر بالعربية مؤلفات عدة، منها **أنس الكتب** عام 1985 و**الثقافة والديمقراطية في السودان** عام 1996، و**الماركسية ومسألة اللغة في السودان** عام 2001.

عبد الواحد المكني

نائب رئيس جامعة صفاقس التونسية، ونائب رئيس تظاهرة صفاقس عاصمة للثقافة العربية والناطق الرسمي باسمها. خريج دار المعلمين العليا، حاصل على الدكتوراه في التاريخ المعاصر وعلى التأهيل الجامعي. أستاذ تعليم عال في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ورئيس مخبر البحث حول الدراسات والبحوث المتقاربة والمتكاملة في الإنسانيات. له مؤلفات أكاديمية كثيرة، وشارك في عدد من الندوات الدولية، وهو عضو تحرير في مجلات أكاديمية محكّمة عدة. أستاذ مؤطر لبحوث الدكتوراه والماجستير، رئيس لجان عدة للترقيات والمناظرات الجامعية، وكان عضوًا في بعض تلك اللجان.

عز الدين جسوس

أستاذ التاريخ والحضارة في جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة – المغرب. عضو في عدد من الجمعيات والهيئات العلمية. له بحوث منشورة في كتب وفي مجلات متخصصة، ومشاركات في ندوات ومؤتمرات وطنية ودولية. تناول في مؤلفاته دراسة علم الاجتماع السياسي والعلاقة بين الحكام والمحكومين وطبيعة تكوين المجتمع السياسي ودوره في تسيير أمور الدولة.

عمار السمر

باحث سوري يحمل دكتوراه في تاريخ العرب الحديث والمعاصر من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة دمشق عام 2010، وهو مدرس مادة التاريخ الحديث والمعاصر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالحسكة، ومنتدب في قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة دمشق بين عامي2013 و2016، وأستاذ تاريخ العرب الحديث والمعاصر في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى. له كتاب **شمال العراق بين عامي 1975 و1985، دراسة سياسية**، شارك في كثير من المؤتمرات والندوات.

عمرو عبد العزيز منير

أستاذ تاريخ العصور الوسطى المشارك في جامعتي أم القرى بمكة وجنوب الوادي بمصر. كاتب وأكاديمي متخصص بالعلاقة بين التاريخ والفولكلور، عضو اتحاد كُتاب مصر والجمعية المصرية للدراسات التاريخية (اتحاد المؤرخين المصريين) وجمعية اتحاد المؤرخين العرب وهيئة المخطوطات الإسلامية في كامبردج – لندن، والجمعية المصرية للمأثورات الشعبية، وعضو مؤسس في نقابة المبدعين الشعبيين في مصر. كاتب في **الحياة** اللندنية، ومجلة **العربي** الكويتية، ومجلة **الدوحة** القطرية، و**الرافد** الإماراتية، و**تراث** الإماراتية، و**أخبار الأدب**، وجريدة **القاهرة**. حائز الجائزة العربية للإبداع الثقافي، فرع التراث والدراسات التاريخية عام 2014، وجائزة ابن بطوطة الدولية في أدب الرحلات عام 2009، وجائزة تحقيق التراث الأولى عام 2012، وجائزة كتاب الجمهورية الأولى عام

2012، وجائزة الدكتورة سعاد الصباح في أدب الرحلات عام 2008، وجائزة وزارة الشباب عام 2000. ساهم في إنقاذ 212 مخطوطًا في دار الكتب - الزقازيق ونقلها إلى دار الكتب والوثائق في القاهرة. شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات العلمية والثقافية العربية والمحلية.

فاطمة بن سليمان

أستاذة محاضرة في قسم التاريخ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، وباحثة قارة في مخبر «دراسات مغاربية». تتناول اهتماماتها البحثية تاريخ تونس الاجتماعي والسياسي في العهد العثماني. نشرت كتابًا حول تكون المجال الترابي للبلاد لإيالة تونس العثمانية، ودراسات عدة حول مسألة التحديث في خلال القرن التاسع عشر وانعكاساته على تحديد الانتماءات.

محاسن عبد الجليل

أستاذة التاريخ في جامعة بحري، السودان. حاصلة على ماجستير في الدراسات الأفريقية والآسيوية من جامعة الخرطوم في التاريخ والثقافة الأفريقية. تعكف حاليًا على إعداد رسالة الدكتوراه في التاريخ في معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية عن الروايات الشفوية في كتابة التاريخ، مع إشارة خاصة إلى كتابة تاريخ السودان في القرن العشرين.

محمد الأزهر الغربي

أستاذ التعليم العالي في التاريخ المعاصر، اختصاص تاريخ اقتصادي في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة في تونس. حاصل على دكتوراه مرحلة ثالثة من جامعة رانس - فرنسا عام 1985 ودكتوراه دولة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس عام 1998. مدير قسم التاريخ في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بين عامي 1998 و2002، وعضو بلجنة الدكتوراه والتأهيل بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية في تونس وسوسة وصفاقس. عضو مؤسس في مخبر البحث «دراسات مغاربيّة» ومشرف على مشروع بحث حول الذاكرة الجماعيّة ومشروع بحث تونسي - فرنسي حول الدولة والمجال ومشروع بحث

تونسي - إسباني حول التاريخ المقارن ومشروع بحث تونسي - مغربي حول شبكات المبادلات بالمغرب العربي الحديث والمعاصر، وعضو الهيئة الوطنية لتقويم البحث العلمي بتونس، وهي هيئة تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، واللجنة الوطنية للتاريخ العسكري. عضو هيئة تحرير **المجلة التونسية للتاريخ العسكري** ومجلة **روافد**. نشر مقالات بالفرنسية والعربية في مجلات علمية، وله كتب جماعية بتونس والمغرب وفرنسا وتركيا، تتناول في أغلبها التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلدان المتوسّط.

محمد حبيدة

من مواليد مدينة الرباط في عام 1959. أستاذ التاريخ الاجتماعي في جامعة ابن طفيل - القنيطرة/ المغرب. اهتماماته ذات صلة بالأنثروبولوجيا التاريخية والمناهج والترجمة. مدير مختبر «تاريخ وسوسيولوجيا المغارب». أستاذ زائر في جامعة فرانسوا رابلي، تور/ فرنسا (2012). له بحوث عدة، منها: **بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات** (2015)؛ **الكتابة التاريخية: التاريخ والعلوم الاجتماعية، التاريخ والذاكرة، تاريخ العقليات** (ترجمة لمجموعة من النصوص حول التوجهات المعاصرة للكتابة التاريخية/ 2015)؛ **كتابة التاريخ: قراءات وتأويلات** (2013).

محمد حمزة

أستاذ تعليم عالٍ في الجامعة التونسية، يدرّس في كليّة الآداب والعلوم والإنسانية في سوسة، متخصص بقضايا الفكر الإسلامي عمومًا، وقضايا النص الديني خصوصًا. شارك في ندوات وملتقيات علميّة عدة داخل تونس وخارجها، تناولت الفكر الإسلامي. من كتبه المنشورة **إسلام المجدّدين** (2007)، **أفق التأويل في الفكر الإسلامي** (2011)، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث** (2015).

محمد الطاهر المنصوري

أستاذ تعليم عالٍ في كلية الآداب بمنوبة - تونس. له مؤلفات عدة، علاوة على المقالات، مثل **قبرص من خلال النصوص العربية في العصر الوسيط**

(2001) والحياة الدينية في بيزنطة (2003) وبحوث في العلاقات بين بيزنطة ومصر المماليك (1259-1453) نشر عام (1992)، والحمامات، مدينة متوسطية (1999)، وقاموس المصطلحات البيزنطية (2003) وما بين الخمار والزنار أو قوانين اللباس في الحضارة العربية الإسلامية (2007) وفي العلاقات بين الإمبراطورية البيزنطية والعالم الإسلامي (2009) وفي العلاقات بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي (2009). وترجم كتبًا عدة مثل التاريخ الجديد (2007) والتاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد (2009) وإسكان الغريب في العالم المتوسطي في العصر الوسيط (2013).

محمد عز الدين

طالب دكتوراه في قسم التاريخ بجامعة سيتي في نيويورك، ومدرس مواد تاريخ مصر والعالم العربي الحديث وتاريخ الفكر الإسلامي الحديث وتاريخ أوروبا والاستعمار لطلاب البكالوريوس في سيتي كوليدج في نيويورك. حاز البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام 2005، ونال الماجستير في التاريخ من جامعة جورجتاون الأميركية عام 2011 عن أطروحته «الأشقياء والمجرمون بين التاريخ وذاكرة: دراسة عن أسطورة أدهم الشرقاوي»، مناقشًا العلاقة المرتبكة بين الجريمة والبطولة والمقاومة في الريف المصري.

محمد مرقطن

درس علم الآثار في الجامعة الأردنية - عمان، وحصل على الماجستير والدكتوراه في اللغات السامية القديمة وحضارات الشرق القديم من جامعة فليبس في ماربورغ بألمانيا عام 1987. عمل في التدريس والبحث في جامعات ألمانية عدة، كما في جامعة فيينا - النمسا، والمعهد الألماني للبحوث الشرقية (بيروت)، ويدرس اليوم في جامعة هايدلبيرغ بألمانيا. شارك في أعمال الحفريات الأثرية في الأردن والبحرين وعُمان واليمن والمغرب. نشر عشرات البحوث عن حضارات الشرق القديم ولغاته، خصوصًا عن الجزيرة العربية، بالإنكليزية والألمانية والعربية، ومنها ثلاثة كتب. وآخر كتاب صدر له بالألمانية عن المعهد الألماني (بيروت) تحت عنوان كتبوا عن العسيب - نقوش عربية جنوبية بخط الزبور اليماني.

مسعود ديلمي

يحمل ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة الجزائر في عام 2000، دبلوم الدراسات المعمقة في العلوم الاجتماعية من جامعة باريس الثامنة بفرنسا عام 2003، ودكتوراه من جامعة السوربون في باريس عام 2012 عن أطروحة تناول فيها تطور الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين بمقاربة شاملة عابرة للتخصصات. أستاذ مشارك في التاريخ في جامعة الجزائر، وباحث بالمركز الوطني للبحث والدراسات في الحركة الوطنية بين عامي 1995 و2001. شارك في بحوث أكاديمية وفي ملتقيات علمية، وتعاون مع بعض الصحف في الداخل والخارج.

مهند مبيضين

أستاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة الأردنية منذ عام 2009، صدر له كثير من الأعمال والبحوث التاريخية، منها: **أهل القلم في دمشق في خلال الفترة ما بين عامي 1708 و1758** وذلك عام 2005، **وثقافة الترفية والمدينة العربية في الأزمنة الحديثة: دمشق العثمانية** (2009)، **الفكر الإسلامي والإصلاح: التجربتان العثمانية والإيرانية** (2008) **وخطاب التاريخ ومزامناته: مؤرخو بلاد الشام وحملة إبراهيم باشا** (2016). وهو مؤلف مشارك في كتابي **الهوية الوطنية والثقافة الوطنية ودورهما في عملية الإصلاح والتحديث** (2009)، **ومر القطار، سكة حديد الحجاز في مئة عام** (2009). كما نشر عددًا من البحوث التاريخية عن تاريخ بلاد الشام والعصر العثماني.

نجلاء مكاوي

باحثة مصرية، حاصلة على ماجستير ودكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة المنصورة. صدر لها كتاب **الحرب الباردة في أميركا اللاتينية** عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وتناولت فيه تاريخ أميركا اللاتينية، وثوراتها ومساراتها، وسياسات الولايات المتحدة تجاهها. ولها كتاب **اليسار الجديد في أميركا اللاتينية بين التحالف والانقسام** تناولت فيه عملية التحول الديمقراطي في الدول اللاتينية بعد حقبة الحكم العسكري. وفي تاريخ العرب، صدر لها كتاب

مشروع سورية الكبرى. كما حررت وشاركت في كتب **الاستراتيجية الإيرانية في الخليج العربي، وواقع وآفاق علاقات مصر الإقليمية بعد ثورة 25 يناير، والقدس معرفة في سبيل التحرير.**

نصير الكعبي

حاصل على شهادة ما بعد الدكتوراه من قسم دراسات الشرق الأوسط في جامعة تورنتو بين عامي 2012-2015، وشهادة الدكتوراه من جامعتي الكوفة في العراق وطهران في إيران عام 2008. مدير المركز الأكاديمي للبحوث (مؤسسة بحثية مستقلة معنية بالفكر والترجمة)، وأستاذ في جامعة الكوفة. من مؤلفاته: **جدلية الدولة والدين في الفكر الشرقي القديم: إيران العصر الساساني أنموذجًا** (2010)، **الدولة الساسانية في المصنفات العربية: دراسة في التاريخ السياسي** (2008)، **بحوث في تاريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد علي** (2010)، دراسة ومراجعة. ترجم عن الفارسية: **الحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى** لغلام حسين صديقي (2013)، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع** (2015) للدكتور رسول جعفريان. وترجم من السريانية إلى الإنكليزية:

Early Islam: 590-660 A.D. A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and

نهى خلف

حائزة شهادة دكتوراه في الدراسات العربية من المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية في باريس، وشهادة ماجستير في الدراسات السياسية من الجامعة الأميركية في بيروت. عملت باحثة في مركز الأبحاث الفلسطيني ومعهد الإنماء العربي في بيروت، ونشرت دراساتها في مجلات **شؤون فلسطينية والفكر الاستراتيجي العربي وحوليات القدس**، وفي صحف عربية عدة. كما نشرت عددًا من الدراسات في دوريات فرنسية وإنكليزية، وكتابًا حول مذكرات عيسى العيسى.

عملت أستاذة مساعدة في كلية الحقوق في جامعة قسنطينة، وباحثة مشاركة في المعهد المغربي - الأوروبي في جامعة باريس الثامنة، وفي معهد البحوث

والدراسات عن العالم العربي والإسلامي. زميلة زائرة في مركز جامعة كولومبيا للشرق الأوسط في عمان، ونظمت مؤتمري «مئة عام من الصحافة في فلسطين» (2011) و«مئة عام على المؤتمر العربي الأول 1913» (2013)، وشاركت في مؤتمرات عربية ودولية عدة.

وجيه كوثراني

مؤرخ وأكاديمي لبناني، وأستاذ باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي، ورئيس لجنة الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية. عمل سابقًا مديرًا للدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية، ومديرًا لتحرير مجلة منبر الحوار في بيروت، وأستاذًا في الجامعة اللبنانية. حاصل على دكتوراه من جامعة السوربون في باريس، ودكتوراه من جامعة القديس يوسف في لبنان. تشمل بحوثه وكتبه الكثيرة دراسات التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع التاريخي، ومنهجية البحث التاريخي، وتاريخ الأفكار.

يحيى بولحية

حاصل على شهادة دكتوراه في التاريخ المقارن من جامعة محمد الأول في وجدة. يعمل حاليًا كإطار إداري وتربوي في أكاديمية وجدة للتربية والتكوين. متخصص بالتاريخ المعاصر والتاريخ المقارن، له عشرات المقالات العلمية المحكّمة التاريخية والأنثروبولوجية والتربوية والسياسية، منها «محددات السياسة الخارجية المغربية تجاه دول غرب أفريقيا وجنوب الصحراء؛ الثوابت والمتغيرات» و«المخزن في المغرب خلال القرن التاسع عشر، ناظرًا ومنظورًا إليه» و«الصراع السياسي في المغرب قبيل الحماية الفرنسية»، إضافة إلى مراجعات نقدية لبعض الكتب. وفي عام 2016، صدر له عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب البعثات التعليمية في اليابان والمغرب، وهو موضوع أطروحة الدكتوراه.

الورقة الخلفية للمؤتمر

يهدف هذا المؤتمر إلى البحث في احتمال كتابة تاريخ العرب، بناء على الأسئلة التي يمكن طرحها من زاوية نظر المؤرخ المعاصر: بدءًا بـ: هل من تاريخ للعرب وحدهم؟ وهل من تاريخ واحد للعرب؟ ونهايةً بأسئلة التحقيب. تطرح هذه الأسئلة بالطبع من زاوية نظر التأسيس لأمة عربية، ومن زاوية نظر الدولة العربية بعد الاستقلال، وأخيرًا من زوايا نظر نقدية أخرى، تحاول هذه الورقة الخلفية التعبير عنها وإثارة الأسئلة والموضوعات حولها[1].

*****

شهدت الكتابة التاريخية العربية، بدءًا من عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، نهضةً اتسمت باستخدام مناهج البحث التاريخي الحديث، وذلك عبر تكونٍ تدريجي لأجيال من المؤرخين العرب الذين درسوا في جامعات غربية أو اطلعوا على المناهج والطرائق الحديثة وتمكّنوا منها، فأتقنوا أدوات النقد والتحقيق في الوثائق والمصادر، وأنتجوا معرفةً تاريخيةً مرموقة.

تواصلت أجيال من المؤرخين مع هذا الإرث التأسيسي الحديث، إلى درجةٍ يمكن أن نقول معها أن ثمة تراكمًا من المعرفة التاريخية المتعلقة بالتاريخ العربي والإسلامي أضحى مكتوبًا ومنشورًا على مدى عقود من القرن الماضي. من المؤرخين الذين ساهموا في التراكم تباعًا، من المشرق: جواد علي، أسد رستم، نقولا زيادة، ألبرت حوراني، شارل عيساوي، عبد العزيز الدوري، صالح

(1) الموضوعات والأسئلة المثارة في هذه الورقة، غير حصرية. فللباحث حرية الاجتهاد والاختيار من داخل الإشكاليات الكبرى التي قد يثيرها الموضوع المركزي للمؤتمر.

أحمد العلي، حنا بطاطو، أحمد عزت عبد الكريم، محمد أنيس، شاكر مصطفى، كمال الصليبي. ومن المغرب: إبراهيم حركات، محمد القبلي، الهادي الشريف، عبد الله العروي، محمد طالبي، هشام جعيط، عمار الطالبي، أبو القاسم سعد الله، وآخرون من المغرب ومن المشرق.

هذا الإرث من المعرفة التاريخية الحديثة جدير بأن يعاد درسه من زاوية المعالجة التحليلية النقدية للمضامين التي شملتها هذه الأعمال، وللمناهج والمدارس التي اعتمدت عليها، ومن زاوية المساءلة عن الحصيلة المعرفية المتحققة في هذا المجال، حيث يصح التساؤل: أين أصبحنا اليوم بعد هذا الكم من الإنتاج؟ وهل وصلنا إلى ما تسميه إبيستمولوجيا العلوم «عائقًا معرفيًا» في البحث التاريخي العربي المعاصر، يحتاج إلى تجاوز وتجديد؟ كيف؟ وما هي الأسئلة الجديدة أو المعلقة؟

لا شك في أن هؤلاء المؤرخين انتموا إلى أزمنة تاريخية معينة واشتغلوا في حقول من الموضوعات شتّى، في حقل التاريخ السياسي «الحدثي»، كما في حقل التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي والثقافي، كما انتظموا في مناهج ومدارس فكرية وأيديولوجية سياسية: وضعانية تجريبية من حيث المنهج، وقومية وماركسية وإسلامية من حيث الأيديولوجيا... كما توزعوا أقطارًا ودولًا، فأنتج بعضهم في إطار التاريخ الوطني (القطري)، وبعضهم في إطار التاريخ القومي، أو الإسلامي أو في أطر من التواريخ الإقليمية لدوائر عربية واسعة: كتاريخ بلاد الشام أو الجزيرة أو وادي النيل أو المغرب العربي الكبير، أو في إطار التاريخ المقارن ...إلخ.

لذلك فإن دراسة هؤلاء المؤرخين من زاوية التحليل الإبيستمولوجي والمنهجي لإنتاجهم يصبح مهمة أساسية معرفية أيضًا، أي إن الدراسة لا تتوخّى التعريف بالمؤرخين وسيَرهم، بل التعرّف إلى آليات التراكم المعرفي الحاصل في سياق هذا الإنتاج: ما هي أهم الإشكاليات والفرضيات التي أجيب عنها؟ وما كانت فائدتها معرفيًا؟ وماذا طرحت وتطرح من أسئلة جديدة، يُفترض أن تُستكمل بحثًا وتحقيقًا ومعالجةً لدى الأجيال اللاحقة.

في سياق البحث في الحقول التي اشتغل عليها المؤرخون العرب، من المفيد بل الضروري أيضًا التركيز على الإنجاز الذي تم في حقول التاريخ العربي: تحقيبه ومجاله وأبوابه وموضوعاته ومسائله ومصادره ومنهجياته وكتّابه وأهم مدارسه.

أما المحاور والمسائل والإشكاليات التي نقترحها لبحوث المؤتمر، فهي:

أولًا: التحقيب التاريخي العربي

كيف جرى التحقيب التاريخي العربي عند المؤرخين العرب المعاصرين؟ أي كيف نظر هؤلاء إلى تاريخهم؟ نتصوّر أن التحقيب الأوروبي الكلاسيكي الذي اعتمد في المدرسة الوضعانية التاريخية (التاريخانية عمومًا) والقاضي بتقسيم الزمن التاريخي العالمي إلى قديم ووسيط وحديث، أثر إلى حد بعيد في تصور المؤرخين العرب المعاصرين في تحقيب زمنهم التاريخي العربي أو الإسلامي، فاعتمدت صيغته عند كثيرين منهم، بل جرى في معظم الجامعات العربية وأقسام التاريخ فيها، توزيع مقرر التاريخ إلى قديم فوسيط فحديث.

هذا التحقيب الذي أُخذ عليه عند بعض المؤرخين الجدد وعند بعض الأنثروبولوجيين البنيويين أنه جزء من النظرة الإثنو - مركزية الأوروبية، أمسى اليوم ومنذ فترة غير بعيدة، مسألة إشكالية، يعاد النظر فيها عالميًا، وهي تكتسب عربيًا أهمية إبيستمولوجية خاصة لا عند المؤرخين العرب فحسب، بل أيضًا عند الباحثين في الفلسفة التاريخية وحقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ذات الامتداد الزمني في موضوعاتها. وهي تفتح على أبوابٍ وموضوعات متعددة تدور في إطارها النظري والتطبيقي.

ثانيًا: تاريخ عربي أو إسلامي أو عربي - إسلامي أو إقليمي أو تاريخ عالمي مقارن؟

انعكس الانقسام الأيديولوجي السياسي الذي شهدته المجتمعات العربية (ولا سيما في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة العثمانية وإلغاء الخلافة، ثم تكوّن الأحزاب القومية والإسلامية وتعدد مشروعات الوحدة والاتحادات والدول، صراحةً أو ضمنًا في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، صورًا مختلفة من التصورات لماضي العرب. من ذلك تصورٌ لماضي العرب «أمةً عربية»، أو تصوّرٌ لماضي المسلمين «أمة إسلامية»؛ وإذ يجد كل مؤرخ يتمتع بحدٍ من الموضوعية والنظرة المجرّدة وشمولية للأمور، (وبمعزل عن أي أيديولوجيا قومية أو إسلامية)، روابط تبرر التأريخ لإطار إسلامي للشعوب الإسلامية (كحال

بروكلمن في تأريخه للشعوب الإسلامية) أو لإطار عربي للشعوب العربية (كحال ألبرت حوراني في تاريخه للشعوب العربية أو عبد العزيز الدوري في تأريخه لتكون الأمة العربية)، فإن الفارق أو التفريق بين النظر العلمي - الحيادي، نسبيًا للماضي، وبين النظرة الإسقاطية أو الـ «أناكرونية» للأزمنة التاريخية، يبقى معيارًا صالحًا للتقويم وقياس مدى الأهمية العلمية للمعالجات التاريخية الشاملة والتركيبية التي تناولت التاريخ العربي على حدة، أو التاريخ الإسلامي باشتماله على شعوب غير عربية وذات جذور حضارية غير عربية أيضًا. هذا إلى جانب محاولات كتابة التاريخ العربي العام بأسلوب جماعي ومن خلال مشروعات دول أو من خلال «المنظمة العربية للثقافة والعلوم» في جامعة الدول العربية، حيث أنجز مشروع «الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية» (7 مج) (تونس: المنظمة، 2005). كما تجد محاولات فردية أو جماعية للتأريخ لدوائر إقليمية واسعة نسبيًا، كالتأريخ لبلاد الشام، أو للجزيرة العربية أو للمغرب العربي الكبير.

هذا على أن مقارباتٍ للتاريخ العربي أو للتاريخ الإسلامي، ومن وجهة نظر التاريخ العالمي المقارن، نكاد لا نجدها في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، إلا لمامًا وبصورة جزئية وتعليقات. ولذا لا بد من السؤال عن ظاهرة غياب السرديات التاريخية العربية الكبرى، على غرار ما قدمه التأريخ الغربي المعاصر، مثل أعمال توينبي وبيران وبروديل وأندريه ميكيل، هذا في حين أن التأريخ العربي القديم سبق أن قدّم سرديات كبرى في التاريخ العالمي كما كان منظورًا إليه آنذاك بمفاهيمه وتصوراته السائدة وأدواته المنهجية المحدودة: اليعقوبي والطبري، والمسعودي، والشهرستاني ومسكويه...

لعل الأسباب المعروفة، كالتراجع الحضاري، والتبعية، ونظرية المركز والطرف وغيرها من الفرضيات المفسّرة... حاضرة لتفسير الظاهرة؛ لكنّ لَحْظَ هذه الظاهرة، وكجزءٍ من خيارات التأريخ العربي المعاصر في مرحلة العالمية والعولمة، تثير تحديات معرفية لا بد من مواجهتها.

ثالثًا: تاريخ القطريات الوطنية (الدول الوطنية)

مع تكوّن الدولة الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى ثم بعد الحرب العالمية الثانية، وفي سياق تحقق الاستقلالات الوطنية في البلدان العربية، في مشرقها

ومغربها، واكب هذا التكوّن التاريخي لنشوء الدولة وتطوّر مؤسساتها وبناها ونخبها وأشكال الصراع ما بين هذه النخب، **محاولات بناء «تواريخ وطنية» لهذه الدول، كدول - أمم وعلى نمط التاريخ القومي للدولة/ الأمة في أوروبا.** ووفقًا لنماذج قدّمتها تواريخ قومية كالتاريخ الفرنسي بعد الثورة الفرنسية (في غضون القرن التاسع عشر) أو التاريخ الإيطالي أو الألماني بعد تحقيق «الوحدة» في كل منهما.

هذه التواريخ يحفل بها بعض من كتب تاريخية عربية «متخصصة» وجميع الكتب التاريخية المدرسية، ومنطلقها المفهومي جميعًا إيجاد خلفيات تاريخية تراوح بين البحث عند حدود في الجغرافيا - التاريخية، وبحث عن نطاق وطني للنخب أو للأسر المحلية الحاكمة، وسياسات منصوص عليها باتفاقات ومعاهدات دولية.

لا شك أن بناء تواريخ وطنية بهذا المعنى، لها أهداف تربوية في عملية التنشئة المدنية والوطنية، ولكنها، من جهة أخرى، **تطرح إشكاليات أخرى ومن زوايا عديدة يحسن البحث فيها: كمسألة الحدود ما بين الدول/ الأوطان، ومسألة الهويات الإثنية والدينية في مركّب الوطن - الدولة، ومسألة العلاقة بالهوية العربية الجامعة، ومسألة العلاقة بالآخر**، والمظلومية التاريخية، وقبل كل هذا الأساطير التاريخية المكونة للوعي الوطني... وكلها مسائل تعيشها الكتابات التاريخية العربية في أقطارها كجزء من أزمات بنيوية في مجتمعاتها وأنظمتها السياسية وبصورٍ متفاوتة في حدتها وخطرها من مجتمع لآخر. هذه المسائل تفتح الباب على العديد من الموضوعات التي تستحق البحث النقدي على امتداد أقطار الوطن العربي.

رابعًا: حقول جديدة ومناهج جديدة في «الكتابة التاريخية»

بعد كل قفزةٍ أو ثورة علمية في إبيستمولوجيا علوم الإنسان والمجتمع أو في سياقها، يبرز وعي معرفي بأهمية **معالجة موضوعات جديدة وحقول جديدة في التأريخ للحياة البشرية بأبعادها الإنسانية العميقة أو المسكوت عنها. كذلك في سياق أو بعد تأزم المجتمعات السياسية الحديثة ودولها وأنظمتها، يبرز أيضًا**

«وعي هوياتي» بالجماعات وخصوصياتها الدينية والإثنية والثقافية عمومًا، وكما هو حاصل اليوم.

هذان الوعيان أدّيا - منفردين أو مجتمعين - إلى انتعاش حقول جديدة في البحث التاريخي عن الهويات الجماعاتية والخصوصيات الفردية. صحيح أن التأريخ للقبيلة أو للعائلة أو للمذهب الديني أو لإثنية معيّنة أو لناحية أو جهة أو لمدينةٍ أو قرية أو للسيرة الذاتية، ليس جديدًا في التاريخ العربي، فقديمًا فاضت كُتُب التاريخ العربية بهذه العناوين، لكن الجديد اليوم يأتي في سياق تأزّم الدولة الحديثة، ومخاطر تفككها بعد أن «تغوّلت» الأجهزة الأمنية على حساب مؤسسات الدولة والمجتمع على حد سواء (ولا سيما في المشرق العربي)، ومن هنا يبرز في هذا الجديد، الدور الوظيفي للتأريخ لهذه «الهويات» المنبعثة من تحت غطاء منعٍ أو قمعٍ، أو المتخيّلة أساسًا لجماعات سياسية مستقبلية مفترضة.

لكن الوعي المعرفي بالأشياء المكبوتة أو المُهمّشة أو المنظور إليها أنها جانبية وثانوية، ولا تدخل بالتالي في التاريخ «الرسمي» أو المعروف - يبقى هو (أي الوعي) الأنموذج الأعلى (البرادايم) أو المرشد الإبيستمولوجي الذي يقضي بتناول المسكوت عنه بالدراسة وبالكشف، وبمعزلٍ عمّن يوظّفه أو كيف يوظّفه. فهذه المسألة تدخل في نطاق المعادلة المعروفة سلطة/ معرفة وبالتالي في احتمال توظيف المعرفة سلبًا أو إيجابًا. لذا ينبغي إدخال الوعي بالهويات (الوعي الهوياتي) في إطار الوعي المعرفي بالأشياء كلها في البحث التاريخي. وكذلك الوعي بالخصوصيات الفردية والفرق والجماعات، كالتأريخ للأفكار وأنماط التدين والعقليات والذهنيات، وكالتأريخ للمرض أو الوباء بأبعاده الجسدية والنفسية والاجتماعية وسُبل التعامل الطبي والاجتماعي والسياسي معه، والسحر، والموت، والجنون والسجن، والحب والعواطف والحياة الخاصة، والجندر وغيرها.

السؤال الذي يندرج تحت أسئلة كثيرة وموضوعات عديدة:

ماذا أنتجت الكتابة التاريخية المعاصرة في هذه الحقول ومدى فائدتها؟ وماذا بعد؟

تمهيد

التأريخ العربي

بين التاريخ الشامل والتاريخ الجزئي

وجيه كوثراني

كيف نكتب هذا التاريخ؟

لعل الإجابة بداهةً أن ليس من طريقة واحدة أو منظور واحد لكتابة التاريخ العربي، بلٍ لربما خطر السؤال عمّا هو التاريخ العربي وما المقصود بالعرب وقد بدّلوا تبديلًا، وتحوّلوا تحويلًا، أطوارًا وأحوالًا وأمصارًا، وكيف يمكن الإلمام بتاريخ طويل وشاسع ومتنوع، والإحاطة به إذا لم يجرِ تناوله جزءًا جزءًا أو حالًا حالًا أو مسألةً مسألة...

التاريخ القومي، أو تاريخ الأمة (المقصود هنا الأمة العربية)، وكما تجلّت المحاولة أو محاولات التأريخ لها في زمن الأمة الواحدة المفترضة أو «المتخيلة» عربيًا، ولا سيما في خمسينيات القرن الماضي وستينياته، كان موضوع تفكّر وأفق تصوّر لحقلٍ سياسي امتدّ في الزمن التاريخي والجغرافيا البشرية العربية، لخلافة أو سلطنة أوَ إمبراطورية. لكن هذا الأفق السلطاني أو الإمبراطوري لا يلبث في المقاربة العينية أن يمتد إلى أبعد من الجغرافيا العربية أو الجغرافيا التي تعرّبت، أو أن يتقلّص إلى ما دون ذلك؛ إذ إنه يمتد إلى أفق تركي أو إيراني أو هندي، وأحيانًا صيني شرقًا، أو إلى إيبيري أو رومي وبلقاني غربًا وشمالًا، فيجتهد حينذاك المؤرخ المعاصر، ويضيف البُعد الإسلامي صفةً إلى ذاك الأفق، فيصبح

هذا الأخير التاريخ العربي - الإسلامي أو الإسلامي خالصًا، أما إذا تقلّص، فإنه يصبح عندها تاريخ إمارات أو سلطنات ما دون «الإسلامية» أو ما دون «العربية» أو غير العربية، أي تاريخ أقطار أو مدن أو سلالات، أو سير وتراجم داخل جزئيات الحدود الجغرافية العربية وغير العربية.

أما «الإسلامية»، وإن استُخدمت بالمعنى الحضاري أو التاريخي - وكما استخدمها الكواكبي مثلًا في أم القرى، فإنها لا تستطيع أن تحجب طبائع القوميات والإثنيات والهويات الثقافية والحضارية المختلفة، أي خصائص الشعوب والأقوام والمجتمعات، فتقف معارف الإثنولوجيا ومقارباتها ممانعةً أو مصححةً لتصورات التاريخانية الشمولية أو الأحادية للأمة. وهكذا، لا تستطيع الإسلامية أن تحجب الخصائص، ولا يستطيع القول بالتاريخ الإسلامي أن يتجاهل تواريخ قومية، فارسية أو تركية أو آسيوية شرقية متعددة، أو مشاهد جزئية في كل مجتمع. وإذ يلجأ المؤرخ المعاصر ذو النزعة الشمولية، ولا سيما إذا كان مستشرقًا موسوعيًا ينظر من الخارج، إلى استخدام مصطلح «الشعوب الإسلامية»، كما فعل المستشرق الألماني كارل بروكلمن في كتابه **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تبقى المفارقة دالّة أو فاقعة؛ فبروكلمن أرّخ للدول وللسلطنات وسياساتها وحروبها، ولم يؤرّخ للشعوب والمجتمعات، فسهل عليه استخدام صفة دين السلالات الحاكمة، مضيفًا إياها إلى إثنياتها، ومثل هذا ما فعله لين بول في كتابه الموسوعي: **الدول الإسلامية**. أما ألبرت حوراني الذي عنون كتابه **تاريخ الشعوب العربية**، مركّزًا على الصفة العربية، فاقترح مصطلح «الإطار»، وعنى به الإطار اللغوي - الثقافي، ليجد مساحة اشكالية واحدة، أو بالأحرى «حقلًا إشكاليًا واحدًا» يؤرخ من خلاله، ومن داخله، مسائل في التاريخ العربي، أو تجارب تاريخية وخبرات تفاعلت في هذا الإطار، كالعلاقة بين الأرياف والمدن، أو الإمبراطوريات أو الاستعمار. ويبدو أن هذا الإطار هو إطار جغرافية اللغة العربية وثقافتها، حيث يمهد حوراني لكتابه **تاريخ الشعوب العربية** بمدخلٍ يعتبر فيه «العالم العربي» عالمًا متجانسًا «تخطى انقسامات الوقت والمدى»، واستطاعت فيه اللغة العربية وثقافتها ومعارفها فتح الباب للوظيفة والنفوذ، كما أدت المعارف المنقولة على مدى أجيال، وعبر سلسلة طويلة من المعلمين، إلى الحفاظ على مجتمع معنوي «ثابت ومستقر» حتى عندما تغيّر الحكام وتغيّرت الأمكنة. يعطي حوراني مثلًا

على ذلك، ابن خلدون وعائلته حيث يستوقفه عالم تستطيع فيه عائلة من جنوب الجزيرة العربية أن تنتقل إلى إسبانيا، وبعد ستة قرون تعود إلى قرب مكان نشأتها، وتجد نفسها في بيئة مألوفة (ص 10).

«هذا المجتمع المعنوي»، أو هذا العالم الذي احتضن بيئة ثقافية تخطت الزمن السياسي المتغير بسرعة (بحسب تعبير بروديل)، سمّاه بعضهم «أمة عربية». ولعلّ هذا ما كان قد هدف إليه عبد العزيز الدوري عندما أصدر كتابه في ثمانينيات القرن الماضي التكوين التاريخي للأمة العربية، مركّزًا على فعل «التكوين» وعلى العناصر المكونة لهذا الفعل ودينامية استمرارها. وأهم هذه العناصر عنصر اللغة العربية وثقافتها، أي فعل التعريب لأمكنةٍ وبشر ملكت لغاتهم القديمة (السامية الغالبة) قابليةً لأن تستوعب في وعاء اللغة العربية وفعل عبقرية هذه اللغة (أي اللغة العربية) على الإنتاج في حقول علمية وفلسفية ودينية عالمية، هذا إلى جانب فعل التجارة وحركتها عبر أسواق وطرق مواصلات عالمية مفتوحة، وكما تؤكد ذلك دراسات موريس لومبار وغيرها.

نورد هذه الأمثلة على توجهات في الكتابة التاريخية بمنظور تركيبي، كان هدفها تقديم سرديات تاريخية كبرى تطمح إلى الوصول إلى إجابات شاملة عن إشكاليات كانت تعاش كأسئلة مؤرقة في مراحل معينة من الحداثة والمعاصرة العربية، وفي طليعتها إشكالية الدولة/ الأمة، وهل من جذور لها في التاريخ العربي.

لا يطمح هذا التقديم إلى مناقشة هذه الأفكار والتوجهات، علمًا أن الورقة الخلفية للمؤتمر كانت تتوقع مساهمات من هذا القبيل (التاريخ التركيبي)، أو مساهمات نقدية لما أنتجه المؤرخون العرب المعاصرون في هذا المجال، ولكنها كانت قليلة ونادرة.

هذا في حين ورد وافر من مساهمات الكتابة في التواريخ الوطنية أو المختصة في قطر عربي واحد، بل إن التاريخ التركيبي أو التوليفي أو الشامل للأقاليم الواسعة، كالجزيرة العربية أو بلاد الشام أو وادي النيل أو المغرب الكبير (وكمحاولة عبد الله العروي في تاريخ المغرب)، غاب، وغابت أيضًا مقاربة ما أُنتج حولها عرضًا أو نقاشًا أو نقدًا؛ إنها ظاهرة تستحق التوقّف وإن لم تخضع لاستطلاع عيني حتى الآن.

كان من الطبيعي في مرحلة نشأة الدول الوطنية وتشكّل هياكلها ومؤسساتها الحديثة أن تنكبَّ نخبها، ومن بينهم مؤرخوها، على دراسة ما سمّي الجذور أو العوامل أو المقومات، أكان من موقع البحث عن مسوّغات الشرعية والمشروعية في التاريخ، أم من موقع التشكيك في هذه المشروعية تحت عنوان «التجزئة الاستعمارية»، وكما بدا ذلك بصورة أبرز في المشرق العربي؛ وإذ غلب الهم السياسي، ومعه الأيديولوجي، على الهم المعرفي في كثير من الأعمال والكتابات، يلاحظ النقّاد والمتفحصون لهذا الإنتاج ظاهرة الخلط بين الذاكرة والتاريخ، وظاهرة الإسقاط الزمني، وظاهرة اندماج التصوّر بالواقع، وكلها ظواهر شهدها وتشهدها الإستوغرافيا العربية بدرجات متفاوتة. لكن أخطر ما يمكن أن ينتج من ذلك هو الشطط أو الانحراف أو سوء استخدام المعلومة أو توظيفها أو السكوت عليها أو طمسها أو نبذها، وكلها «أمراض» مهدِّدة للمعرفة التاريخية.

في هذا الإطار من الإشكال المعرفي، أو الأزمة المعرفية، تبرز الكتابة التاريخية النقدية المتسلحة بتعدد الأدوات المعرفية والمنهجية علاجًا، أو محاولة علاج عبر الكشف والفحص. وقد حظي المؤتمر بأوراق كان لها هذه الميزة: ميزة التأريخ للهامشي والمطموس والجزئي، والدعوة إلى ممارسته بجرأة وفي حقول أوسع وأدق في الوقت نفسه.

أخيرًا، كان لمكانة التأريخ للعلم وللتفكير العلمي في الحضارة العربية موقع، في مباحث المؤتمر وإن كان ينبغي أن يكون لهذا الموقع أولوية، أو أن يكون له مؤتمر مستقل متخصص، وهو الأمر الأصلح، لكن ما شغلنا معرفيًا هو سؤال الانقطاعات في مسارات التفكير العلمي في الحضارة العربية - الإسلامية وسؤال التأريخ لهذه الانقطاعات، متى؟ وكيف؟ وفي أي سياقٍ كان هذا الانقطاع أو ذاك؟ كيف نؤرخ للحظة القطيعة مثلًا بين نهضة أوروبية وانكفاء عربي - إسلامي؟ لا شك في أن اللحظة لا تقاس بأعوام ولا حتى بقرن من الزمان، بل بتوجهين أو بوجهتي سير بالتفكير والعقلية والذهنية والثقافة عمومًا عند منعطف زمني، ولهذا خصصنا لهذا السؤال ورقةً ومحاضرة ختامية، نرجو أن تكون الختام الطيب لهذا اللقاء.

استخدام الوثائق في كتابة التاريخ العربي

خالد زيادة

ليس استخدام الوثائق في الكتابة التاريخية بالأمر الجديد.

منذ نهاية القرن التاسع، دعت المدرسة التاريخية الوضعية إلى اعتماد الوثائق في الكتابة التاريخية. والمؤرخ يلجأ عادة، لتعزيز رأي أو موقف إلى وثيقة أو مجموعة من الوثائق، إذا وجِدت. إلا أن ما نسميه وثيقة يُطلَق على مجموعة واسعة من المدونات تبدأ بالنقوش الحجرية ولا تتوقف عند المراسلات والاتفاقات والبيانات. وفي العادة، توحي الوثيقة بالثقة والصدقية، أو أنها تُستخدم لإضفاء الصدقية وتأكيد وقائع.

غير أن ذلك كله لا يحجب طريقة عمل المؤرخ في إعلاء شأن الوثيقة التي يستخدمها أو في خفض قيمتها، ولا يحجب طريقة استخدامها وتفسيرها وتأويلها؛ فبين الوثيقة وكتابة التاريخ مسافة ربما تكون متفاوتة طولًا، لأن كتابة التاريخ تصدر عن آراء مسبقة أو عن فرضيات موضوعة علانية أو مستترة. والأهم من ذلك أنها تصدر عن فكرة مسيطرة في فترات محددة، أو مجموعة من الأفكار السائدة والمؤثرات الثقافية أو المدرسية.

إذا توقفنا عند هذه النقطة، نجد أن الكتابة العربية الحديثة إنما هي صدى لفكرة العروبة التي برزت بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي الوقت الذي عُرفت فيه أعمال المستشرقين الذين أفاضوا في الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية، أمثال سيديو وغوستاف لوبون وكارل بروكلمان، وأُسست فيه الدول الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى.

خدمت أعمال علماء الآثار الذين انكب اهتمامهم على آثار الفراعنة والبابليين والفينيقيين في دعم الأيديولوجيا الوطنية في مصر أو العراق أو لبنان. وفي هذا السياق، استُخدم ما يمكن أن نسميه وثائق أو مدونات أو آثارًا لدعم فكرة لبنان الفينيقي أو مصر الفرعونية، ولو لأمد قصير.

إلا أن الفكرة العربية، في المناخات التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين، استحوذت على جهد المؤرخين في المشرق، أمثال صالح العلي وعبد العزيز الدوري وساطع الحصري وقسطنطين زريق... وغيرهم. فالفكرة، أو الفرضية السابقة للجهد العلمي، وتأثير أوروبا الفكري كان لهما أن يفرضا كتابة تاريخية مؤسسة على الأيديولوجيا القومية.

لا يتعلّق الأمر بكتابة تاريخ العرب والدولة العربية فحسب، بل يتعلق أيضًا بكتابة تاريخ تركيا ما بعد العثمانية، وإيران القاجارية والبهلوية، وكذلك مصر التي عرفت تجربة مبكرة في مطلع القرن التاسع عشر في بناء الدولة وتجاربها، من ثورة عرابي إلى ثورة 1919، فنشأت فيها مدرسة تاريخية تقتصر على كتابة تاريخ مصر، مطعَّمة بأسطورة الدولة الفرعونية التي أُسست قبل آلاف السنين.

لا ينفي ذلك كله جهدًا مبكرًا التفت إلى أهمية الوثائق، ونذكر في هذا المجال أسد رستم مثالًا ربما يكون فريدًا، وهو المشغول بتاريخ إنطاكية ولبنان وبيزنطية؛ إذ إنه اجتهد في البحث عن المخطوطات، أي الوثائق، ونشر في عمل مميز الوثائق المتعلقة بتاريخ سورية في عهد محمد علي باشا. وأدرك أن الوثائق أو المخطوطات ليست أوراقًا منفصلة وإنما هي سلسلة متصلة ووحدة قائمة بذاتها حين تتعلّق بجهة ما، دولة أكانت أم مؤسسة أم سلطة سياسية أو دينية، أو غير ذلك.

إن ما نطلق عليه اسم العمل الوثائقي لا يتعلق بوثيقة مفردة أو مجموعة من الوثائق المتعلّقة بواقعة محدودة، والتي يمكن استخدام معطياتها لتأكيد فرضية أو تأييد فكرة، بل إن ما نعنيه بالوثائق هو الوثائق التي تتصف بالتكرار عبر مراحل زمنية طويلة، مثل الوثائق الحكومية والدبلوماسية والقنصلية والكنسية والمحاكم الشرعية والأوقاف أو الأحباس والدفاتر التجارية والحزبية، والتي يمتد زمنها عشرات السنين أو حتى مئات السنين.

جرى التنبه منذ بضعة عقود إلى هذه الوثائق المدونة في سجلات أو دفاتر، لما تحتويه من معطيات يمكنها أن تُعَزِّز بالمعلومات والأرقام. وقد نَشر المؤرخ اللبناني عادل إسماعيل في سبعينيات القرن الماضي الوثائق القنصلية الفرنسية المتعلّقة بلبنان. وقدم بذلك مادة غزيرة لم تُستخدم حتى الآن إلّا على نطاق ضيق، كاستخدام بعض المعطيات لتأكيد وقائع محددة. وعُرفت الوثائق المتعلّقة بالمحاكم الشرعية أيضًا واستُخدمت على نطاق أوسع لجهة المعطيات الغزيرة التي تتضمنها، ومثال على ذلك دراسة الفرنسي أندريه ريمون بشأن التجار والحرفيين في مصر في نهاية القرن الثامن عشر، وهي دراسة مؤسسة على وثائق المحاكم الشرعية حصرًا، ودراسة خالد فهمي عن جيش محمد علي وتأسيس الدولة المبنية على الوثائق المتعلّقة بالدولة المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

لكن هذه الوثائق ما زالت تحتاج إلى فهرسة وترقيم وضبط. وقد اشتغل عدنان البخيت على جمع تراث المحاكم الشرعية في الأردن وفلسطين. واشتغل يابانيون وفرنسيون على فهرسة سجلات محاكم دمشق. وثمة جهد يُبذل لفهرسة وثائق حلب وطرابلس ونابلس. إن فهرسة هذه السجلات ووضعها موضع الاستخدام العلمي أمران لا بد منهما، ذلك أن صعوبة استخدام هذه الوثائق يصرف طلاب التاريخ، فضلًا عن أساتذته، عن الاستفادة منها.

إن الوثائق تُبدل بصورة جذرية فهمَ التاريخ وكتابته، فلا يعود التاريخ مستندًا إلى الأخبار التي دوَّنها الإخباريون أو أصحاب التراجم، وإنما تستند إلى تراكم المعطيات التي تنقل التاريخ من سرد للوقائع والأخبار إلى مواجهة مع صفحات متحركة ومتطورة تتضافر فيها مجموعة من المعطيات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، فضلًا عن دور الدين وحركاته في تفسير علاقات السلطة بالفئات المجتمعية، إلى تطور الأسعار والغلاء وحركات العامة والثورات، ثم الانتقال من المؤسسات التقليدية إلى المؤسسات الحديثة.

كل ذلك يحتاج إلى تغيير في فهمنا الكتابة التاريخية والانتقال من التاريخ الخطي إلى التاريخ الدينامي، ومن اعتبار التاريخ ميدانًا قائمًا بحد ذاته إلى التاريخ المنفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تأسيس مدرسة تاريخية عربية جديدة.

إن سجلات المحاكم الشرعية تشكّل أنموذجًا، لما تحتويه من وثائق تشهد على أوجه الحياة اليومية في المدن خاصة. وتنبع أهمية هذه الوثائق من أنها ترجع في بعض العواصم إلى بدايات الحكم العثماني في مطلع القرن السادس عشر، وتشير إلى اكتشاف سجلات للمحاكم الشرعية التي ترجع إلى الفترة المملوكية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. والمقارنة تُظهر تماثلًا في بنية الوثائق، الأمر الذي يتيح مراقبة التواصل بين المراحل والعصور التاريخية.

إضافة إلى فهرسة السجلات ووضعها موضع الاستخدام للباحثين، لا بد من أن نسجل نقاطًا منهجية في طريقة استخدام الوثائق الشرعية. وجميع أنواع الوثائق الصادرة عن هيئات أو سلطات تمنح هذه الوثائق مشروعيتها وإمكانية استخدامها.

تشكّل كلُّ مجموعة من الوثائق وحدة قائمة بذاتها، صادرة عن سلطة لها تقاليدها ومصطلحاتها ومصالحها. كما أن لدى هذه السلطة حدودًا تتوقف عندها، أو هي على تماس مع سلطات أعلى منها أو موازية لها. ومع ذلك، فإنها تشكّل وحدة مرجعية تتكامل معطياتها. بهذا المعنى، تشكّل الوثائق خطابًا يعكس حدود السلطة والاختصاص والمجال الذي تشمله.

من الممكن استخدام الوثائق مصدرًا لمعلومات ومعطيات مفردة، وهذا ما يجري عادة، إلا أن الوثائق ليست صامتة أو محايدة. وبما أنها صادرة عن سلطة ذات مشروعية، فلا بد من وضعها موضع التحليل النقدي.

إن الوثائق، على أنواعها المختلفة، الشرعية منها والحكومية والقنصلية والتجارية، تضع المؤرخ على تماس مع العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والإحصائية. ولا شك في أن مدرسة الحوليات الفرنسية تقدم مرجعًا فكريًا وتطبيقيًا لتاريخ يتأسس على الوثائق. إلا أنني هنا، وفي مجال اشتغالي على وثائق محكمة طرابلس الشرعية، يمكنني أن أعرض بعض الأفكار بشأن استخدام الوثائق والإمكانات المنهجية الغزيرة التي يمكن أن نقدمها.

إن العمل الوثائقي يفترض أوليات لا بد منها؛ فالوثائق تحتاج قبل استخدامها إلى إعادة نظر مهما تكن جودة حالها. ولا بد من إعادة ترتيبها وتصنيفها وفهرستها حتى يسهل استخدامها. وسنحاول أن نقدم هنا بعض نتائج العمل الوثائقي حول

نوع محدد من الوثائق. فسجلات المحكمة الشرعية تمثّل نوعًا مهمًا من الوثائق التي يمكن أن تشكل ميدان عمل بالنسبة إلى المؤرخ وعالِم الاجتماع على حد سواء. والمعطيات التي تشتمل عليها تحتاج إلى جهد دؤوب حتى تصبح صالحة لاستخدام الباحث. وضمن التصنيف السابق، يمكن أن نضع هذه السجلات مع الوثائق ذات الطابع الرسمي ما دامت صادرة عن هيئة المحكمة الشرعية، إضافة إلى أنها تضم فرمانات ومراسيم صادرة عن السلاطين والولاة.

هذه الوثائق موجودة ضمن سجلات، يشمل كلٌّ واحد منها وثائق عام واحد أو عامين أو أكثر قليلًا أو أقل قليلًا. ويراوح عدد صفحات السجل الواحد بين 150 و500 صفحة، ويدور في الأغلب حول 300 صفحة. وهناك ما يقرب من المئة سجل بين أولها، الذي يعود تاريخه إلى عام 1666، وآخرها الذي يعود تاريخه إلى مطلع القرن العشرين.

يمكن أن نعتبر كل سجل من السجلات وحدة قائمة بذاتها، حيث يتطلب العمل فيه القيام ببعض الخطوات التقنية في مجال التبويب والفهرسة:

أ- ترقيم الصفحات ترقيمًا جديدًا، خصوصًا إذا كانت بعض صفحات السجل مفقودة، أو إعادة إنشاء السجلات التي تبعثرت أوراقها.

ب- ترقيم القضايا بشكل متسلسل، وكذلك ترقيمها تبعًا لكل صفحة من صفحات السجل.

ج- إعداد جدول بجميع القضايا من خلال عناوين تختصر محتويات كل قضية. ويكون هذا الجدول مرقمًا وفق أرقام الصفحات وأرقام القضايا بحسب ورودها في السجل.

د- إعداد جداول مستقلة بأنواع القضايا: بيع، إيجار، فرمان، إقرار، وظائف، أوقاف، التزامات ...إلخ.

هـ- تصنيف القضايا تبعًا للغة: العربية والتركية.

بهذه الطريقة نكون قد قمنا بالإعداد الضروري لكل سجل على حدة حتى يتمكن الباحث من استخدامه. وهذا العمل يقود في النتيجة إلى وضع فهارس

وجداول عامة تشمل جميع السجلات، بحيث نتمكن من فهرسة جميع قضايا الوقف أو الالتزامات أو الفرمانات ...إلخ.

إن عملية التصنيف والفهرسة لا تتوقف عند هذه الحدود الشكلية، وإنما تذهب إلى محتويات القضايا ذاتها. ومن هنا يكون لزامًا أن تصنّف جميع المعلومات التي تشتمل عليها القضايا، مبتدئين بكل سجل على حدة، عبر المراحل التالية:

أ- تُصنّف المعلومات الواردة جميعها في كل قضية من القضايا، وتُفرد على حدة في مرحلة أولى بحيث يُستخرج كل ما يمكن أن يكون مفيدًا للباحث.

ب- تُصنَّف المعلومات المستخرَجة من القضايا في جداول خاصة بكل سجل، وهذه الجداول تشمل: الأماكن، المعالم، العائلات، الوظائف، المناصب، الحرف، المواد.

ج- إعداد جداول بالموضوعات المستخرَجة، تشمل جميع السجلات بعد فهرسة كل سجل على حدة.

هذا من حيث تأهيل الوثائق أمام الباحث حتى يسهل استخدامها، أما العمل على الوثائق كمصدر لبحوث ودراسات، فلا بد من أن يأخذ بالاعتبار الخطوات المنهجية التالية:

- يمكن أن نأخذ نوعًا معينًا من الموضوعات: الحرف، الأوقاف... وملاحقة القضايا المتعلّقة بها عبر السجلات.

- إنشاء موضوع أو فرضية ومتابعتها من خلال المعطيات الوثائقية.

- دراسة مرحلة تاريخية محددة.

- إعادة دراسة بعض الظواهر الحاضرة في ضوء أصولها التاريخية الوثائقية.

- تركيب ظاهرة من الظواهر في مرحلة سابقة.

لا بد أن مراحل العمل المذكورة مسبوقة كلها بقراءة النصوص في ضوء الشروط التالية: تدقيق النصوص من الناحية اللغوية؛ ربط النص بالجهة التي صدر عنها وتحليله في ضوء ذلك؛ مقارنة المعطيات والمعلومات بمعطيات مماثلة في مصادر أخرى.

بما أن مدة زمنية طويلة تفصلنا عن أوقات تدوين الوثائق، فإن أول ما يواجهنا هو المسألة المتعلّقة بالمصطلحات والمفردات؛ فثمة مفردات ما زالت مستخدَمة مع جهل أصولها، ومفردات تبدلت دلالاتها عبر الزمن، فضلًا عن تلك التي ما عادت مستخدَمة. وفي هذا المجال، لا بد من معرفة الأصل اللغوي والتاريخي للمصطلح ودلالته في زمن استخدامه، ثم الفروق التي تطرأ عليه عند انتقاله من إقليم إلى آخر.

إننا نجد في الوثائق الشرعية مفردات ذات أصول عربية وفارسية وتركية، وكثير من المصطلحات التي تعبّر عن أوجه الحياة يرجع إلى أصول عسكرية أو حرفية، نسبة إلى أصناف المهن وإلى الطرق الصوفية. تُضاف إلى ذلك الأسس القانونية والفقهية التي تشكل العمود الفقري في بناء الوثيقة الصادرة عن المحاكم الشرعية، ولا بد أن تُفهم الوثائق في ضوء النظام الاجتماعي السائد في زمن تدوينها.

إن الوثائق الشرعية، علاوة على أصناف أخرى من الوثائق الممتدة عبر الزمن، تسمح لنا بالتعرف إلى الأصول التقليدية لمجتمعاتنا، والفرضية هي أن مجتمعاتنا الراهنة، بمؤسساتها والقوى الفاعلة المنتظمة في أحزاب ونقابات وجمعيات، ترتبط بأصول تقليدية ترجع إلى ما قبل تأسيس الدولة الحديثة وفصل السلطات. وتتيح لنا الدراسات الوثائقية معرفة مقدار استمرارية الماضي في الحاضر. وكما نستقرئ الراهن في ضوء الحاضر من خلال المؤسسات والمناصب والوظائف، يمكننا أن نراقب القيم الاجتماعية ومراكز النفوذ والوجاهة، وتحديد معاني الجماعة والملّة والطائفة، القائمة في مجتمعاتنا والسابقة للمفاهيم التي نشرتها الحداثة الأوروبية.

بغضّ النظر عن الدعوات إلى السلطة أو الدولة الدينية، فإن الوثائق الشرعية تبين لنا الانفصال بين وظيفة الحاكم الشرعي، أي القاضي، ووظيفة حاكم السياسة، أي الوالي. وهذا الانفصال نجده أيضًا في الوثائق المملوكية، بل في الآداب المملوكية لدى العمري والقلقشندي والمقريزي والسبكي. والمفارقة أن أيديولوجية الحركات الإسلامية المعاصرة هي أيديولوجيا حديثة لا تمت بصلة إلى تقاليد الحكم والسلطة كما تعبّر عنها السجلات الشرعية.

تشكل وثائق المحاكم الشرعية فضاءً متكاملًا تعوض النقص الفادح في المراجع والمصادر العربية الخاصة بالحقبة العثمانية الممتدة على أربعة قرون، والتي ما زالت آثارها القانونية والاجتماعية والثقافية مقيمة بشكل مستتر في مجتمعاتنا.

انطلاقًا من اعتبار الوثائق الشرعية وحدة متكاملة وخطابًا متواصلًا، فإنها تتيح المجال لدراسات تدور حول نظام الالتزام في الأرياف، ودور العلماء في المجتمعات المحلية، ونظام الحرف المهنية وأوضاع الجماعات الدينية، وأنظمة الملكية، والأسعار والتوزع العائلي، إلى آخر ذلك من موضوعات.

ما نستخلصه هو أن كتابة تاريخية معاصرة لا يمكن أن تحدث من دون العودة إلى الوثائق والاستناد إليها واعتبارها مصدرًا رئيسًا في كل كتابة تاريخية، اعتمادًا على منهجيات علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وتقنياتها، من أجل تجاوز الكتابة التاريخية المؤسسة على فرضيات أيديولوجية؛ فالتداخل بين كتابة التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية أصبح واقعًا لا يمكن تجاوزه، علمًا بأن كل علم إنما يتطور من خارجه، ومن التحديات التي تفرضها عليه الأسئلة الآتية من خارج الاختصاص الضيق.

22-24 نيسان/ أبريل 2016

القسم الأول

كتابة التاريخ العربي حقلًا وتحقيبًا ومنظورًا

الفصل الأول

نحو مقاربة منهجية لدراسة التاريخ العربي من منظور التاريخ العالمي مسألة النظر إلى الثقافات الأخرى

أحمد الشبول

مقدمة

يطرح هذا البحث قضايا منهجية في دراسة التاريخ العربي، وفي تصوّره وتصويره من منظور عالمي شامل عن طريق مناقشة مسألتين أعتبرهما على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى المؤرخ والمفكّر العربي المعاصر. **المسألة الأولى**: كيف وإلى أي مدى يمكننا أن نستفيد من منهجيات بعض كبار المؤرخين والمفكّرين العرب الكلاسيكيين في نظرتهم إلى التاريخ العربي والتاريخ العام، وإلى الأمم والحضارات والثقافات الأخرى؟ **والمسألة الثانية**: كيف وإلى أي مدى يمكننا أن نستفيد من مقاربات بعض المؤرّخين الغربيين المعاصرين ومنهجياتهم؟

في ما يخصّ المسألة الأولى، سأركّز على مناهج ونظرات عدد من المؤرخين والمفكرين العرب (بين القرنين التاسع والرابع عشر)، ممن اهتموا بالتاريخ العالمي في عصرهم، وبمسألة «انتقال المعارف وتقدّمها»، وبواقع التنوّع والتعددية في سياق التاريخ العربي الإسلامي، مع تركيز على المسعودي وابن خلدون. وفي ما يخصّ المسألة الثانية، سأناقش إشكالية اهتمام عدد من المؤرخين الغربيين بالتاريخ العالمي، ومدى نظرتهم إلى مكانة الحضارة العربية

الإسلامية في سياق تاريخ الحضارات الإنسانية، مع التركيز على فرنان بروديل ووليام ماكنيل.

من المهم أن نميّز بين أنواع من «التاريخ العالمي، وكذلك مستويات مختلفة مما يسمّى 'التاريخ الشامل'»[1]. هناك ما يُسمّى «تاريخ العالم»، أو «التاريخ العام»، بمعناه القديم، والنوع هذا يعتمد على سرد الحوادث بحسب تسلسل زمني، من منطلق ديني تقليدي. أشير إلى أنموذجين من هذا النوع: أنموذج «التاريخ المسكوني» (ecumenical) من زاوية نظر الكنيسة المسيحية الجامعة، وهو لا يخلو من السجال الأيديولوجي، وأنموذج «تاريخ الرسل والملوك» من زاوية نظر إسلامية. يمكن أن نلمح في هذا النوع من التاريخ استراتيجيا قريبة من طريقة «صَيد الفِيَلة»؛ حيث يبدأ المؤرّخ التقليدي بنظرة تبدو واسعة وبعيدة في الماضي، متأثرة بنظرة «سفر التكوين»، مع إعطاء الأمم - أو بالأحرى الدول - الأخرى نصيبًا من الاهتمام، إلا أن تلك النظرة تضيق عند الوصول إلى بداية الديانة الجديدة (المسيحية أو الإسلام، مثلًا). من أهم أمثلة الأنموذج الأول يوسيبيوس، أسقف قيسارية (أوائل القرن الرابع)، الذي وضع كتاب *Pantodape historia* باليونانية - وهو يسمّيه **التاريخ الشامل** بحسب نظرة ذلك العصر، بما فيه *Chronographia* (التاريخ على السنين). وهناك أيضًا هوروشيوس (أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس)، مؤلف كتاب *Historiarum Adversum Paganos* (التاريخ ردًّا على الوثنيين) باللاتينية، وهو تلميذ القدّيس أُوغسطين، وثيوفانس البيزنطي (القرن الثامن وأوائل التاسع)، ونسج آخرون على ذلك المنوال في التراث المسيحي في العصور الوسطى. وأهم أمثلة الأنموذج الثاني، في السياق العربي الإسلامي، ابن جرير الطبري (224-310 هـ/ 839-923م) ومن نسج على منواله، وصولًا إلى ابن الأثير (550-630هـ/ 1160-1233م) وابن كثير، صاحب **البداية والنهاية** (701-774هـ/ 1300-1373م)، وهو تلميذ ابن تيميّة. وقد وسّع ابن كثير مفهوم التاريخ زمنيًا ليشمل «نهاية العالم».

(1) من أهم الدراسات المنهجية العربية الجديدة في هذا المجال، كتاب: وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

هناك نوع آخر من «التاريخ العام الشامل» يمكن أن نسميّه «تاريخًا عالميًا» منفتحًا، يهتم بالراهن كما يهتم بالماضي، من منظور دنيوي نسبيًا. يتميّز هذا النوع بسعة الأفق، وبالاهتمام بأخبار بلدان ومعتقدات وعادات شعوب أخرى في عصر المؤلف، إلى جانب اهتمامه المركزي بتاريخ أمته وحضارتها. ويستفيد هذا النوع من التاريخ من معرفة المؤرخ بعلوم عصره ومعارفه، وتجربته الحياتية وصلاته بنماذج عديدة من الناس، كما يستفيد بشكل خاص من تجربة المؤلف بالرحلة (والاغتراب) إلى حد كبير، ولا نجد إلا أمثلة قليلة جدًا لهذا النوع قبل العصور الحديثة. ولعل أهم أمثلة هذا النوع: تواريخ (إستوريا :Historiae) هيرودوتس اليوناني (القرن الخامس قبل الميلاد). وفي السياق العربي الإسلامي، تواريخ المسعودي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي). ولا شك في أن تاريخ ابن خلدون، خصوصًا مقدمته الشهيرة، يعكس هذه النظرة المنفتحة، ويصل بها الى مستوى فلسفة التاريخ، ومنظور ما نسميه اليوم علم الاجتماع.

يمكن أن نسأل: إلى أي حد يمكننا أن نجد بعض ملامح هذا النوع المنفتح من «تاريخ العالم» في أعمال مؤرّخين غربيين علمانيين معاصرين؟ ربما تبدو مقاربات بعض هؤلاء المؤرّخين عالمية منفتحة، لكنها في الغالب مرتبطة بمركزية أوروبية أو غربية. وغايتها – في معظم الحالات – الوصول إلى بداية صعود الأمة أو الثقافة التي ينتمي اليها المؤلّف: مثل تشكّل «هوّية أوروبية» في التاريخ، كما نجد عند ج. م. روبرتس البريطاني، أو إلى «صعود الغرب»، بتعبير ماكنيل الكندي الأميركي[2]. ومن الواضح أن ماكنيل يردّ هنا على أطروحة الفيلسوف الألماني أوزفالد شبنغلر القديمة في شأن «أفول الغرب»، وكان هذا الأخير قد رفض نظرة المركزية الأوروبية[3].

هناك ما يمكن أن نسمّيه التاريخ في إطار تداعيات العولمة الحديثة، ولا سيما الهيمنة الاقتصادية والاستراتيجية والثقافية الأميركية والأوروبية. يتّخذ هذا النوع

---

(2) J. M. Roberts, *The Penguin History of the World* (New York: Penguin Books, 1990), and William H. McNeil, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1963; New Revised edition 1991).

(3) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, English translation: *The Decline of the West: Perspectives of World History* (New York: Windham Press, 1923).

من التاريخ اتجاهات عدة، وهنا يمكن أن نتعرّف بثورة خاصة إلى اتجاهين رئيسين: اتجاه يدرس تاريخ العالم من منطلق «هيمنة المركز»، واتجاه معاكس ينطلق من موقع نقدي معارض لتلك الهيمنة المركزية، ويسعى لكشف التداعيات السلبية للعولمة على «الأطراف» المهيمن عليها[4]. وهناك أيضًا نمطان متعارضان آخران للخطاب العالمي في سياق العولمة: أحدهما يركّز على «صراع الحضارات» من زاوية نظر الهيمنة الغربية بزعامة الولايات المتحدة، ومن منطلق اليمين الليبرالي الأميركي. أشهر مثال لهذا النمط هو مشروع صامويل هنتنغتون، الذي يكتب بمنهجية «العلوم السياسية»، مع أنه متأثّر بالنظرة الاستشراقية، خصوصًا نظرة برنارد لويس. ويركّز النمط الثاني على ما يسمّى، من باب التهذيب، «حوار الحضارات». وهذا النمط الأخير ربما يتكشّف غالبًا عمّا يمكن أن نسمّيه في النهاية «منولوغات متوازية»، أو «حوار الطرشان»، وهو ينطلق من نظرة سِجالية في الغالب، أكان من منطلق «دراسة الأديان» أم من منطلق إعلامي.

لكن، هل هناك سبيل إلى اتجاه آخر، أو مقاربة متوازنة، في تصوير تاريخ العالم المعاصر في ظل غياب التوازن العولمي؟ يبقى هذا السؤال مفتوحًا إلى حد بعيد. على أن هنالك اليوم نماذج تسعى لدراسة التاريخ - خصوصًا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي - من مركزيات تختلف عن المركزية الأوروبية أو الأميركية - وهي مركزيّات تتخذ من البحر المتوسط، أو المحيط الهندي أو آسيا، إطارًا لنظرة عالمية مختلفة للتاريخ[5].

---

(4) ناقشتُ بعض إشكاليات العولمة في دراستي بالإنكليزية عن «الإسلام والعولمة من منظور العالم العربي». انظر: Ahmad Shboul, «Islam and Globalisation: Arab World Perspectives,» in: *Islamic Perspectives on the New Millennium*, Virginia Hooker & Amin Saikal (eds.) (Singapore: [n. pb.], 2004).

ناقش مايكل غايير وشارل برايت هذه المسألة في بحث بعنوان «التاريخ العالمي في عصر العولمة». انظر: Michael Geyer and Charles Bright, «World History in a Global Age,» *American Historical Review* (1995).

انظر أيضًا مجموعة مهمة من البحوث في كتاب التاريخ العالمي: الأيديولوجيات والبنى والهويات في: *World History: Ideologies, Structures and Identities*, Philip Pomper et al. (eds.) (New York: Blackwell, 1998).

(5) من أهم نماذج هذا التوجه، دراسات بروديل، وك. ن. شودري، وجانيت أبو لُغد، انظر قائمة المراجع في نهاية هذه الورقة.

هنا يبرز تساؤل آخر: هل كتابة التاريخ في عصر العولمة، خصوصًا تاريخ الثقافات والأفكار، نوع من الصراع أو نوع من الحوار، أم أن في الإمكان أن تتحوّل إلى مستوى آخر يجمع بين هاتين الناحيتين؟ الإجابة لن تكون بسيطة؛ ومن المفيد أن نتذكّر هنا أهمية معرفة الجذور التاريخية للصراع بين الثقافات، وهل تساعدنا هذه المعرفة على تحويل الصراع نحو إمكانية الحوار، وأن ندرك أيضًا، كما أدرك كلٌّ من أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد، أن العلاقات بين الثقافات المتعاصرة، وكذلك بين القوى المتنافسة، ولا سيما في العصر الحديث، نادرًا ما تكون متكافئة، وهذا يعني أن ما يُسمّى «حوار الثقافات» أو «حوار الأديان» يصعب أن يكون حوارًا متوازنًا في الحقيقة[6].

عند الحديث عمّا يمكن أن نسمّيه أنموذج «التاريخ العالمي» بمعنى شامل، نحتاج إلى التمييز بين الشمول بمعناه القديم، كما فهمه يوسيبيوس في عصره مثلًا، ومفهوم بروديل للشمول في عصرنا. كما أننا نحتاج إلى الاعتراف، موضوعيًا، بأن بيئة المؤرخ وتجربته الحياتية لا بدّ أن تؤثّرا في تكوين نظرته، حتى لو سعى لكتابة التاريخ العالمي بأوسع معانيه، وربما تتجلّى في هذا النوع من «التاريخ العالمي»، على نحو أو آخر، نظرة «إنسانية» كونية حقيقية. ويمكن أيضًا أن نصفها أحيانًا بأنها نظرة «دنيوية» أو «علمانية» إلى حدٍ ما، حتى لو كان من يمارسها من «المؤمنين»، أو ممن يدركون أهمية الدين في التاريخ. في هذا النوع من التاريخ العالمي، يهتم المؤرخ بالثقافات الأخرى من منطلق السعي إلى المعرفة، مع بعض الاهتمام بالمنظور المقارن. نجد هذا لدى عدد قليل من المؤرّخين العرب المسلمين في الماضي، ونجد محاولات معروفة في العصور الحديثة لدى عدد من المؤرخين، أغلبهم ممن يكتبون بلغات غربية. تتجلّى في هذه النماذج الحديثة أهمية العوامل السياسية والاستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية الحافزة والمشجّعة، والدوافع الثقافية والفكرية، ويتصدّى بعضها لمسألة سياسات الهوية، وإشكالية العلاقة بين «المعرفة» و«هيمنة السلطة - القوة»[7].

---

(6) انظر: Edward Said, «Interview with Gauri Viswanathan in 1996,» in: Edward W. Said, *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said* (New York: Vintage, 2004), p. 271.

(7) وهي قضايا تناولها المساهمون: *World History: Ideologies, Structures and Identities.* وانظر أيضًا: كوثراني، ص 219-230.

من المهم أيضًا أن نعي الفرق بين كتابة التاريخ العالمي من زوايا نظر ومنطلقات مختلفة: مثل منظور تاريخ العلاقات الدولية، أو تاريخ الدبلوماسية والحروب، ومنطلق مركزية «العولمة» بمعناها السائد المرتبط بالهيمنة السياسة والاستراتيجية والاقتصادية، والمنظور الفكري «الكوني» (أو الكوزموبوليتي) غير المرتبط بمركزية معيّنة، ومنظور تاريخ «الحضارات العالمية»، وتاريخ المجتمعات، والأفكار والمعارف، والتقنيات ووسائل الإنتاج والمحصولات الزراعية والأشياء المصنوعة وانتقالها عبر الزمان والمكان. كما يجب أن نعي صعوبة - وربما استحالة - «الموضوعية» التامة، أو «التجرّد»، في كتابة التاريخ. لكن هذا لا يعني عدم سعي المؤرّخ للحرص على النزاهة والإنصاف في البحث، ومحاولة تصوير قضايا الماضي والحاضر، والعلاقة الجدلية بين الراهن والماضي.

أولًا: الكتابة التاريخية نوع من التصوير التمثيلي

هل كتابة التاريخ سيطرة أم تصوير؟ أم أنها تصويرٍ محفوف بتداعيات السيطرة؟ الفيلسوف أرسطو اعتبر فنون الكتابة وسائلَ تمثيلية تصويرية، شأنها شأن فنون الرسم والموسيقى والمسرح. ورأى أن الإنسان - ذلك الكائن «المدني أو السياسي بطبعه» (homo politicos) - هو أيضًا «كائن تمثيلي»، أو مصوِّر، أو حاكٍ (homo symbolicus). فإذا قبِلنا أن الكتابة التاريخية نشاط تصويري، على نحوٍ ما، لأن المؤرّخ يصوّر بعض جوانب الواقع الإنساني - كما يتصوّرها - في حيّز مكاني وبُعد زماني، يمكننا أن نصف الكتابة التاريخية بأنها عمل فنّي معماري، بنائي، يعتمد على تقنية منهجية. من هنا، فإن المؤرخ الجاد يؤلّف أو يصوّر بُنية ذهنية فكرية عن الماضي، اعتمادًا على مهنيّته وخبرته ومصادره، وعلى نوعية الأسئلة التي يثيرها في بحوثه، ثم يقدّم هذه البنية الذهنية الفكرية إلى قرائه - ليتصوّروها بدورهم - أي لترتسم في خيالهم. كتابة التاريخ، إذًا، هي نوع من «الرسم بالكلمات». والمؤرخ يختلف عن الشاعر طبعًا، وإن كان يحتاج مثله إلى القدرة على التخيّل والتصوير. ومن هنا الحاجة إلى صور حسية بصرية توضيحية. هذه الكتابة، كأي عمل أدبي أو فني، تستدعي استجابة ذهنية من

المتلقي. لنتذكّر قول ابن خلدون: «إنّ الصُوَر الحسيّة أقرب إلى الارتسام في الخيال من المعاني المتعلّقة»[8].

لنتذكّرْ أيضًا أن المهتمين بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وبالنقد الأدبي - في سياق الفكر الغربي الحديث مثلًا، خاصة أولئك الذين يميلون إلى المنهج البنيوي - اقتنعوا باستحالة التفكير في المكان بمعزل عن الزمان، خصوصًا بعد الاطلاع على فلسفة إيمانويل كانط ونظريات ألبرت أينشتاين[9]. في ما يخص المنهج التاريخي، نستطيع أن نقول: يستحيل على المؤرخ الجاد أن يفكّر في الزمان بمعزل عن المكان الجغرافي والفضاء الاجتماعي. ولعل من المفيد أن نذكّر أنفسنا بحقيقة بديهية، وهي أن الزمان بُـنية معنوية ندركها بأذهاننا، ولا نراها بالعين ولا نلمسها، بينما المكان بُنية حسيّة مرئيّة ملموسة. فإذا كان التفاعل بين الزمان والمكان ضروريًا لفهم «المبنى» وإدراك معناه (في سياق الدراسات الأدبية مثلًا)، فإن العلاقة الحيوية الجدلية بين المكان والزمان هي مسألة جوهرية بالنسبة إلى المؤرخ، وإلى المشتغلين في سائر العلوم الاجتماعية؛ فالبحث التاريخي الجاد لا يستغني عن المعطيات الجغرافية، باعتبارها البيئة الطبيعية والإطار الملموس والمسرح المرئي، للنشاط الإنساني المتعدد الأوجه.

ثانيًا: نماذج عربية كلاسيكية من الاهتمام بالتاريخ العالمي

هل لدينا نماذج في التراث العربي الإسلامي لدراسة التاريخ من منظور عالمي واسع الأفق - زمنيًا ومكانيًا وموضوعيًا؟ الجواب، في نظري، نَـعَـم، إلى حدٍ ما. تأتي أهمية هذه النماذج من كونها لا تقتصر على الاهتمام بالتاريخ زمنيًا - أي من نقطة معيّنة في الماضي إلى عصر المؤرخ، بل يتّسع الاهتمام أفقيًا، أي جغرافيًا، كما يتّسع ثقافيًا، ليشمل تاريخ أمم وبلاد وأقاليم أخرى في عصور مختلفة، بما فيها عصر المؤرخ نفسه. أهم الأمثلة لهذا النوع، في نظري، مؤرخان

(8) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 7 ج (بولاق: المطبعة الأميرية، 1867)، ج 2، ص 14.

(9) انظر: John Carlos Rowe, «Structure,» in: *Critical Terms for Literary Study*, Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin (eds.), 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), p. 23.

مشهوران: أحدهما مشرقي، هو أبو الحسن المسعودي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وثانيهما مغربي، هو ابن خلدون (القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي). ولا شك في أن كلًا من المسعودي وابن خلدون، على اختلاف ما بينهما في المكان والزمان والأهمية الفكرية، تنبّه إلى إشكاليات منهجية مهمة تشغل المهتّمين بدراسة التاريخ وكتابته في عصرنا[10].

سأركز في هذا البحث على مسائل محددة، تتعلق بالمقاربة والتوجه العام والنظرة الشاملة لدى كلٍّ من المسعودي وابن خلدون، بوصفهما ممارسَين للكتابة التاريخية. يهمني هنا، بالدرجة الأولى، ما يمكن أن نستقيه من عباراتهما المنهجية، ومن «تصوير» كلٍ منهما لمقاصده وما يسعى لتحقيقه كمؤرخ، وليس مجرد المعلومات التاريخيةِ المهمة في مؤلفاتهما، على الرغم من قيمة تلك المعلومات. أحبّ أن أضيف هنا أن معرفتي بأهمية المسعودي تقوم على دراسة متأنية ومعايشة لكتابيه المعروفين، بينما تأتي معرفتي بمنهج ابن خلدون ونظراته من قراءاتي – التي ربما تبدو انطباعية – في كلٍ من المقدمة وكتاب العِبَـر وكتاب التعريف، إلى جانب الإلمام ببعض الدراساتِ الحديثة عنه.

من الواضح أن كلًا من المسعودي وابن خلدون اهتمّ بالتاريخ العالمي، وبالتاريخ الحضاري بمعناه العام الشامل (بالمعنى البروديلي للتاريخ الشامل: histoire totale): السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري. وكذلك اهتمّ كلٌّ منهما بأحوال العالم في عصره، وبمسألة بدايات المجتمعات الإنسانية وتنوّعها، وتبدّل أحوالها «في أزمان متطاولة وأحقاب متداولة»، بحسب تعبير ابن خلدون. واهتّم كلاهما – في هذا الإطار العالمي الواسع – ببدايات المعارف والعلوم وتقدّمها وانتقالها في التاريخ الإنساني، وازدهارها في سياق الحضارة العربية الإسلامية. وامتاز كلٌ منهما أيضًا بالربط المنهجي بين البيئة والحياة الاقتصادية والاجتماعية، أي بين المكان والزمان، بين الجغرافيا والتاريخ.

---

(10) هناك دراسات كثيرة معروفة بشأن أهمية ابن خلدون كمؤرّخ ورائد لعلم الاجتماع الإنساني، نذكر منها، بشكل خاص، أعمال محسن مهدي وإيف لاكوست وعزيز العظمة. وهناك دراسات أقل عن أهمية المسعودي كمؤرخ وجغرافي ورحّالة، أهمها دراسات كلٍّ من طريف الخالدي وأحمد الشبول. (انظر قائمة المراجع).

من هنا جاء اهتمامي بالمسعودي وابن خلدون مثالين مهمين في الدراسات التاريخية من منظور عالمي؛ إذ إن كلًا منهما يعطي - بطريقته الخاصة - اهتمامًا واضحًا لهذه العلاقة الجدلية بين الزمان التاريخي والمكان الجغرافي. من السهل أن نلمس لدى كلٍّ من المسعودي وابن خلدون تلك النظرة الشمولية للتاريخ، التي لا تقتصر على تاريخ الأنبياء والرسل والملوك والحروب، ولا تكتفي بسرد الحوادث المتتابعة. بل نجد أنهما يعكسان اهتمامًا جادًا بتاريخ المجتمع والنشاط الاقتصادي، وبتاريخ الثقافات وتقدم العلوم ومسيرة الأفكار. كما نجد لديهما اهتمامًا خاصًا بالتنوع في تاريخ المجتمعات، وباختلاف الآراء فيها، وبجدلية الاستمرار والتغيّر في التاريخ، وبربط الماضي بالحاضر الراهن في عصريهما، على نحو حيوي.

1- أهمية الوعي بالتنوّع والتعددية والاستجابة الفكرية لها

لعل من أهم المسائل التي تستحق اهتمام المؤرخ العربي اليوم مسألة الوعي بواقع التنوّع والتعددية في ماضي مجتمعات عالمنا العربي - مشرقِه ومغربِه - وحاضرها. ولا أقصد هنا واقع تعدُّد الدول والأعلام والرايات وأنظمة الحكم والولاءات المتباينة اليوم، فهذه مظاهر صارخة الحضور، وليس هذا مجال مناقشتها، بل ما أقصده هنا ببساطة هو وجود تراث تاريخي وواقع راهن، غنيّ بالتعدّدية الدينية والمذهبية واللغوية والاجتماعية والثقافية والفكرية، والتنوّع والتباين الاقتصادي والاجتماعي، على امتداد هذا العالم العربي الواسع. كما أن بعض مظاهر هذا التنوّع موجود، بصورة أو أخرى، في البلد الواحد. هذا التنوّع وتلك التعدّدية، بشتّى أشكالها، وبإيجابياتها وسلبياتها، ليست هي المشكلة. لعل المشكلة، كما أتصورها، هي في محاولة الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى يهتم المؤرّخ العربي المعاصر بهذه المستويات من التنوّع والتعدّدية في بحوثه ومنشوراته ومحاضراته وحواراته؟ وكيف يستفيد المؤرخ من النماذج العربية الإسلامية الكلاسيكية في هذا المجال، ومن النماذج الحديثة والمعاصرة، ومن منهجيّات الجغرافيا الإنسانية وعلم الاجتماع والدراسات الأدبية والجمالية؟

كان المسعودي وابن خلدون على وعي بمثل هذا التنوّع وتلك التعدّدية في البيئات التي عرفها كلٌّ منهما. وكذلك كان بعض المؤلفين غيرهما، ممن

كتبوا بالعربية، ولا سيما من الذين اعتنوا بالجغرافيا الإنسانية وبأحوال البلدان، واستفادوا من الرحلة والبحث الميداني، وكذلك أهل الفكر المهتمين بالعلوم العقلية، أو «علوم الأوائل»، والمسألة الجوهرية هنا هي مدى الاستجابة الفكرية للتعدّدية والتنوّع. يدخل في ذلك الوعيُ بالمكوّنات والأنماط الاجتماعية والعلاقات المتبادلة بينها (ثنائيات البداوة والحضارة، والأرياف والمدن، على سبيل المثال)؛ فمع أن تاريخ الخلفاء والسلاطين والملوك وتقلّب أحوال أهل السياسة، ظلّ يحتل حيّزًا كبيرًا لدى المسعودي، وبشكل أخص لدى ابن خلدون، فإننا نجد عنايتهما بطبقات ومظاهر اجتماعية وثقافية وفكرية وفنيّة متنوعة تتجاوز الانشغال بالنخبة الحاكمة وأعيان المجتمع. كما نجد هذا الوعي بالتنوع يمتد إلى العناية بمستويات اللغة واللهجات ضمن اللغة الواحدة، خصوصًا العربية؛ وبالأنواع الأدبية وتطورها، بما فيها الشعر والغناء الشعبي والأساطير. وسأشير أيضًا، في السياق العربي الإسلامي نفسه، إلى عدد من المؤلفين الآخرين بالعربية، ممن يتجلّى عندهم هذا التوجه، ولا سيما ابن النديم وصاعد الأندلسي والبيروني.

2- أهمية الرحلة والوعي بأهمية المكان بالنسبة إلى عمل المؤرخ

يدرك المشتغلون بالدراسات الأدبية والثقافية اليوم أثر الرحلة، والانتقال من موطن الكاتب إلى مواطن أخرى، في تشكيل وعيه واهتماماته الإنسانية، أكان شاعرًا أم روائيًا أم ناقدًا أدبيًا، أم مهتمًا بالدراسات الثقافية والعلوم الاجتماعية، خصوصًا في سياق الحداثة، وربما يعبّرون عنها بحالة أو مسيرة «الرحيل» و«الغربة» و«المنفى»[11]. ولا شكّ في أن للرحلة أهمية خاصة في سياق الدراسات التاريخية أيضًا، لكن على نحو مغاير، بطبيعة الحال. ولنتذكّر أن المؤرّخ الفرنسي بروديل

---

(11) أشير هنا، على سبيل المثال، إلى مساهمات ثلاثة من المفكرين العرب المبدعين في إيضاح أهمية هذه المسألة، في سياق الدراسات الأدبية والثقافية: عبد الرحمن منيف، الكاتب والمنفى (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، وحليم بركات، «حول الغربة والمنفى»، في: حليم بركات، غُربة الكاتب العربي (بيروت: دار الساقي، 2011)، وكذلك: Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (Harvard: Harvard University Press, 2001).

وقد تناولتُ جانبًا من هذه المسألة يتعلق بالرحيل والغربة، في بحث صدر بالإنكليزية في: Ahmad Shboul, «The Arab Poet and the City: Modernism and Alienation,» *Literature & Aesthetics* (December 2005), pp. 59-74.

مثلًا يشير إلى أهمية رحلته وعيشه في الجزائر، بين سن العشرين والثلاثين، حيث عمل في التعليم في مدينة قسنطينة. يقول: «كنت أعيش في بلد مسلم، حيث تعلّمت أن أتفهم واحترم العرب والبربر». كما أنه يشير إلى أهمية رحلته إلى البرازيل وعمله هناك سنوات عدة[12].

من المهم أن نتذكّر أن كلًّا من المسعودي وابن خلدون أدرك أهمية «الرحلة» والتجربة الشخصية بالنسبة إلى المؤرخ، ولاسيما في اكتساب المعرفة من جهة، وفي بناء تلك المعرفة وتصويرها من جهة أخرى، وعبّر كلٌّ منهما بوضوح عن ذلك الإدراك. لم تكن رحلات المسعودي أو ابن خلدون - مع اختلاف تجاربهما وظروفهما - من نمط رحلة علماء الحديث، الذين ضاق لديهم مفهوم «العلم»، فقصروا غاية «الرحلة في طلب العلم» عادةً على لقاء رواة الأحاديث وتتبّع الأسانيد. كانت رحلات المسعودي وابن خلدون مصدرًا لتجارب وخبرات حياتية مهمة، مكّنت كلًّا منهما من التحقّق من معطيات تاريخية مهمة، ومن معرفة البيئات الجغرافية والاجتماعية و«النواحي والآفاق»، بحسب تعبيرهما المشترك.

يتّضح هذا الأمر أكثر عند المسعودي، كما يبدو لي؛ إذ كانت رحلات المسعودي وسيلة للتعرّف الواعي إلى أقاليم العالم الإسلامي وبيئاته المختلفة. كما أنه سعى إلى الاطّلاع على بلاد وثقافات أخرى، مع أن مجال رحلاته لم يصل إلى بلدان المغرب والأندلس الإسلامية، ما يفسّر قلة معلوماته عن المغرب، كما لاحظ ابن خلدون بحق. وهذا يقابل قول ابن خلدون عن نفسه، خصوصًا قبل رحلته إلى مصر: «اختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله، دون ما سواه من الأقطار، لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده». وهنا يقول ابن خلدون: «والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلّبه في البلاد، كما ذكر في كتابه. مع أنه لمّا ذكر المغرب قصّر في استيفاء أحواله ...»[13]. وعبّر المسعودي عن أهمية رحلاته بأسلوبه الخاص، حيث يقول: «وليس من لزم

---

(12) انظر مثلًا: Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, Richard Mayne (trans.) (New York: Penguin Books, 1994), p. xiii.

(13) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بولاق: المطبعة الأميرية، [د. ت.])، ص 27.

جَـمَرات وطنِه، وقنِع بما نمى إليه من الأخبار عن إقليمه، كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزّع أيامه بين تقاذف الأسفار، واستخرج كلّ دقيق من معدنه وأثار كلّ نفيس من مكمنه»[14].

لا شك في أن أهمية الرحلة من هذا النوع، وبمثل ذلك التوجه، لا تقتصر على مجرد الاطلاع وزيادة المعلومات، بلِ تغدو أيضًا عاملًا مهمًا في اتّساع آفاق المؤرخ الفكرية، وفي تمكينه من التفكّر بمسائل منهجية. لذا، نجد لدى كلٍّ من المسعودي وابن خلدون بعض ملامح التوجه المقارن. كما نجد لديهما تلك المقدرة على إدراك التنوع ضمن المجتمعات والبيئات العربية والإسلامية، والاهتمام بالثقافات الأخرى، وبمعالم الشبه والتباين بين المجتمعات والثقافات المتعددة، وبالعلاقات بين العرب المسلمين والأمم والدول الأخرى، وكذلك بين تلك الأمم الأجنبية.

نحن هنا إذًا أمام اهتمام وتوجُّـه مشتركين بما يمكن أن نسمّيه «البُنية الفكرية لكتابة التاريخ»، عند كلٍّ من المسعودي وابن خلدون. أحبّ أن أصف هذا التوجّه بأنه «ثلاثي الأبعاد»؛ فهو يعتني بالتاريخ العالمي الشامل على نحو لافت، ويهتم بالتنوّع ضمن المجتمعات العربية الإسلامية، ويرى في التاريخ مجالًا للمقارنة بين الثقافات والبيئات والعصور والأحوال. والمقارنة - كما يحسن بنا أن نتذكّر - تعني ربط شيئين أو أكثر معًا، في سياق واحد، كما تعني الوعي بالتشابه والتباين بين شيئين أو أكثر.

هذا التوجه، أو المنظور الثلاثي الأبعاد، لا يقتصر على مجرّد ما يمكن أن نستنتجه من التفصيلات التي يوردها المؤرّخ، وهي ليست تفصيلات عابرة بالنسبة إلى المسعودي أو ابن خلدون. بل يبدو هذا التوجّه من النظرة الأولى إلى قائمة المحتويات التي وضعها المسعودي في بداية كلٍّ من مروج الذهب والتنبيه والإشراف، ومن العنوان المفصّل لتاريخ ابن خلدون (**كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**)، ومن قائمة محتويات مقدمة ابن خلدون، ومن عنوان الجزء (أو الكتاب) الثاني -

(14) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بلاّ، 7 ج (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1966)، ج 1، الفقرة 7.

بعد المقدمة - من العبر الذي تناول فيه المؤرخ المغربي الكبير «أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة الى هذا العهد»، بحسب تعبيره. ثم يضيف بعد هذا مباشرة في العنوان نفسه: «وفيه ذِكر معاصريهم من الأمم المشاهير، مثل السريان والنبط والكلدانيين والفرس والقبط وبني إسرائيل واليونان والروم، والإلمام بأخبار دولهم». وهذا يؤكّد لنا أن الاهتمام المنهجي عند ابن خلدون لا يقتصر على المقدمة، وهي الجزء الأول من العبر، بل يجب أن نتتبعه أيضًا في سائر كتاب العبر.

يتّضح هذا الاهتمام أيضًا بشكل واعٍ في عبارات كلٍّ من المسعودي وابن خلدون المنهجية، خصوصًا في بسط كلٍّ منهما «أغراض» تآليفه، وفي الإشارات والتنويهات المتكررة إلى ما يمكن أن نسمّيه «المشروع المعرفي» الذي تبنّاه كلٌّ منهما. هذا كله يدلّ بوضوح على مستوى ممتاز من الوعي المعرفي (الإبيستمولوجي، كما نقول اليوم). كما أن كلًّا منهما اهتم على نحو نقدي إيجابي بتسجيل ما يدين به لمن سبقوه من المؤرخين والجغرافيين والأدباء، وبالإشارة الى ما يحاول كلٌّ منهما أن يضيفه إلى حصيلة المعرفة التاريخية[15]. من المفارقة الطريفة أن نلاحظ، مع كل هذا الاهتمام المنهجي بالتاريخ كعلم وفن وموضوع تأليف متخصص، أن كلمة «تاريخ» بحد ذاتها لا ترد أبدًا في عنوان أيٍّ من كتب المسعودي أو ابن خلدون.

هناك ناحية أخرى مهمة يدركها كل من يقرأ أعمال هذين المؤرّخَين بعناية - على اختلاف ما بينهما، وهي ما يمكن أن أسمّيه «حضور المؤلف» في ما يكتب، وتذكيره للقراء بهذا الحضور. هناك رغبة واضحة في تسجيل بعض خبرات المؤلف، خصوصًا في رحلاته وفي علاقاته بمعاصريه من الشيوخ والزملاء والمفكّرين والأدباء (وذوي السلطان في حالة ابن خلدون). نجد هذا على شكل نُتَف وشذرات عند المسعودي الذي يشير إلى تجاربه وملاحظاته وصلاته بمعاصريه، بهدف إلقاء الضوء على تفصيلات تاريخية أو جغرافية أو ثقافية، ولإبداء

---

(15) انظر بصورة خاصة: المرجع نفسه، الفقرات 8 إلى 14؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق ميشيل دي خويه (ليدن: بريل، 1894)، ص 75-77، وابن خلدون، كتاب العبر، المجلد السابع «التعريف».

آراء معيّنة، وليس بهدف التعريف بنفسه أو سيرته[16]، بينما يخصّص ابن خلدون قسمًا للحديث عن نفسه في نهاية تاريخه الكبير: وقد سمّى هذا القسم «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب» (وقد يرد العنوان: «التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا»).

من المفيد في تصوّري أن نلتفت إلى أهمية ما يمكن أن نسميّه اليوم «الفُرص المُتاحة» للمعرفة الثقافية والفكرية التي توفّرها البيئة والأوساط التي يتحرك فيها المؤرخ. المسألة المهمة، في نظري، بالإضافة إلى مجرّد توافر تلك البيئة، هي مدى استجابة المؤرّخ لها على المستوى الفكري. ولنحاول أخذ المسعودي مثالًا مهمًّا؛ ذلك أن المسعودي استجاب للفرص المتاحة في عصره من رحلاته الواسعة، وتحركه بانفتاح في أوساط اجتماعية وثقافية وفكرية متنوّعة، واستطاع أن يلتقي بعدد كبير متنوع من المفكرين والأدباء والنشطاء، والتعرّف إلى مؤلفات كثيرة لمعاصريه ولمن سبقوا عصره. كما استجاب المسعودي فكريًا لواقع «التنوّع الاجتماعي»: على المستويات الإثنية والدينية والمذهبية واللغوية والطبقيّة، في البيئات التي كان يتحرك فيها: في العراق وبلاد فارس وآسيا الوسطى والسند والهند وفي أنحاء الجزيرة العربية وبلاد الشام، بما فيها فلسطين ولبنان، وأخيرًا في مصر، حيث أمضى العقد الأخير من حياته.

هذه الاستجابة لبيئات عصره، ووعيه أهمية التنوع الثقافي، وتجاربه في رحلاته، وصلاته بأطياف متنوعة من أهل زمانه، يمكن أن تساعدنا على فهم نظرة المسعودي الإنسانية، وإعجاب ابن خلدون به (على الرغم من انتقاده المحقّ له لقبوله بعض الروايات العجائبية). ولعل هذه النظرة الإنسانية وسعة الأفق والاهتمام بالتنوع والتعددية الاجتماعية والثقافية، عند كلٍّ من المسعودي وابن خلدون، هي من أهم ما يمكن أن نتعلّمه من قراءة أعمالهما والتمعن في توجهاتهما الفكرية.

لا يتّسع المجال هنا لإعطاء شواهد على جميع جوانب هذه الاستجابة الفكرية لديهما، وربّما يكفي القول إن صلات المسعودي العلمية والثقافية كمؤرّخ

---

(16) ناقشتُ رحلات المسعودي وصلاته بمعاصريه في الفصلين الأول والثاني من كتابي:
Ahmad Shboul, *Al-Mas'udi and His World: A Muslim Humanist and His Interest in non-Muslims* (London: Ithaca Press, 1979).

مفكّر وجغرافي وأديب موسوعي، لم تقتصر على معاصريه من علماء العرب والمسلمين من المذاهب والميول المختلفة، بل شملت أيضًا علماء ورجال دين وأشخاصًا عاديين من غير العرب ومن غير المسلمين؛ فقد كانت له صلات إيجابية ومفيدة برجال دين مسيحيين من مختلف الكنائس الشرقية - منهم سِـريان وكلدان وأقباط وروم، وكذلك رجال دين يهود من مذاهب عدة، ومجوس وصابئة وهنود. كما استفاد في رحلاته من صلاته بالتجّار والبحّارة وأصحاب الصنائع، إلى جانب صلاته بأدباء وشعراء وقضاة وسفراء وعسكريين. كما استفاد من صلاته ببعض فلاسفة عصره، مثل الفارابي وتلميذه يحيى بن عدي، وغيرهما من المهتمين بعلوم الأوائل، ومن إلمامه بمعظم مؤلفاتهم، وبأعمال الفلاسفة والعلماء اليونانيين، خصوصًا أفلاطون وأرسطو وشرّاحهما من مدرسة الإسكندرية، التي نقلها المترجمون المسيحيون العرب والسريان إلى العربية، وأعمال هؤلاء بالعربية، وأعمال الكندي وتلامذته وغيرهم[17].

ثالثًا: التاريخ بين سعة الآفاق والاهتمام بالتغيّر والتحوّل ومحدودية الأفق جغرافيًا وزمنيًا وفكريًا

يقارن ابن خلدون بين نوعين من المؤرخين الإسلاميين الذين سبقوه: يقول عن النوع الأول إنه «استوعب ما قبل الملّة من الدول والأمم، والأمر العمَم، كالمسعودي ومن نحا منحاه». ويقول عن النوع الثاني إنه: «عدل عن الإطلاق إلى التقييد، واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره ...». ويشكو ابن خلدون، كما شكا المسعودي قبله، ظاهرةَ التقليد وغياب التجديد في أعمال كثير من المؤرخين، وينعى عليهم ضعف أو غياب وعيهم بالتغيّر والتحوّل في التاريخ. يقول: «ثم لم يأتِ من بعد هؤلاء إلا مقلّد، وبليد الطبع والعقل أو متبلّد، ... يذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال». لا شكّ في أن هناك فرقًا كبيرًا بين المسعودي وابن خلدون، من حيث التنظيم والتنظير والتحليل والتركيب، ولا سيما إذا اعتبرنا المنهجية المتطوّرة الماثلة في مقدمة ابن خلدون. ولعل من المفيد أن أستشهد هنا ليس فقط بما يقوله

(17) ناقشتُ هذه الجوانب في: المرجع نفسه، الفصل الثاني.

ابن خلدون نفسه عن منهجه هو، بل بإشارته المهمة إلى تأثّره بالتوجّه الواسع الأفق لدى المسعودي. عندما يشير ابن خلدون إلى أهمية الجغرافيا والرحلة بالنسبة إلى المؤرّخ، يعترف بأسبقية المسعودي في هذا المضمار، واهتمامه بالأحوال العامة للبلدان والأمم. يقول ابن خلدون: « فأمّا ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأمصار فهو أسّ للمؤرخ، تنبني عليه أكثر مقاصده، وتتبيّن به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف، كما فعل المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمئة غربًا وشرقًا، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول، وفرّق شعوب العرب والعجم. فصار إمامًا للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلًا يعوّلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ...». ثم يصرّح ابن خلدون بما قصد إليه من اقتفاء خُطى المسعودي، فيقول: «... فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها، ويقفو أثر المسعودي لعصره، ليكون أصلًا يقتدي به من يأتي من المؤرّخين من بعده»[18].

لم يصلنا من كتب المسعودي الكثيرة (حوالى 36 كتابًا) إلا اثنان: كتاب **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، وكتاب **التنبيه والإشراف**[19]. من الواضح أن المسعودي من المؤلّفين العرب المسلمين القلائل الذين ركّزوا جهدهم على فن التأريخ كميدان معرفي إنساني شامل. وقد أحصيتُ له سلسلة من سبعة كتب، خصصها للتاريخ العالمي (بحسب فهمه له في عصره)، مع اهتمام خاص بأحوال الأمم والأديان الأخرى، وبالتاريخ الاجتماعي والثقافي، كما يتجلّى في كتابيه الباقيين، وفي إشاراته الكثيرة إلى محتويات كتبه التي لم تصل إلينا. من أهم الخصائص التي نحتاج إلى التركيز عليها، إلى جانب ما أشار إليه ابن خلدون من اهتمام المسعودي بأهمية العلاقة الحيوية بين التاريخ والجغرافيا، هي عناية المسعودي أيضًا بتاريخ العلوم والمعارف الإنسانية، كجزء مهم من التأليف التاريخي، كما يتضح بصورة خاصة في كتاب **التنبيه والإشراف**. ويبدو أن المسعودي توسّع في هذا الحقل

---

(18) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 27.

(19) انظر الكتاب الصغير الذي نشره عبد الله إسماعيل الصاوي، في: عبد الله إسماعيل الصاوي، أخبار الزمان (القاهرة: [د. ن.]، 1938)، منسوبًا إلى المسعودي، لا يمثّل كتاب المسعودي في الحقيقة، بل هو لا يختلف عن مختصر العجائب لإبراهيم بن وصيف شاه، من عصر المماليك.

في كتابين آخرين لم يصلا إلينا لكنه يُكثر الإشارة إليهما في كتاب التنبيه، وهما: كتاب فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف، وكتاب ذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور. لم يكن المسعودي من علماء الحديث أو التفسير أو الفقه أو الكلام، ولا من الكتّاب المقربين من أهل السلطة والحكم. لكنّه كان يدرك أهمية تلك العلوم الإسلامية، وكان مطلّعًا على أهم ما كُتب فيها حتى عصره. كما أنه كان على صلات واسعة بعدد من معاصريه من الفقهاء والمتكّلمين، عارفًا بآرائهم، إلى جانب اتصاله ببعض معاصريه من الفلاسفة والأطباء والفلكيين والأدباء والشعراء، وإلمامه بأعمالهم. يقول عن خلفية اهتمامه بالتاريخ: «لم نرَ الاشتغال بهذا الضرب من العلوم والتفرّغ بهذا الفن من الآداب ... حتّى صنّفنا كتبنا من ضروب المقالات وأنواع الديانات ... وفي الفقه... والإمامة ...»[20]. كما أنه يشير إلى عدد من مؤلّفاته في ميدان الفلسفة والعلوم، ونحن نعرف من إشاراته الكثيرة إلى كتبه التي لم تصلنا أنه ألّف كتبًا في أصول الفقه وعلم الكلام والآراء والديانات وفي الفلسفة والفلك والسياسة والعلوم الطبيعية، وغيرها من حقول المعرفة. ونجد شواهد عديدة على هذه الاهتمامات المعرفية والفكرية الواسعة في كتابيه الباقيين، وفي إشاراته الوافرة إلى كتبه الأخرى[21].

يتّضح من هذا أن المسعودي يرى أن معرفة تلك العلوم - أو الفنون، كما يسميها - ضرورية لمن يريد أن يشتغل في فن التأريخ. وهذه المعرفة الواسعة تتجلى على نحو أوضح لدى ابن خلدون، وهي ناحية مهمة درسها محسن مهدي بعناية خاصة[22]. هذه الحقائق تذكّرنا ببحوث ومنهجية المدرسة التاريخية الفرنسية التي ارتبط اسمها بمجلة **الحوليات التاريخية** (*Annales Historiques*)، خصوصًا أعمال بروديل، ودعوته المتكررة إلى استعانة المؤرّخ بسائر العلوم الاجتماعية.

---

(20) انظر: المسعودي، مروج الذهب، ج 1، الفقرة 5.

(21) ناقشتُ مسألة الاهتمامات التاريخية والعلمية للمسعودي، والمحتويات المفترضة لكتبه التي لم تصلنا، في: Shboul, *Al-Mas'udi and His World*, chap. 3.

وقد حاول طريف الخالدي إعطاء فكرة مقتضبة عن تلك الكتب، من منظور كمّي. انظر:
Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of al-Mas'udi* (New York: SUNY Press, 1974).

(22) انظر: Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture* (London: Routledge, 1957).

يبقى اهتمام المسعودي بالتنوع المعرفي، وبالتعددية الدينية والفكرية في الأوساط العربية الإسلامية والمسيحية وغيرها في عصره، من أهمّ ما يميّز نظرته واهتمامه الفكري، إلى جانب اعتنائه بتاريخ العرب قبل الإسلام وبالتاريخ الإسلامي السياسي والاجتماعي والثقافي حتى عصره. كما نجد في كتابه مروج الذهب فصولًا تتعلق بتواريخ ومنجزات حضارية وفكرية وعلمية، وبعادات وأساطير لأمم وبلدان عديدة في آسيا وأفريقيا وأوروبا، في الماضي وفي عصر المؤلّف. يخصص المسعودي فصولًا عدة لمعتقدات العرب وأساطيرهم قبل الإسلام، تدخل في ما يمكن أن نسمّيه اليوم «معطيات أنثروبولوجية»، مثل الكهانة والعرافة والفأل والزجر والفراسة. ويشير إلى بعض الشبه بينها وبين عادات شعوب أخرى، ويخصص فصولًا بمفردها لوصف الهياكل والمعابد والطقوس الدينية عند الهنود واليونانيين، وعند «أوائل الروم» والصابئة الحرّانيّين المعروفين في عصره، وهياكل الصقالبة وغيرهم. وهو استفاد من رحلاته في وصف بعض ما شاهد منها، خصوصًا الكنائس والأديار المسيحية، وبيوت النار الزرادشتية، والأهرام والبرابي والهياكل المصرية الفرعونية، والآثار الكلدانية والآشورية والفارسية والهندية واليونانية والرومانية. ويهتم المسعودي بالإشارة إلى خصائص مشتركة بين الديانات المختلفة، فيسعى إلى رؤية أديان العرب وعباداتهم قبل الإسلام وأديان وعبادات غيرهم من الشعوب من منظور مقارن. هذا المنظور المقارن نجده أيضًا في مناقشة المسعودي لأحوال وعادات أهل البادية من العرب وغيرهم، حيث جاء الفصل 46 من كتاب مروج الذهب بعنوان «في ذكر البوادي من العرب وغيرها من الأمم».

أمّا اهتمام المسعودي بتاريخ «الأمم الخالية الغابرة الأكابر: كالهند والصين والكلدانيين، وهُم السريانيّون والعرب والفرس واليونانيون والروم وغيرهم»، فنجد صداه عند ابن خلدون، وكذلك عند صاعد الأندلسي. ثم إن عناية المسعودي بتنوع الأخبار والروايات واختلافها، من زوايا نظر كثير من الأمم، وإدراكه حقيقة تناقضها أحيانًا، يذكّرانا بوعي بروديل وغيره من المؤرخين المعاصرين لهذه المسألة. من أمثلة ذلك ما يذكره المسعودي عن «بدء العالم وأوليته وأقاويل الأمم في ذلك من أصحاب القِدم والحدث، وما احتجّ به كل فريق منهم لقولهم على تباينهم، والخلق وتفرّقهم على الأرض، والأنبياء وشرائعهم، والملوك وسيرهم

وسياساتهم، والأمم وآرائهم وشيمهم وأخلاقهم ومساكنهم: من أخبار العرب والفرس والسريانيين واليونانيين والروم والهند والصين وغيرهم من الأمم». ومن المهم أن المسعودي يضيف بعد هذا مباشرة: «ومن كان فيهم من الاطبّاء والحكماء والفلاسفة القدماء»[23]، ويشير في الوقت نفسه الى أهمية معرفة أحوال «النواحي والآفاق»، وهو التعبير الذي أعجِب به ابن خلدون واعتمده بوعي وقصد.

لكن الاهتمام بالتنوع بين الشعوب والأمم والبلدان، في سياق «التاريخ العالمي»، يثير مسألة الاختلاف في المنظور التاريخي بين الأمم، خصوصًا في مسألة البدايات، ومشكلة «الهوية» القومية أو الإثنية (بتعبير عصرنا). وإذا قبِلنا أن من أهم خصائص «التاريخ العالمي» اليوم أنه بالدرجة الأولى تاريخ علاقات التقاطع والتواصل بين الثقافات (cross-cultural)، فإن دراسة تصوّر الآخرين وتصويرهم ستكون من أهم الخصائص المنهجية لهذا النوع من التاريخ[24]. هذا الأمر يثير عددًا من الأسئلة: هل يعمد المؤرّخ إلى تعريف هُويّة الآخرين الثقافية ومعتقداتهم المذهبية وتصويرها من وجهة نظر ثقافته ومعتقداته هو؟ أم هل الأحرى به أن يسعى للتعرّف المباشر بقدر الإمكان إلى الثقافة والمعتقدات التي تحدد هوية الآخرين من وجهة نظرهم؟ بل أكثر من ذلك: ألا يجدر بالمؤرخ - وعالِم الاجتماع والأنثروبولوجي أيضًا - أن يقدّر ويحترم تعريف الآخرين لأنفسهم ولتاريخهم ومعتقداتهم وأنسابهم؟ يشير المسعودي، في أكثر من مناسبة، إلى اختلاف الأخبار والآراء حول التاريخ القديم، إلى جانب إدراكه أمثلة كثيرة من الخلاف في سياق التاريخ الإسلامي، فيذكّرنا بما يسميه «التنازع في الأمم الذين بعدت عنّا أعصارهم وتقطّعت أخبارهم». والحقيقة أن مفهوم «الاختلاف» و«التنازع» حول مسائل تاريخية عديدة يغدو لازمةً منهجيّة في خطاب المسعودي، خاصة في كتابه الأخير، التنبيه والإشراف، الذي نرى فيه نضجًا وتقدّمًا منهجيًا واضحًا، بالقياس إلى مروج الذهب.

نجد لدى كلٍّ من المسعودي وابن خلدون أمثلة على الاهتمام بهذا النوع من

---

(23) المسعودي: كتاب التنبيه والإشراف، ص 110-111، ومروج الذهب، ج 1، الفقرة 1.

(24) Michael Adas, «Bringing Ideas and Agency Back In: Representation, and the Comparative Approach to World History,» in: *World History: Ideologies, Structures, and Identities*, Philip Pomper, Richard H. Elphick and Richard T. Vann (eds.) (New York & Oxford: Blackwell, 1998), pp. 81-101.

الاختلاف والتنازع. كان المسعودي على وعي بإشكاليات الأنساب الواردة في التوراة، وفي أنساب الفرس وأخبار ملوكهم، على سبيل المثال. ونجد في الكتاب الثاني من العبر، أن ابن خلدون يهتمّ كثيرًا بمشكلة الأنساب، بما فيها أنساب العرب والبربر وغيرهم من الأمم القديمة والمعاصرة. وهذا يعني أن لدى الاثنين اهتمامًا خاصًا بإشكاليات الهوية القبلية والقومية والدينية والمذهبية في السياق العربي والإسلامي، وكذلك بالنسبة إلى الأمم الأخرى (يرسم ابن خلدون أكثر من عشرين شجرة نسب لتوضيح أنساب القبائل والأمم).

ربما يتساءل المؤرخ المعاصر اليوم: ماذا يفعل حينما يجد تنازعًا بين روايات متعددة المصادر، حول تاريخ بلد أو أمّة، ويكتشف أن تلك الروايات السائدة تتعارض مع الروايات الواردة في تراث تلك الأمّة؟ يقول المسعودي في معرض نقاشه أنساب الفرس وملوكهم، مثلًا: «وقد تنازع من عُني بأخبار الملوك والأمم في أنساب الفرس وتسمية ملوكهم، ولم نذكر من ذلك إلا ما ذكرته الفرس دون غيرهم من الأمم، كالإسرائيليين واليونانيين والروم، إذ كان ما يذهبون إليه في ذلك خلاف ما حكته الفرس، وكانت الفرس أحقّ أن يؤخذ عنها»[25].

لكن ماذا لو وجد المؤرّخ رواية أو تفسيرًا أو تعليلًا في ثقافته القومية، أو الدينية، بشأن تاريخ شعب آخر، أو بشأن عقائد ديانة أخرى، ثم اكتشف أن تلك الرواية الناشئة في ثقافته تختلف عمّا يعرفه ويقبله أبناء ذلك الشعب، وأتباع تلك الديانة؟ يشير المسعودي بوضوح وتجرّد، إلى اختلاف الروايات بين المصادر الفارسية والإسلامية، حتى أنه يرى أن ما ذكره بعض متكلمي الإسلام في بعض ما نُسب إلى أتباع زرادشت من العقائد هو «مما تأباه المجوس ولا تنقاد اليه ولا تقرّ به». ويقول المسعودي معلّقًا: «وأرى أن ذلك حكاية عن بعض عوامّهم ممن سُمع يعتقد ذلك فنُسب الى الجميع»[26]. ويبدو لي أن المسعودي توصّل إلى هذا الرأي نتيجة محاورته عددًا من موابذة الديانة الزرادشتية وهرابذتها في عصره، واطّلاعه على بعض كتبهم، وهو يشير إلى هذا الاطّلاع بوضوح[27].

(25) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص 105.
(26) المرجع نفسه، ص 93-94.
(27) المرجع نفسه، ص 106.

لكن المسعودي يحتفظ بقدر معقول من الشك في بعض الروايات الفارسية، خصوصًا تلك المتعلقة بشخصيات شبه أسطورية، مثل «كيومرث» و«الضحّاك» (زُهاك)... وغيرهما، أو حين يطّلع على بعض حالات من التلاعب المُغرِض بالمعطيات التاريخية؛ فهو يرى مثلًا أن هناك مبالغة في الروايات حول «الضحّاك» في تاريخ الفرس القديم. يقول: «وللفرس فيه حديث طويل»، ويؤكّد المعنى نفسه في كتاب التنبيه، حيث يقول: «والفرس تغلو فيه»[28]. كما أنه يلفت القارئ إلى أن بعض ملوك الساسانية سعى للتدخل في سجلات سنيّ ملوك الفرس السابقين، لغرض زيادة مدّتهم[29].

وفي سياق استجابة المسعودي للفرص المتاحة، في بيئات التنوّع والتعدّدية الإثنية والدينية واللغوية التي كان يتحرك فيها، نجده أيضًا يعتمد على ترجمات كتب التوراة من العبرية مباشرة إلى العربية، وتفسيرها من بعض معاصريه ومعارفه من علماء ومتكلّمي الديانة اليهودية، ويقول «وقد شاهدنا أكثرهم»، ويسمّي أربعة منهم لقيهم في العراق وفارس والشام. هذا مع أنه كان مطّلعًا على نص كتب التوراة المترجمة إلى العربية عن الترجمة اليونانية، المعروفة بالسبعينية[30].

كما أن المسعودي اعتمد، لغرض بحوثه في تاريخ المسيحية الشرقية، على ما كتبه بعض معاصريه من المؤرخين المسيحيين الشرقيين، من أتباع كراسي أنطاكية والإسكندرية: من الملَكيين والسريان والموارنة. وكذلك اعتمد على صلاته ومعرفته الشخصية بعدد من مسيحيي العراق الكلدانيين وأقباط مصر. ولقي بعضَ هؤلاء العلماء المسيحيين وزارهم في كنائسهم في العراق والشام ومصر، ما مكّنه من التوسّع في الحديث عن عقائد المسيحيين وعباداتهم وطقوسهم وأعيادهم وكنائسهم وبعض أديارهم المعروفة في الشرق، وعن المجامع الكنسية السبعة الأولى، وكل ذلك في سياق تاريخي. واستفاد من مصادر مسيحية تاريخية ودينية باللغة العربية، بما فيها ترجمات لبعض أعمال بعض الآباء المسيحيين الأوائل

(28) المسعودي: مروج الذهب، الفقرات 534 و537، وكتاب التنبيه والإشراف، ص 85-86.
(29) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص 94.
(30) المرجع نفسه، ص 113.

المنقولة عن اليونانية[31]. ومن أمثلة نظرته النزيهة، بل المتعاطفة، مع المسيحيين روايته المعروفة عن دير مارون «شرقي حماه وشيزر»، حيث وصفه بأنه «بنيان عظيم حوله أكثر من ثلاثمائة صومعة، فيها الرهبان. وكان فيه من آلات الذهب والفضة والجوهر شيء عظيم، فخرب هذا الدير وما حوله من الصوامع بتواتر الفتن من الأعراب وحيف السلطان ...»[32].

صحيح أن المسعودي لا يعطينا - في كتبه الباقية بين أيدينا اليوم - وصفًا شاملًا للأديان والنِّحَل كما فعل الشهرستاني أو ابن حزم في ما بعد، ولكن الأمر المهم أنه يتناول هذا الموضوع من منظور تاريخي، لا من منطلق سجالي أو كلامي. وهو يصف كتابه مروج الذهب بأنه «كتاب خبر وليس كتاب آراء ونحل» - وهذا ينطبق على التنبيه كذلك. ويحيل القارئ إلى كتبه السابقة التي تناول فيها تلك الآراء والنحل من منظور مختلف، كما يبدو. على أن من الصعب أن نعرف خصائص كتبه المفقودة على وجه الدقة، بطبيعة الحال. المهم هنا أنه يفرّق، بوضوح وبوعي منهجي، بين المقاربة الكلامية (الثيولوجية) من جهة، والمنهج التاريخي. وكأنه يقول لنا: ليس من مهمة المؤرّخ أن ينخرط في مساجلات كلامية أو أيديولوجية، وهذا يعني أن على المؤرّخ المهتم بتاريخ الأديان والشرائع، أن يتناول ذلك في سياق تاريخي اجتماعي ثقافي، وأن المنهجية التاريخية يجب أن تسعى إلى ربط تاريخ الأديان بعوامل البيئة وبالتأثير المتبادل بين الأمم والشعوب.

لا يقتصر المسعودي على محاولة تصوير الشرائع بمدلولها الديني والأخلاقي والقانوني، بل يتجاوز ذلك إلى العوامل البيئية والاقتصادية والاجتماعية المؤثّرة في تلك الشرائع، بما فيها التأثير المتبادل بين الأمم. يقول، بعد أن يعدد «الأمم السبع الأكابر» ومكوّنات كلٍّ منها وبيئاتها الجغرافية ولغاتها: «وكانت شرائع كل أمة بحسب مساكنهم، وحسب الجهات التي منها معايشهم، وشيمهم الطبيعية التي فُطروا عليها، ومن يجاورهم من الأمم»[33]، أي إنه يرى أن هناك أربعة عوامل، يمكن أن نعبّر عنها بلغة اليوم على النحو التالي: البيئة الجغرافية، والمصادر

---

(31) ناقشتُ منهج المسعودي، ونظرته إلى تاريخ الأديان، في:
Shboul, *Al-Mas'udi and His World*, chap. 7.

(32) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص 153-154.

(33) المرجع نفسه، ص 84.

الاقتصادية، والسجايا أو الخصائص الذاتية النفسية، وأخيرًا التأثير المتبادل بين الأمم والمجتمعات والثقافات.

يبدو لي هذا التوصيف في غاية الأهمية بالنسبة إلى المؤرّخ العربي اليوم، وبالنسبة إلى تطور الفكر التاريخي. صحيح أن المسعودي ينتمي إلى عصر بعيد، هو القرن العاشر للميلاد، لكن رأيه لا يبدو غريبًا أو بعيدًا عن تفكير المهتمين بتاريخ الحضارات في ضوء العلوم الاجتماعية في عصرنا. أقول هذا وفي ذهني بعض التوصيفات التي نجدها في أعمال مدرسة الحوليات (Annales) الفرنسية، خصوصًا مساهمات بروديل في كتبه ومقالاته الكثيرة. يرى بروديل أن دراسة «تاريخ الحضارات»، أو ما يسمّيه **«فقه الحضارات»** (Grammaire des civilisations)، تعتمد على أربعة منطلقات: الجغرافيا والمجتمع والاقتصاد والخصائص النفسية؛ فهو يعتبر الحضارات «مناطق جغرافية ومجتمعات واقتصادات وطرائق تفكير»، وهذا شبيه بتعريف المسعودي للعوامل المؤثّرة في شرائع الأمم، وتصنيفه للأمم الكبار في مناطق جغرافية. ليس من قصدي هنا أن أفترض مثلًا أن بروديل ربما تأثّر بالمسعودي في هذه الناحية. ولكني أجد متعة ذهنية خاصة عندما أقرأ توصيف المسعودي هذا، وأقرأ في الوقت نفسه صفحات من كتابات بروديل فأجد تشابهًا كبيرًا، وقديمًا قيل «قد يقع الخاطر على الخاطر»[34]. كما أن هناك شبهًا لافتًا بين رؤية كل من المسعودي وبروديل للحضارات المتعددة من منظور تعدّد المركزيات، وابتعاد كلٍّ منهما عن مركزية قومية أو أيديولوجية - رغم الفرق الكبير بينهما طبعًا، في الزمان والمكان والمؤهلات والخبرة الحياتية والمنهجية.

للمؤرخ أن يختار ما يريد أن يركّز عليه، لكن المؤرخ الجاد يبين أسباب ذلك الاختيار. يبين لنا المسعودي أسباب اهتمامه، على نحو خاص، بتاريخ الفرس قبل الإسلام وتاريخ الروم وملوكهم على طبقاتهم ... و«الأحداث العظام الديانية

---

(34) هذا مع أن الترجمة الفرنسية لكتاب التنبيه والإشراف كانت قد نُشرت في باريس عام 1897، بجهد البارون كارا دو فو. ويبدو أن بروديل كان مطلعًا على الترجمات الفرنسية لكتابَي المسعودي ولمقدمة ابن خلدون وتاريخه. عن كتاب بروديل (الذي أقترح تعريب عنوانه بعبارة: **فقه الحضارات**، كما في الأصل الفرنسي)، انظر: Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Revised and Enlarged ed. (Paris: Editions Flammarion, 1987), and translated into English, as: Braudel, *A History of Civilizations*.

والملوكية في أيامهم ... إلى هذا الوقت ...»، بحسب تعبيره[35]. وهو يكرّر عبارة «إلى هذا الوقت» في مواضع عدة من كتاب التنبيه، ليبيّن لنا مدى اهتمامه بتاريخ دول وحضاراتٍ مهمة، غير عربية وغير إسلامية. ولئلّا تبقى المناقشة على مستوى التجريد، أورد هنا اقتباسًا مطولًا نسبيًا: في كتاب التنبيه، وهو كتاب صغير الحجم - بالنسبة إلى كتبه التاريخية السابقة، بما فيها مروج الذهب، يوضّح المسعودي أسباب حصر اهتمامه بالفرس واليونانيين والروم، فيقول: «وإنما اقتصرنا في كتابنا هذا على ذكر هذه الممالك لعِظَم ملك ملوك فارس، وتقادم أمرهم واتّصال ملكهم، وما كانوا عليه من حُسن السياسة وانتظام التدبير، وعمارة البلاد والرأفة بالعباد، وانقياد كثير من ملوك العالم إلى طاعتهم ...، وأن مملكتَي اليونانيين والروم تتلوان مملكة الفرس في العظم والعزّ، ولما خُصّوا به من أنواع الحِكَم والفلسفة والمهن العجيبة والصنائع البديعة. ولأن مملكة الروم إلى وقتنا هذا ثابتة الرسوم متّسقة التدبير، وإن كان اليونانيون قد دخلوا في جملة الروم منذ استولوا على ملكهم، كدخول الكلدانيين وهم السريانيون سكّان العراق، في جملة الفرس الأولى لغلبتهم عليهم، أحببنا ألّا نُخلي كتابنا هذا من ذكرهم، وإن كنّا قد ذكرنا سائر الممالك التي على وجه الأرض، وما أزيل منها ودثر، وما هو باقٍ إلى هذا الوقت، وأخبار ملوكهم وسياساتهم وسائر أحوالهم فيما سمّيناه من كتبنا ...»[36]. ويمكن أن نجد ما يقارب هذا التوجه إلى حدٍ ما عند صاعد الأندلسي وعند ابن خلدون، لكن هذا التعليل المنهجي المركّب الذي نجده عند المسعودي جدير بالاهتمام.

على أنّا لا نجد من بين المؤرخين العرب - المسلمين والمسيحيين - الذين اهتموا بتاريخ العالم، مؤرخًا واحدًا اهتم اهتمامًا واعيًا ومنظّمًا بأحوال الروم البيزنطيين السياسية والدينية بعد ظهور الإسلام، باستثناء المسعودي (وإلى حدٍ أقل، ابن خلدون)؛ إذ إن كلًا منهما يتتبع تاريخ بيزنطة إلى عصره. ويتجلّى هذا بشكل واضح ومفصّل في كتاب المسعودي الأخير، التنبيه والإشراف، حيث يشير المؤلف إلى استمرار اهتمامه بأوضاع مملكة الروم حتى زمن مراجعة النسخة الأخيرة من كتابه، عام 345 هـ/ 956 م، وهو عام وفاته.

(35) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، ص 6.

(36) المرجع نفسه، ص 6-7.

اهتم كلٌّ من المسعودي وابن خلدون بفكرة التغيّر والتحوّل في التاريخ. وربما يوحي عنوان أحد كتب المسعودي المفقودة (**تقلّب الدول وتغيّر الآراء والنِحل**)، وتشي إشاراته إلى ذلك الكتاب باهتمامه الخاص بهذه المسألة، من زاوية نظر فلسفية تأمليّة في مسيرة التاريخ، بما فيها التغيرات التي جرت في التاريخ العربي الاسلامي حتى عصره. ويصوّر المسعودي هذه المسألة على نطاق عالمي، بأسلوب تخييلي بحت. في كتاب **التنبيه** (وهو كتاب يندر فيه ذكر الأساطير التي نجدها في **مروج الذهب** مثلًا)، يشير المسعودي إلى رواية - أسطورية كما يبدو - عن اجتماعات دورية لحكماء «الأمم السبع الكبار» في عصور مختلفة، بهدف التدارس والبحث والنظر واستخراج «العبر بما يحدث في الدهر من التحوّل بتنقّل الدول وتغيّر الملل»، بحسب تعبيره[37].

من المهم أن نتذكّر أننا نجد أمثلة قريبة من اهتمام المسعودي وابن خلدون بمعرفة «الآفاق والأحوال» بصورة عامة، وللوعي بالتنوّع والتعددية التي أشرت اليها، خصوصًا لدى عدد من الكتّاب الجغرافيين والرحالة العرب، مثل اليعقوبي (في كتاب **التاريخ**، وفي كتاب **البلدان**)، والمقدسي البشّاري، صاحب **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، وكذلك ياقوت في **معجم البلدان**. ونجد مثل هذه النظرة، على مستويات أخرى بطبيعة الحال، في أعمال كبار الأدباء، مثل الجاحظ وأبي حيّان التوحيدي. كما نلحظ لفتات طريفة إلى التنوّع الثقافي والتعددية وأمثلة لسعة الأفق، في بعض قصائد الشعراء الحكماء، ولا سيما أبي تمام وابن الرومي والمتنبي والمعري، على اختلاف أساليبهم ونفسياتهم وميولهم واهتماماتهم ومواقفهم الفكرية.

لا شك في أن كلًا من المسعودي وابن خلدون كان ابن عصره ووليد حضارته وبيئته الثقافية. ولا شك في أن استيعاب الحضارة العربية الإسلامية، في عصرها الذهبي، لعلوم الأوائل (منذ أوسط القرن الثامن الميلادي وحتى القرن الرابع عشر للميلاد)، صاحبه اهتمام بتاريخ الأمم الأخرى وتراثها، خصوصًا الأمم التي اعتنت بالعلوم العقلية والصنائع. وفي هذا السياق، يمكن أن نفهم نظرة كل من المسعودي وابن خلدون واهتمامه، وكذلك مسكويه، صاحب **تجارب الأمم**،

---

(37) المرجع نفسه، ص 84-85.

وغيره ممن نجد لديهم مثل هذا التوجه على نحو أو آخر. كما نجد مثل هذه النظرة عند المؤرخ الطبيب والأسقف السرياني الكبير أبي الفرج المعروف بابن العبري (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، خصوصًا في تاريخه الذي كتبه بالعربية.

نجد مثل هذه النظرة البعيدة واتساع الأفق الفكري أيضًا لدى عدد آخر من كبار المؤلفين العرب الذين اهتموا بعلوم الأوائل، وبمذاهب الشعوب الأخرى ولغاتها وشرائعها وعاداتها، واستجابوا للتنوّع والتعددية في مجتمعهم وعصرهم، وهؤلاء يستحقّون أن نحسبهم في عداد مؤرخي الثقافة والمعرفة على المستوى العالمي. مِن هؤلاء المؤلّفين ابن النديم (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، صاحب كتاب **الفهرست** الشهير، وصاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي، قاضي طليطلة (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، في كتابه **طبقات الأمم**، وأبو الريحان البيروني (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) في المشرق، خصوصًا في كتابه **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، وكتابه عن **تاريخ الهند** وتحقيق مقولاتها الدينية والعلمية والفلسفية.

كما أننا نجد مثل هذا التوجه لدى كبار الفلاسفة العرب المسلمين والمسيحيين، وكذلك لدى مؤلفي كتب طبقات الأطباء والحكماء، مثل حُنين بن اسحق (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، وابن جلجل الأندلسي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، والقفطي وابن أبي أصيبعة في مصر والشام (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي). كما نجد مثل هذه النظرة الشاملة في كتاب **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، لابن البيطار الأندلسي المالَقي، الذي هاجر إلى المشرق في أواخر العصر الأيوبي، واستقرّ في دمشق حيث تتلمذ عليه ابن أبي أصيبعة. ويبدو أن هذه النظرة كانت أيضًا من خصائص كتاب ابن وافد الأندلسي في الأدوية المفردة، كما يمكن أن نستنتج من كلام معاصره صاعد ابن أحمد الأندلسي في كتاب **طبقات الأمم**.

من الواضح أن هذا الاهتمام بطبقات الأطباء والحكماء، وبتاريخ المعارف العلمية واستيعابها وازدهارها في سياق الحضارة العربية الإسلامية، يوازي الاهتمام بطبقات المحدّثين والحفّاظ والفقهاء، الذي نجده عند عدد كبير من

المؤرخين التقليديين، من ابن سعد تلميذ الواقدي، إلى الذهبي وابن حجر والمحبّي... وغيرهم؛ وعند مؤرّخي المدن وتراجم علمائها وأدبائها، مثل الخطيب البغدادي وابن عساكر وابن العديم ولسان الدين ابن الخطيب، ولدى مؤلفي طبقات النحويين والأدباء والشعراء، وكتب الوفيات. لو نظرنا إلى هذين التيارين معًا، باعتبارهما من أهم ما يميّز تاريخ الثقافة والفكر في الحضارة العربية الإسلامية، فربما ننجح في تصحيح النظرة التي تحصر تاريخ العلوم والمعارف في السياق العربي الإسلامي بعلوم الحديث والفقه والكلام والنحو والشعر والأدب. ولا شكّ في أن إعادة النظر في هذه المسألة يمكن أن تنقذنا من التجزيئيّة التقليدية والقطبية في دراسة التاريخ العربي الاسلامي، وترشدنا إلى رؤية تاريخ المعارف والفكر والثقافة من منظور أوسع.

لعل مقدمة ابن النديم لكتاب الفهرست تلخص مثل هذه النظرة الشاملة في سياق المؤلفات العربية في جميع حقول المعرفة الإنسانية حتى عصره؛ إذ يقول في مقدمته الوجيزة: «النفوس ... تشرئب إلى النتائج دون المقدمات، وترتاح إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات. فلذلك اقتصرنا على هذه الكلمات في صدر كتابنا هذا ... هذا فهرست كتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب وقلَمها، في أصناف العلوم، وأخبار مصنّفيها، وطبقات مؤلفيها، وأنسابهم وتاريخ مواليدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم، وأماكن بلدانهم، ومناقبهم ومثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخُترع إلى عصرنا هذا وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمئة للهجرة»[38]. ويلي هذا مباشرة: «اقتصاص ما يحتوي عليه الكتاب، وهو عشر مقالات: «المقالة الأولى وهي ثلاثة فنون: الفن الأوّل – في وصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها؛ الفن الثاني – في أسماء كتب الشرائع المنزّلة على مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها».

من المؤسف أن نجد المستشرق الكبير فرانز روزنتال يقول: «يمكننا أن نستخلص النظرة الإسلامية للأدب بمعنى محدود، من الطريقة التي صنّف بها ابن

---

(38) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، 10 ج (طهرن: مكتبة الأسدي، 1970)، ص 3.

النديم مادة كتاب الفهرست ... فقد وضع القرآن وعلومه أولًا قبل كل شيء. وهذا هو الوضع السليم الذي يجب أن يكون عليه الترتيب لأسباب دينية وتاريخية»[39].
هكذا يتجاهل روزنتال - بمنتهى البساطة - الفصلين الأولين الذين رتبهما ابن النديم قبل كلامه على القرآن وعلومه، وهما: «في وصف لغات الأمم من العرب والعجم ...»، و«في أسماء كتب الشرائع المنزّلة، على مذاهب المسلمين، ومذاهب أهلها»[40].

لعل محاولتي هذه في التوجه إلى نماذج إيجابية في تراثنا العربي للتعامل مع التاريخ: بما هو دراسة للماضي وللراهن في الوقت نفسه، تثير تساؤلات عدة: ماذا يمكن أن تعني لنا أو تنفعنا في عصرنا هذا، تلك الاهتمامات العريضة؟ وما نوع الأسئلة التي يمكن أن تثيرها فينا نظرات المسعودي وابن خلدون، وغيرهما ممن شاركهما بعض هذه الاهتمامات والنظرات الإنسانية؟ وهل يمكن أن نعتبر تلك الاهتمامات مؤشّرًا واضحًا إلى استجابة هؤلاء فكريًا للتراث الثقافي الإنساني، وإلى وعيهم بأهمية تبنّي وتنمية ثمرات ذلك التراث الإنساني في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية، وإلى إدراكهم واقع التعددية والتنوّع في مجتمعاتهم، وفي غيرها؟ وهل يدل هذا على تقديرهم ما تدين به الحضارة العربية الإسلامية، باعتبارها «وارثة» للثقافات والحضارات السابقة، ومتصلة بحضارات معاصرة؟ ولا بد أن أشير هنا إلى بروديل مرة أخرى: فهو يذكّرنا بأن الحضارة العربية الإسلامية، مثلها مثل الحضارة الأوروبية المسيحية، هي وارثة حضارات سبقتها[41].

لعل السؤال الأهم هو: إلى أي حدّ يمكن أن يساعدنا مثل هذا التوجّه في تقدير أهمية الوعي بالتنوّع والتعددية، وبالتأثيرات المتبادلة، وبالتحوّلات السياسية والاجتماعية والثقافية في التاريخ الإنساني، وفي عصرنا هذا، وفي بيئة المؤرخ العربي المعاصر بشكل خاص؟ لا شك في أن المؤرّخ المعاصر غير المؤرخ في عصور سابقة؛ فالمؤرخ الحق لا بد أن يكون ابن عصره وبيئته وتجربته الحياتية،

---

(39) جاء كلام روزنتال في الفصل الذي كتبه بعنوان «الأدب» في:
Joseph Schacht & C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

(40) ابن النديم، الفهرست، ص 26-27.

(41) انظر: Braudel, *A History of Civilizations*, p. 41.

في الوقت الذي يستفيد فيه من تجارب ونظرات مؤرخين أنموذجيين آخرين، في عصور سابقة وفي بيئات وثقافات مختلفة.

يبقى السؤال الثاني، الذي أثرته في مطلع هذه الدراسة، عن مدى إمكانية الاستفادة من مدارس تاريخية عالمية معاصرة، وما يرتبط بهذا السؤال من إشكالية فهم «مكانة» التاريخ الحضاري العربي في سياق تاريخ الحضارة الإنسانية في عصرنا. أكتفي هنا بملاحظات موجزة (وسأترك التفصيل لمناسبة لاحقة، بسبب ضيق المجال).

أعتقد أننا نحتاج إلى قراءات ناقدة متأنّية لعدد من المؤرّخين الذين يكتبون تحت عناوين توحي بالعالمية والشمول، ونتساءل: إلى أي حدّ يهتم المؤرّخون الغربيون الذين يكتبون ما يسمّى «التاريخ العالمي» الشامل بالعوامل المشتركة بين الحضارات - إلى جانب الفروق - وبالمساهمات التاريخية للشعوب غير الأوروبية؟ يلاحظ ماكنيل، صاحب كتاب *The Rise of the West* (صعود الغرب)، أن كلًا من شبنغلر وتوينبي مثلًا أعطى الحضارات غير الغربية مكانًا يكاد يكون معادلًا للحضارة الغربية. ونحن نعرف أن توينبي بشكل خاص حاول أن يؤسس لمفهوم «الحضارات» كوحدات ملائمة لدراسة التاريخ، بينما لا يرى بعض المؤرخين مثل هذه الأهمية. ونحن نعرف النقد السلبي الذي وُجّه إلى عمل توينبي في دراسته للتاريخ على هذا الأساس. ويبدو لي أن جزءًا من هذا النقد الذي استهدف توينبي ربّما كان مردّه إلى أنه، في خطة كتابه الأصلية، لم يصنّف العبرانيين وديانتهم اليهودية كحضارة مفردة (لكنه أعاد النظر في المسألة، في المختصر الذي أعده لكتابه الكبير في أواخر أيامه). وهناك عدد من المؤرخين الغربيين، من الجيل الذي جاء بعد جيل توينبي، ما زال يعتبر «الحضارة» مفهومًا مفيدًا في حقل الدراسات التاريخية - ومن أهم هؤلاء بروديل وماكنيل؛ فبروديل يرى بحق أن أيّ مؤرخ جادّ لا يمكن أن يقبل بوجود حضارات أحادية البنية، مكتفية بذاتها، منعزلة عن غيرها. ولنتذكّر أن بروديل يعطي مكانًا مرموقًا للحضارة العربية الإسلامية في فصل مبكر بعنوان «الإسلام والعالم الاسلامي»، من كتابه في **فقه الحضارات**.

لعل مساهمات بروديل وزملائه في مدرسة الحوليات (Annales) الفرنسية، التي يُعتبر بروديل أهم أعمدتها وأشهرهم، من أهم ما يمكن أن نستفيد منه

كمؤرخين عرب في هذا العصر. ولا شك في أن هذا بدأ يحصل فعلًا، خصوصًا في بلدان المغرب العربي ولبنان[42]. من أهم ميزات منهج بروديل وزملائه اهتمامهم بتاريخ «الاقتصادات والمجتمعات والحضارات»، كما يتضح من الاسم الجديد لمجلتهم - منذ عام 1947. وقد كان المؤرخ البريطاني الكبير هيو تروفر - روبر على حق عندما قال، وهو يتحدث عن التجربة الأوروبية والتجربة الأميركية في كتابة التاريخ (في مقالة له نُشرت عام 1972)، أن ليس هناك مجموعة من المؤرخين أكثر تأثيرًا في دراسة التاريخ ومناهج البحث التاريخي وأساليبه في القرن العشرين من المؤرخين الفرنسيين الذين ارتبطت أسماؤهم بمجلة **الحوليات التاريخية**.

لعل من أهم خصائص منهجية بروديل إصراره على أهمية التاريخ الشمولي، و«فقه الحضارات» من منظور شامل ومقارن في الوقت نفسه، واهتمامه منهجيًا بمنظور «المدى الطويل»، أو «الزمن المديد»، بتعبير (La longue durée)، بتعبير وجيه كوثراني. وهذا المفهوم لا يقتصر على دراسة فترة طويلة، أو «قرن طويل» من الزمن، كما فعل عدد من كبار المؤرخين البريطانيين المعروفين وغيرهم، مثل أسا بريغز، وإريك هوبزباوم وهيو تروفر - روبر؛ ذلك أن بروديل دعا إلى منظور «المدى الطويل» من منطلق الاهتمام بجدلية الاستمرار والتغيّر، ورؤية التفاعل بين نقاط التحول في التاريخ، وبين استمرارية العوامل الجغرافية والتاريخية الفاعلة في البيئات والمجتمعات لمدى زمني يتجاوز كثيرًا نقاط التحول تلك. لا شك أننا، كمورخين عرب، يمكن أن نستفيد كثيرًا من هذه المنهجية، ومن اهتمام بروديل وزملائه بتاريخ الناس العاديين والحياة اليومية (La vie quotidienne)، إلى جانب - أو بالأحرى بدلًا من - التاريخ السياسي وحياة النخبة والعظماء والأعيان، وهذا يعني أن يتوسع اهتمامنا بالتاريخ الاجتماعي. يعطينا بروديل وزملاؤه نماذجَ بحثية ممتازة، أكان ذلك في الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي وحركات التبادل ومفاهيم الأزمنة التاريخية، والاهتمام بالفضاءات الجغرافية والبيئية الواسعة التي تتجاوز حدود الدول (والقارات أيضًا)، مثل دراسته عن عالم البحر المتوسط في القرن السادس عشر، أم بتاريخ

---

(42) انظر أهمية مدرسة الحوليات، وتداعيات مساهمة بروديل خصوصًا، في: كوثراني، الفصلين 11-12.

الاقتصاد والمجتمع بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، أم ببحثه الجريء في هوية فرنسا المركّبة الغنية بالتنوع والتعددية، وإصراره على أهمية البيئة والثقافة وحياة الناس وإنتاجهم[43]. ويتّضح لكلٍّ من يطّلع على أعمال بروديل أنه حافظ على اهتمامه بدور الجغرافيا، وبجدلية الاستمرار والتغير، عبر فترات زمنية طويلة وفضاءات مكانية واسعة، وآفاق فكرية رحبة.

ممن تأثر بنظرة بروديل المنفتحة المؤرّخ ماكنيل، مؤلف كتاب «صعود الغرب»، وهو يصف كتابه في صيغته الجديدة (1991) بأنه «تاريخ الجماعة الإنسانية». والواقع أن ماكنيل غيّر نظرته بصورة جذرية بين ثلاثينيات القرن الماضي وخواتمه. وهذا يجعلنا نتساءل: هل كان مشروع كتاب «صعود الغرب» في بدايته فكرة بريئة، أم كان ردًا على نظرية شبنغلر المتشائمة، أم أنه كان ثمرة «إمبريالية فكرية»؟ .. يقول ماكنيل نفسه عن كتابه: «تشكلت فكرة الكتاب عام 1936، بدأت كتابته عام 1954، وأتممته عام 1962». ثم يعترف بصراحة: «عند إرجاع النظر (in retrospect) بعد هذه المدة [يعني بين عامي 1936 و1991]، يبدو لي واضحًا أن كتاب صعود الغرب يجب أن نراه اليوم كتعبير عن الحالة الإمبريالية في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية؛ فهو في نظرته ومداه العام (scope)، وفي فكرته، يمثّل شكلًا من أشكال الإمبريالية الفكرية».

في مقالة لاحقة، يؤكد ماكنيل «أن تحولات التاريخ العالمي في الماضي والحاضر تستحق المزيد من الاهتمام ... وأن محاولة فهم ماضي الإنسانية بأوسع معانيها يمكن أن تساعدنا في تخفيف حدة النزاع في المستقبل عن طريق توضيح الأرضية المشتركة التي تجمعنا»[44]. ولا شك في أن دراسة التاريخ العالمي بالمعنى المنفتح على التعددية المنهجية يشكل مهمة مثيرة وجديرة بالمتابعة،

---

(43) انظر: Fernand Braudel: *L'Identité de la France* (Paris: Flammarion, 1986), and *The Identity of France: History and Environment*, Sian Reynolds (eds.) (London: Fontana Press, 1988).

توفي بروديل عام 1985، قبل أن يتمكن من إتمام هذا الكتاب.

(44) انظر مقدمة الطبعة الأخيرة المنقحة لكتاب ماكنيل (1991) وكذلك مقالته المنشورة عام 1998، في: William H. McNeil, «The Changing Shape of World History,» in: *World History: Ideologies, Structures and Identities*, Philip Pomper et al. (eds.) (New York: Blackwell, 1998), p. 40.

وهي مهمة تلائم عصرنا، وتفيدنا من الناحية العملية، كما أكّد بروديل أكثر من مرة، وكما اقتنع ماكنيل أخيرًا، بعد خبرته الطويلة.

على أن هناك صنفًا من الدراسات التاريخية التي تحاول التصدّي للتاريخ العالمي من منظور الشعور بالتفوّق والاستعلاء الغربي. وهناك في المقابل نمط مضاد يتناول التاريخ العالمي من منظور شجب مساوئ الاستعمار والاهتمام بمعاناة الشعوب المغلوبة. وهناك، على مستوى آخر، اتجاهات في الكتابة التاريخية في عصر العولمة تصنّف بعض الأفكار باعتبارها إمّا متقدمة وإما متخلَفة، وتصنّف الشعوب إلى حديثة أو تقليدية، وتضع بعض مناطق العالم في المركز وغيرها في الأطراف. ومن هنا نجد الاستعارات العضوية، أو الفضائية المكانية، منتشرة في نصوص هذه التواريخ: مثل نمو وتنمية، أو ضمور وانحطاط، وارتفاع وانخفاض، ومركز وأطراف، بينما نجد بعض المؤرّخين المعاصرين يتحاشون مثل هذه الاستعارات، ويميلون إلى استعمال استعارات توحي بالدينامية، مثل: جريان ودوران وحركة وحراك. إذًا نحن بحاجة إلى نقد متنوّع لأشكال «الخطاب» التاريخي وصنوف «التصوير» أو «التمثيل» التاريخي، بحيث نتمكّن من التصدّي للأيديولوجيات التي تجد انعكاساتها في أشكال التعبير اللغوي وأطياف التصوير البياني.

هناك دراسات أكثر إيجابية، جديرة باهتمام المؤرخ العربي اليوم، منها ما ينطلق من مركزيات غير أوروبية، مثل مساهمات ك. ن. شودري وجانيت أبو لُغد، في دراساتهما للأنماط التاريخية، والنظم العالمية (world systems)، والصلات بين أجزاء مختلفة من العالم، في عصر محدود، أو على مدى قرون عدة، حيث تؤدي آسيا وحوض المحيط الهندي وإيران وتركيا والبلدان العربية دورًا مهمًا. وقد اختارت أبو لُغد لأحد كتبها عنوانًا قوي الدلالة: *Before European Hegemony* (قبل الهيمنة الأوروبية).

لدينا اليوم دراسات مهمة بالفرنسية والإنكليزية لتاريخ العلوم لدى الأمم غير الغربية، بما فيها تاريخ العلوم في الحضارة العربية. كما نجد دراسات تنحو منحًى غير مألوف، مثل كتاب أريك وولف، *Europe and the People without History* (أوروبا والشعوب التي لا تاريخ لها) (1982)؛ وكتاب جاريد دياموند *The World until Yesterday* (العالم حتى يوم أمس) (2013). وأخيرًا هناك

دراسات مهمة حول تاريخ النشاط الإنساني في مجال معين، مثل كتاب جورج باس حول *A History of Seafaring* (تاريخ الملاحة البحرية) (1972) وكتاب بيتر فرانكوبان بعنوان *The Silk Roads: A New History of the World* (طرق الحرير: تاريخ جديد للعالم) (2015)، وكتاب إيان غولدن وكريس كوتارنا *Age of Dicovery: Navigating the Risks and Rewards of our New Renaissance* (عصر الاكتشاف: الإبحار في مخاطر ومكافآت عصر النهضة الجديد) (2016): وهو مقارنة ذكية غير عادية، على مستوى عالم البحر المتوسط، بين عصر النهضة وعصر العولمة الراهن[45].

خاتمة

أحب أن أنهي دراستي ببعض الملاحظات والتساؤلات:

ما من شك في أن لا بد للمؤرخ الجاد، عندما يجتهد في دراسة التاريخ وفي تقديمه لجمهوره المفترض من منظور عالمي شامل، من أن يكون منطلقًا من وعيه بأوضاع عصره، ومن موقعه الجغرافي (أو في حالة المغترب، من وعيه بارتباطه المعنوي الوجودي بالوطن الأم)، إضافة إلى كونه متأثّرًا بتدريبه العلمي وخبراته وتجاربه في الحياة. وهذا ربما يثير مزيدًا من التساؤلات: أليست إحدى مهمات المؤرخ العربي الجاد اليوم أن يكون، قبل كل شيء، ابن عصره كمفكّر فاعل بالمعنى الإيجابي، حتى لو كان يؤرّخ لعصور سابقة؟ أليس من مهمات المؤرّخ العربي أن يسعى لأن يكون إنسانيًا في توجهاته ولأن يبقى كذلك، في الوقت الذي يسعى فيه للمساهمة في توضيح ملامح الهوية الوطنية أو القومية أو شبكة الهويات المتداخلة أو المتنافسة في العالم العربي اليوم؟ وعلى المستوى المنهجي: ألا يحسن بالمؤرخ العربي المعاصر أن يتجاوز دائرة التخصص الضيّق، والتحقيب المصطنع أحيانًا، ويستفيد من مناهج المختصين بالعلوم الاجتماعية والنقد الأدبي والأدب المقارن، تمامًا كما يستفيد الناقد الأدبي من التاريخ والعلوم الاجتماعية، كما يذكّرنا إدوارد سعيد[46]؟

(45) انظر قائمة المراجع الأجنبية.

(46) انظر: Said, *Power, Politics, and Culture*, p. 57.

تبقى لدينا إشكالية طويلة الأمد، مرتبطة بالعلاقة بين «المعرفة» من ناحية، و«القوة» أو «السلطة» أو «الهيمنة» من ناحية أخرى، وهي إشكالية معروفة جيدًا على المستوى النظري، منذ دراسات ميشيل فوكو، ودراسات إدوارد سعيد عن الاستشراق والثقافة والإمبريالية على وجه الخصوص. أعتقد أن لهذه الإشكالية جانبًا خطِرًا على المستوى العملي التطبيقي بالنسبة إلى المؤرخ العربي اليوم؛ إذ كيف يمكننا أن ننتج معرفة بالتاريخ الماضي وبالحاضر الراهن من منطلق عربي ومن منظور إنساني عالمي، بينما عالمنا العربي يواجه الإمبريالية الجديدة والهيمنة الاستراتيجية والاقتصادية والثقافية، المتمثّلة في أسوأ تداعيات العولمة، وأخطر تجلّيات ما يُسمّى النظام العالمي الجديد؟ ثم كيف ينظر المؤرخ العربي - والمفكر العربي بشكل عام - إلى جدلية العلاقة بين هذه القوى وإنتاج المعرفة والثقافة[47]؟

هذا يقودني إلى سؤال توضيحي آخر، وهو سؤال مقلق طبعًا: هل في وسعنا اليوم كتابة «تاريخ عالمي من منظور عربي»، في غياب القوة الذاتية المعنوية للعالم العربي (حتى القوة الناعمة غائبة أو نائمة!)؟ كيف نكتب التاريخ (من منظور عربي أو عالمي) في ظل واقع الضعف والعجز والتأخّر والتمزّق العربي الراهن؟ أليس هناك علاقة جدلية بين الثقة بالنفس وبالمجتمع الذي ينتمي إليه المؤرخ، ومقدرته على معرفة ذاته الثقافية حق المعرفة، ومدى نجاحه في رؤية العالم رؤية الواثق، المقبل على معرفة الآخرين، كما هم، من دون خوف أو تشنّج أو سجال هجومي أو دفاعي أو تبريري؟ وإذا كانت الإجابة: «لا»، أو «لسنا متأكّدين من مسألة كتابة تاريخ العالم من منظور عربي»، فهل نستطيع، من جهة ثانية، أن ننجح في كتابة «تاريخ عربي من منظور عالمي»؟ أو هل يمكننا - على الأقل - أن نكتب تاريخ مجتمعاتنا العربية اليوم من منظور عربي شامل، واسع الأفق، منفتح على التنوع والتعددية ضمن الوحدة، وبمناهج نقدية شاملة تستعين بأدوات سائر العلوم الاجتماعية، وتستلهم مواقف فكرية فلسفية فاعلة، وتستفيد من نظرات الأدب المقارن وجماليات الفنون؟

(47) لنتذكر أن شعار كلية الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن منذ أكثر من ثمانين عامًا هو: «المعرفة قوّة» (Knowledge is Power).

المراجع

1- العربية

ابن أحمد الأندلسي، صاعد. **طبقات الأمم**. تحقيق لويس شيخو. بيروت: دار المشرق، 1912.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. 7 ج. بولاق: المطبعة الأميرية، 1867.

______. **مقدمة ابن خلدون**. بولاق: المطبعة الأميرية، [د. ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**. تحقيق رضا تجدّد. 10 ج. طهرن: مكتبة الأسدي، 1970.

بركات، حليم. **غُربة الكاتب العربي**. بيروت: دار الساقي، 2011.

جدعان، فهمي. **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**. عمّان: دار الشروق، 1985.

الصاوي، عبد الله إسماعيل. **أخبار الزمان**. القاهرة: [د. ن.]، 1938.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **كتاب التنبيه والإشراف**. تحقيق ميشيل دي خويه. ليدن: بريل، 1894.

______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق شارل بلاّ. 7 ج. بيروت: الجامعة اللبنانية، 1966.

منيف، عبد الرحمن. **الكاتب والمنفى**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

2- الأجنبية

Abu-Lughod, Janet, *Before European hegemony: The World System: AD 1250-1350.* Oxford University Press, 1991.

Adas, Michael. «Bringing Ideas and Agency Back In: Representation, and the Comparative Approach to World History.» in *World History: Ideologies, Structures, and Identities.* Philip Pomper, Richard H. Elphick and Richard T. Vann (eds.) New York & Oxford: Blackwell, 1998.

Bass, George F. (ed.). *A History of Seafaring Based on Underwater Archaeology.* London: Thames & Hudson, 1972.

Braudel, Fernand. *A History of Civilizations.* Richard Mayne (trans.). New York: Penguin Books, 1994.

_______. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme.* XV[e] - XVIII[e] siècle. 3 vols. Siân Reynolds (trans). London & New York: 1981, 1982, 1984.

________. *Écrits sur l'Histoire* [*On History*]. Siân Reynolds (trans). 1980.

________. *Grammaire des civilisations.* Revised and Enlarged ed. Paris: Editions Flammarion, 1987.

________. *Grammaire de civilisation.* Richard Mayne (trans). New York: Penguin Books, 1993.

________. *L'Identité de la France.* Paris: Flammarion, 1986.

________. *The Identity of France: History and Environment.* Siân Reynolds (trans). London: Fontana Press, 1988.

________. *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'âge du Philip II.* 3 vols. 2[nd] ed. Siân Reynolds (trans.). Berkeley, CA: University of California Press, 1972-1996.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Diamond, Jared. *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies.* New York, Penguin Books, 2013.

Frankopan, Peter. *The Silk Roads: A New History of the World.* London & New York, Bloomsbury, 2015.

Geyer, Michael and Charles Bright. «World History in a Global Age.» *American Historical Review*: 1995.

Goldin, Ian & Chris Kutarna. *Age of Discovery: Navigating the Risks and Rewards of Our New Renaissance*. London: Bloomsbury, 2016.

Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of al-Mas'udi*. New York: SUNY Press, 1974.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. London: Routledge, 1957.

McNeil, William H. «The Changing Shape of World History.» in: *World History: Ideologies, Structures and Identities*. Philip Pomper et al (eds.). New York: Blackwell, 1998.

________. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1963; New Revised edition 1991.

Roberts, J. M. *The Penguin History of the World*. New York: Penguin Books, 1990.

Rowe, John Carlos. «Structure.» in: *Critical Terms for Literary Study*. Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin (eds.). 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Said, Edward W. *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said*. New York: Vintage, 2004.

________. *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

Schacht, Joseph & C. E. Bosworth (eds.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Shboul, Ahmad. *Al-Mas'udi and His World: A Muslim Humanist and His Interest in non-Muslims*. London: Ithaca Press, 1979.

_______. «Islam and Globalisation: Arab World Perspectives.» in: *Islamic Perspectives on the New Millennium*. Virginia Hooker & Amin Saikal (eds.) Singapore: [n. pb.], 2004.

Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. English translation: *The Decline of the West: Perspectives of World History*. New York: Windham Press, 1923.

Wolf, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley, CA: Berkeley University Press, 1982.

World History: Ideologies, Structures and Identities. Philip Pomper et al (eds.). New York: Blackwell, 1998.

الفصل الثاني

مشكلة التحقيب
التاريخ العربي الإسلامي أنموذجًا

أحمد أبوشوك

يُقصد بالتحقيب (periodization) تأطير حوادث الماضي وتصنيفها وفق حقب تاريخية ذات سمات مشتركة. وينبغي أن يكون هناك بين كل حقبة وأخرى قطيعة معرفية أو وقائعية، تميزها من الحقبة السابقة لها واللاحقة بها؛ فهذه العملية الإجرائية تساعد في فهم معاني الحوادث التاريخية في سياقاتها العامة، وإدراك طبيعة الواقع الذي تشكلت فيه، لكنها في جوهرها ترتبط بمنطلقات فكرية ورؤى ثقافية تفضي إلى تباين الفواصل الزمنية للحقب التاريخية ومدلولاتها الوقائعية. ولذلك ارتبط تحقيب تاريخ المسلمين بأسماء بعض الأسر الحاكمة، مثل الأمويين والعباسيين والفاطميين، بينما عمد التحقيب الأوروبي إلى التقسيم الثلاثي القائم على التاريخ القديم والتاريخ الوسيط والتاريخ الحديث، وهو ما يعكس مركزية القارة الأوروبية في حركة التاريخ العالمي، وكذلك التحقيب الماركسي الذي يستند إلى المنظومة البنيوية الخماسية، المتجذرة في جدلية العلاقة بين وسائل الإنتاج والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والمتجلية في تصاعدها اللولبي من المشاعية البدائية إلى العبودية، ثم الإقطاع، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية المفضية إلى اليوتوبيا الشيوعية. فلا شك في أن هذا التباين المعرفي والفكري قاد إلى جدل منهجي شائك بين الباحثين المعاصرين، بُغية الوصول إلى تحقيب لتاريخ العالم مجمَع عليه انطلاقًا من سيرورة التاريخ الإنساني، إلا أن مشكلة الاختلاف التحقيبي للتاريخ ستظل قائمة، لأن لكلٍّ من

التقسيمات المشار إليها دلالات معرفية ومعايير قيمية متباينة، حتى في إطار المدرسة التاريخية الواحدة. ومن هنا سبب تعدد أطروحات تحقيب تاريخ المسلمين وفق منطلقات أصحابها الفكرية وانتماءاتهم المذهبية والمعايير المستخدمة في تصنيف الحقب التاريخية.

يحاول هذا البحث أن يُقدِّم عرضًا تحليليًا لمفهوم التحقيب التاريخي بشكل عام، كما يناقش طبيعة المنطلقات الفكرية التي حددت مسارات أطروحاته، ثم يتناول المسوغات التي استند تحقيب تاريخ المسلمين إليها، والمشكلات التي يواجهها، وطبيعة الحلول المقترحة التي يمكن أن تضع منهجًا علميًا لدراسة تاريخ العالم الإسلامي، وذلك انطلاقًا من فرضية مفادها أن معظم التحقيبات المرتبطة بتاريخ العالم تستند إلى وحدة التاريخ البشري وحركته التصاعدية نحو الأفضل وفق جدلية تجمع بين الاستمرارية والتغيير، كما تهدف إلى تعزيز مركزية الجهة المحقبة فكريًا وثقافيًا وسياسيًا، وبموجب ذلك يُنمِّط تاريخ الآخر في موضع هامشي.

أما البناء الهيكلي لهذا البحث، فيتكون من ثلاثة محاور رئيسة:

- يشكل **المحور الأول** مدخلًا مفاهيميًا للأبعاد الفلسفية والفكرية التي استندت إليها الأطروحات التحقيبية، والمصطلحات المفتاحية المتعلقة بالحقب التاريخية، وتمايزها بعضها من بعض؛

- يناقش **المحور الثاني** الأطروحات التي قُدِّمت بشأن تاريخ المسلمين عبر ثلاثة أبعاد: يعرض البُعْد الأول منها الأطروحات التي حاولت تحقيب تاريخ المسلمين من خلال رؤية متكاملة لتاريخ العالم، افتراضًا بوحدة التاريخ البشري وتشابه أنساقه الناظمة لحركة التاريخ العالمي. ويلقي البُعْد الثاني الضوء على أطروحات التحقيب التاريخي التي وضعها بعض الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية، من دون اصطحاب البُعْد العالمي لحركة التاريخ، وهنا يظهر التباين بين المدارس التاريخية المذهبية بحسب رؤيتها الكونية للعلاقة الجدلية بين الذات الإلهية العُليا (الله) والإنسان وحركة التاريخ. ويتجسد البُعْد الثالث في النظرة الشعوبية إلى تاريخ المسلمين بوصفه تاريخًا عربيًا من حيث النشأة، يستمد مركزيته من نبوة الرسول محمد واللغة العربية التي نزل القرآن الكريم بها، ودور

العرب في إرساء دعائم الدولة الإسلامية والمجتمع، وبناءً على ذلك يضْحي تاريخ بقية الشعوب المسلمة تاريخًا ملحقًا بالتاريخ العربي الإسلامي؛

- يحاول المحور الثالث أن يُقدِّم معالجة تحليلية نقدية للأطروحات التحقيبية لتاريخ المسلمين، مبينًا القواسم المشتركة بينها، ومحللًا نقاط الاختلاف، بهدف الوصول إلى رؤية جديدة لتحقيب تاريخ المسلمين، وكيفية ربطها بالتاريخ العالمي، علمًا بأن الدراسات التاريخية المعاصرة أضحت أكثر اهتمامًا بالتاريخ العالمي لفهم الأنساق المشتركة في حركة التاريخ الإنساني العام، واستيعاب نقاط الاختلاف المفضية للصراعات التي يشهدها العالم المعاصر اليوم، وذلك في أمد زمني أطول، وفضاء جغرافي أرحب، تناقش فيهما حوادث التاريخ وفق منهج تكاملي يزاوج بين مشتركات العلوم الإنسانية والاجتماعية في البحث والتحليل.

أولًا: البُعْد المعرفي (الإبيستمولوجي) للتحقيب الغربي

يرتبط التحقيب الزمني لحوادث الماضي بطبيعة الوعي التاريخي لجدلية العلاقة بين الله والكون والإنسان، وكيفية رصدها في نسق زماني يؤطر لتاريخ العالم؛ فالفضاء الزماني الذي تتشكل فيه الحوادث التاريخية هو من خلق الله، بحسب رؤية الكنيسة المسيحية، وأن حركة الزمن التاريخي تسير في نسق مستقيم، يجمع بين الخطيئة البشرية الأولى والتوبة النهائية[1]. بناءً على ذلك، حقَّب القديس أوغسطين (ت 430) حركة الزمن التاريخي في ستة عصور متتالية، تبدأ مرحلتها الأولى من آدم إلى نوح، والثانية من نوح إلى إبراهيم، والثالثة من إبراهيم إلى داود، والرابعة من داود إلى السبي البابلي، والخامسة من السبي البابلي إلى تجسيد المسيح، والسادسة من التجسيد إلى العصر الذي عاش فيه القديس أوغسطين[2]. وفي هذا الإطار وثَّق أوغسطين لتاريخ الإغريق والرومان واليهود،

---

(1) كولن ولسون وجون جرانت (محرران)، فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة 159 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992)، ص 16.

(2) لمزيد من التفصيلات، انظر: المرجع نفسه، ص 17، والقديس أوغسطينس، تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي: في الحياة السعيدة؛ في الكذب، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 2006).

وبعض الشعوب الأخرى، مثل الأشوريين. وتأثر بالقديس أوغسطين تلميذُه بول أوروسيوس (ت 416) الذي ألّف كتابًا عن تاريخ العالم، مستقرئًا مادته من المصادر الإغريقية القديمة، ومتأثرًا في طرحه المنهجي بموروثات الفكر اليهودي المستمدة من سفر دانيال، الذي صنّف التاريخ البشري في تاريخ أربع ممالك هي: بابل وفارس واليونان والرومان، وحكم بأنها تزول تباعًا، ثم تحل مكانها مملكة الملكوت الأبدي، أو مملكة المسيح. وفي حيز هذا التصنيف، تحدث أوروسيوس عن تاريخ الأشوريين والبطالمة واليهود والفرس والرومان[3].

إلا أن بعض مؤرخي عصر النهضة والأنوار رفضوا فكرة تحقيب التاريخ وفق نمط ديني، لأنهم ثمّنوا دور الإنسان المركزي في حركة الكون العمرانية. وبدأ هذا التوجه يظهر بصورة جلية في مؤلفات المؤرخ الألماني كريستوفر كيلر (1644-1707) الذي طوّر فكرة تقسيم التاريخ الأوروبي إلى ثلاث حقب رئيسة، تشمل الحقبةَ القديمة التي تجسدت فيها العبقرية اليونانية، والحقبة الوسيطة التي تميزت بالتراجع الفكري والانحطاط الديني، ثم الحقبة الحديثة التي قامت على أدبيات النهضة الأوروبية وإشراقاتها الفكرية. ومظاهر القطيعة الزمنية بين هذه الحقب الثلاث، تمثّلت، بحسب رؤية كيلر (أو كيلريوس)، في سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام 476، والذي شكّل قطيعة بين العصر القديم والعصر الوسيط، وسقوط القسطنطنية عام 1453 الذي ماز بين العصر الوسيط والعصر الحديث. وفي وقت لاحق، أطّر الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884-1962) لمفهوم القطيعة في التراث الفكري الأوروبي الحديث، مصنفًا العصور القديمة تصنيفًا نقيضًا للعصور الوسطى، متعللًا بأنها استندت إلى التراث الفكري الإغريقي (اليوناني)، وقضت بحتمية النواميس الطبيعية الناظمة لحركة الكون، وفاعلية الإنسان في صوغ الحراك التاريخي. كما اعتبر باشلار عودة العصور الحديثة إلى الأدبيات الإغريقية قطيعة لاحقة مع تراث العصور الوسطى اللاهوتي، ونقطة انطلاق جديدة تجاه مركزية العقل الإنساني في حركة التاريخ، ودور العلم التجريبي في فهم الظواهر الكونية والطبيعية وتسخيرها لخدمة الإنسان[4].

---

(3) بول أوروسيوس، تاريخ العالم، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982).

(4) لمزيد من التفصيل عن مفهوم القطيعة عند غاستون باشلار، انظر: رافد قاسم هاشم، =

نلحظ أن التحقيب الثلاثي، ببُعْدَيه المعرفي والمسيحي اللاتيني (الكاثوليكي)، استند إلى التاريخ الأوروبي، وساهم نسبيًا في تأطير حوادثه، لكن هذه النسبية لا تعني أنه يصلح لتحقيب تاريخ العالم. نتيجة لذلك، ظهر بعض التحقيبات الأوروبية التي حاولت إصلاح التحقيب الثلاثي من الداخل، أو أنها اعتمدت نهجًا أيديولوجيًا يخرجها من دائرة التحقيب الثلاثي الأوروبي إلى إطار أوسع يربط التحقيب بوظائف النشاط الاقتصادي. من أهم التحقيبات التي برزت في هذا المضمار، التحقيب الماركسي القائم على جدلية العلاقة الثلاثية بين وسائل الإنتاج والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والذي يحقب حركة التاريخ في خمس تشكيلات اجتماعية - اقتصادية، تبدأ بمرحلة المشاعية البدائية، وتليها مرحلة العبودية، ثم مرحلة الإقطاع، التي قضت عليها الثورة الصناعية، وأخيرًا تظهر المرحلة الشيوعية التي ربما تساهم في اختفاء التناقض الجدلي بين أطراف المنظومة الاقتصادية - الماركسية. وبذلك حاولت الرؤية الماركسية أن تتجاوز قيود التحقيب الثلاثي ومركزيته الأوروبية، مقدمةً أطروحة تحقيبية جديدة تقوم على ثنائية الإنتاج والعمل، لكنها انطلقت في الوقت نفسه من واقع تاريخي محلي، يحمل بصمات القرن التاسع عشر الأوروبي[5]. نتيجة لذلك، أضحت مساهمتها غير شاملة ولا موضوعية لتحقيب تاريخ العالم، لأنها مثقلة ببعض إيماءات المركزية الأوروبية وواقعها الاقتصادي الذي كان سائدًا آنذاك.

في إطار البدائل الأوروبية المطروحة، أنجز المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (1902-1985) تحقيبًا ثلاثيًا مجردًا من الدلالات التاريخية المرتبطة بتاريخ أوروبا، لأنه يصنّف حركة الفعل التاريخي في إطار الأزمنة الثلاثة المتمثلة في الزمن الجغرافي الثابت الذي يشكل مسرح الحوادث التاريخية، والزمن شبه الثابت الذي يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية في حركة العمران البشري، والزمن الحدثي أو التقليدي أو الفردي، المرتبط بالحراك السياسي الذي

= «ابستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار»، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، السنة 3، العدد 1 (2013)، ص 227-283.

(5) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب، ص 277، ورضوان سليم، نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية - الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 13.

يخضع لتقلبات الدهر السريعة والمفاجئة أحيانًا[6]. وبهذه الكيفية ربط بروديل حركة الزمن التاريخي بالواقع الجغرافي والعامل الاجتماعي، ودور الفرد في المجتمع. وبذلك رفض مفهوم الزمن المطلق لتحقيب التاريخ البشري، إلا أن التقسيم «البروديلي» للزمن لا يُعتبر بديلًا مقنعًا للتحقيب الثلاثي (قديم ووسيط وحديث)، بل ربما يصلح أن يكون أداة لتحليل الحادث التاريخي في حيزه الزماني المقيَّد بالواقع الجغرافي، والمتفاعل مع الواقع الاجتماعي، والمتأثر بدور الفرد في النسق الجمعي المعني بالأمر.

ثانيًا: البُعْد المعرفي (الإبيستمولوجي) للتحقيب الإسلامي

ارتبط التحقيب عند المؤرخين المسلمين الأوائل بفكرة وحدة الإله ووحدة الخلق ووحدة الكون. كما أنه تأثر بموروثات الديانات القديمة التي كانت متداولة آنذاك. ومن أوائل المؤرخين الذين سعوا إلى تحقيب تاريخ العالم بحسب هذه الرؤية التوحيدية، محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ/ 923 م) الذي قسَّم كتابه الشهير **تاريخ الرسل والملوك** إلى حقبتين رئيستين: **الأولى** حقبة ما قبل البعثة النبوية، **والثانية** حقبة ما بعد البعثة. وتحدث في الحقبة الأولى عن بدء الخليقة، وتاريخ الأنبياء والرسل، ثم أعقب ذلك بسرد تاريخي مطول عن النبي محمد وأفضال نبوّته. وبعد ذلك، قسم تاريخ المسلمين من منظور سياسي، ترتَّب حوادثه ترتيبًا حوليًا بحسب الحقب الآتية: تاريخ الخلفاء الراشدين، والدولة الأموية، والخلافة العباسية. هذا الضرب من التحقيب، كما يرى شاكر مصطفى، ارتبط بالمراحل الثلاث الرئيسة لتدوين التاريخ عند العرب[7]؛ إذ تبدأ المرحلة الأولى من القرن الهجري الأول، وتمتد إلى مطلع القرن الهجري الثاني، وهي المرحلة المؤسسة لكتابة السيرة النبوية، حيث ظهرت فيها كتابات عروة بن الزبير (ت 94هـ/ 712 م) وشرحبيل بن سعد (ت123 هـ/ 741م) عن مغازي وسير بعض الأعلام الذين اشتركوا في واقعتي بدر وأُحد. وتشغل المرحلة الثانية القرن الثاني

(6) فرنان بروديل، «الزمن العالمي»، الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي/ بيروت)، العدد 37 (كانون الثاني/ يناير (1986)، ص 47-57.

(7) لمزيد من التفصيل، انظر: شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، 4 ج، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ج 1، ص 74-101.

الهجري بكامله، وفيها اتسع مجال السيرة النبوية من حيث الشمول والعمق، وبرز اسم محمد بن اسحق (ت 151هـ/ 768م) ومحمد بن عمر الواقدي (ت 207 هـ/ 823 م). وفي المرحلة الثالثة برز مفهوم الزمن المطلق في كتابات موسوعية عن تواريخ الأمم. وأعقبت ذلك ضروب مختلفة لتحقيب التاريخ الإسلامي، حيث اتخذت مرجعيتها من الأسر (أو التحقيب السلالي) والدول والأقاليم[8].

حاول بعض المستشرقين الذين درسوا تواريخ الشعوب المسلمة وضع تلك التواريخ في إطار عالمي، وتصنيفها من واقع منطلقاتهم الفكرية، ونذكر منهم المؤرخ الأميركي وِل جيمس ديورانت (ت 1981) الذي أنجز، مع زوجته أريل ديوارنت، كتابًا موسوعيًا عن تاريخ الحضارة الإنسانية منذ نشأتها، وطبيعة تقسيماتها الجغرافية، والشعوب الفاعلة في وضع لبناتها وتطورها. وتحقيقًا لهذا الهدف، قسّم ذانك المؤرخان موسوعتهما الشهيرة بـ **قصة الحضارة** إلى خمسة أقسام، تشمل التراث الشرقي، بما فيه تراث مصر والشرق الأدنى والهند والصين واليابان، والتراث الكلاسيكي الذي يشمل تاريخ الإغريق والرومان، والتراث الوسيط الذي يتناول حضارة أوروبا الكاثوليكية، والحضارة الإسلامية واليهودية في آسيا وأفريقيا وأوروبا؛ ويلي ذلك تاريخ أوروبا منذ عهد الإصلاح الديني إلى الثورة الفرنسية، وأخيرًا يأتي التراث الحديث للمخترعات الصناعية والأدبيات الفكرية بضروبها المختلفة، فضلًا عن بعض القضايا الخلقية والاجتماعية والاقتصادية. وفي المجلد الرابع «عصر الإيمان»، أفرد المؤلفان جزءًا للحضارة الإسلامية، يتكون من سبعة فصول تشمل العناوين الآتية: النبي محمد (569-632)؛ القرآن؛ سيف الإسلام (632-1058)؛ المسرح الإسلامي (632-1058)؛ الفكر والفن في الإسلام الشرقي (632-1058)؛ الفكر والفن في الإسلام الغربي (641-1086)؛ انهيار الإسلام (1058-1258)[9].

أما المستشرق الثاني، فهو المؤرخ الأميركي مارشال هُدجسون (ت 1968) الذي قسّم كتابه *The Venture of Islam* (تجربة الإسلام) إلى حقبتين رئيستين: الحقبة الكلاسيكية للإسلام وحقبة التوسع الإسلامي. وتناول في إطار هاتين الحقبتين

---

(8) المرجع نفسه.

(9) انظر: Will Durant and Ariel Durant, *The Story of Civilization*, 11 vols. (New York: MJF Books, 1993).

تاريخ الدولة الإسلامية والمجتمع المسلم والمحيط الإقليمي الجامع بينهما منذ النشأة الأولى وتطورها اللاحق في ثلاثة محاور رئيسة. تناول في المحور الأول فترة التأسيس (589-692)، التي شملت تاريخ الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وعلاقاتها بالدولة الساسانية، ثم سيرة الرسول محمد في مكة والمدينة، وتاريخ الخلفاء الراشدين، والنصف الأول من تاريخ الدولة الأموية. وتحدث في المحور الثاني عن فترة الخلافة العظمى (692-945)، التي شملت النصف الثاني من تاريخ الدولة الأموية حتى بداية العصر العباسي الثالث، حيث ناقش المؤلف تطور الدولة الإسلامية، وتركيبتها السياسية والديموغرافية، ومؤسساتها الإدارية والعسكرية، والتنظيمات التي تحكم قواعد الحراك السياسي والاجتماعي. ثم عرض في المحور الثالث حقبة الحضارة العالمية (945-1258)، مناقشًا تاريخ الخلافة العباسية وجوارها الإقليمي حتى غزو التتار في عام 1258، والذي ساهم في سقوط الخلافة العباسية في بغداد، ممهدًا الطريق لظهور المماليك في القاهرة[10].

المستشرق الثالث هو المؤرخ الألماني شلومو ديف غويتن (ت 1985)، الذي نشر مقالًا بعنوان «طلب لتحقيب التاريخ الإسلامي»، وفيه أبان سيرورة الحضارة الإسلامية، ووضعها الوسطي بين الحضارة الهلينية الشرقية والنهضة الأوروبية، ثم صنَّف مسارها التاريخي في خمس حقب، تبدأ بالعروبة والإسلام العربي (500-850)، والحضارة الوسطى (850-1258)، والإسلام المؤسسي والحضارات غير العربية (1258-1800)، والانتقال إلى الثقافات القومية (1800 وما بعدها). واستند غويتن في هذا التحقيب إلى فرضية مفادها أن الحضارة الإسلامية نسيج من حضارات مختلفة، بلغت ذروتها عندما كانت حضارة وسطًا، حيث استقت بعض معارفها من الحضارة الإغريقية، وساهمت من جانب آخر في وصل التراث الإغريقي بالنهضة الأوروبية[11].

لم تحظ أطروحات التحقيب أعلاه، بالشقين الإسلامي التراثي والاستشراقي، باستحسان بعض المؤرخين المسلمين المعاصرين، أمثال عبد العزيز الدوري

---

(10) انظر: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: IL; London. The University Chicago Press, 1974).

(11) انظر: Shelomo Dov Goitein, «A Plea for the Periodization of Islamic History,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, no. 2 (April - June 1968), pp. 224-228.

الذي يقول إننا «لم نصل إلى أسس عامة لتحديد فترات التاريخ العربي. فالحوادث السياسية، أو توالي الأسر، لا تفي بالغرض؛ إذ إن تاريخ العرب تاريخ أمة لا تاريخ أسر. كما أن نقل التحقيب الغربي لفترات التاريخ (من جهة نظر غربية) قد لا يصدق على التاريخ العربي. وتحديد فترات تاريخ الغرب يتطلب اعتماد أسس مفهومة، تنطلق من طبيعة هذا التاريخ وتطوره»[12]. نتيجة لذلك، ظهر تياران آخران، أحدهما يسعى لتحقيب تاريخ المسلمين في إطار التاريخ العالمي، والآخر ينطلق من مفهوم القطيعة بين عصور الإسلام الكلاسيكية وعصور الانحطاط اللاحقة لها، محاولاً توطين تاريخ المسلمين في حيز التحقيب الأوروبي الثلاثي.

- أسلمة علم التاريخ ومشكلة التحقيب

ظهر في الربع الأخير من القرن العشرين تيار يدعو إلى أسلمة علم التاريخ، رافضًا المنهج الغربي المادي - العَلماني في معالجة الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية؛ لأنه يُقصي العناصر الغيبية (أو معارف الوحي) من مصادر المعرفة التاريخية، معتمدًا على التجربة والعقل في تحليل السلوك الإنساني[13]. وينتج من هذا الإقصاء قصور في استعياب دورِ العناصر الغيبية وتحليلها في حركة التاريخ البشري العام[14]. كما يرفض منظِّرو الأسلمة التحقيب الثلاثي الأوروبي، الذي يقسم تاريخ العالم إلى «قديم ووسيط وحديث»، متعللين بأنه لا يراعي خصوصيات تواريخ الشعوب الأخرى، بدليل أنه يضع تاريخ العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وأروع الحقب التاريخية البيزنطية، وإنجازات سلالة تانغ الصينية داخل عباءة العصور الأوروبية المظلمة[15]، علمًا بأن هذه الشعوب عاشت

---

(12) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000).

(13) إبراهيم محمد زين، «علِم الاجتماع الديني وعلوم الوحي والتراث: دراسة في وصل اللاهوت بالاجتماع البشري»، مجلة تفكّر، المجلد 3، العدد 1 (2001)، ص 47-88.

(14) سيد قطب، في التاريخ ... فكرة ومنهاج (بيروت: دار الشروق، [د. ت.])، ص 38.

(15) لمزيد من التفصيل بشأن انتقادات التحقيب الأوروبي الثلاثي، انظر: خالد بلانكنشب، «الإسلام والتاريخ العالمي: نحو تفسير جديد للعصور التاريخية»، ترجمة جميل حمادة، إسلامية المعرفة، العدد 1 (1995)، ص 95-132، وتريفة أحمد عثمان البرزنجي، «نحو مفهوم إسلامي لتحقيب التاريخ العالمي»، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2000.

واقعًا تاريخيًا يختلف مضمونًا ومعنًى عن الواقع الذي عاشته أوروبا في عصور الظلام. وبذلك، يعتقدون أن أي تفسير لتاريخ الأمة الإسلامية يقصي البُعْد الديني عن أدواته التحليلية يعدُّ تفسيرًا محكومًا عليه بـ «القصور الفاحش والإخفاق الذريع»؛ لأنه لا يستند إلى النص القرآني الذي يمثل أقوى العوامل الحاسمة في صوغ مساهمات الأمة الإسلامية، وتشكيل رصيدها التاريخي الضخم[16]. وفي ضوء هذه الفرضيات، قدَّم منظِّرو أسلمة علم التاريخ كثيرًا من الأطروحات التحقيبية التي يمكن أن نصنفها في أربع مجموعات رئيسة.

تتسم **المجموعة الأولى**، التي اعتمدها محمد قطب وعبد الحميد صديقي، بالثنائية في التقسيم، حيث تقسم تاريخ العالم إلى قسمين كبيرين: «تاريخ الأمم المؤمنة، وعلى رأسها أمة محمد صلى الله عليه وسلم، التي ناط الله بها أداء رسالة الإسلام الخاتمة؛ وتاريخ الأمم غير المسلمة، أو كما يسميه أنصار هذه المجموعة تاريخ الجاهليات»[17]. في إطار هذا التقسيم، يحقِّب محمد قطب تاريخ الأمم المؤمنة أو المسلمة إلى ثلاث فترات رئيسة، هي: «فترة التطبيق الفائق وما صاحبها من تمكين فائق، وفترة التطبيق العادي وما صاحبها من التمكين العادي، وفترة الانحسار وتزايد البُعْد عن حقيقة الإسلام، وما صاحبها من زوال السلطان وغلبة الأعداء»[18]. وأما في ما يختص بـ «تاريخ الجاهليات»، فنجده يكتفي بالإقرار بصلاحية التقسيم الأوروبي الثلاثي (قديم ووسيط وحديث)؛ لأنه يتوافق، من وجهة نظره، مع تاريخ الشعوب غير المسلمة. إلا أن خالد بلانكنشب ينتقد هذا التقسيم الثنائي، ويصفه بالانعزالية، لأنه فصل تاريخ الأمة الإسلامية عن المجرى الرئيس لتاريخ العالم، ولا يعتبره بديلًا أفضل للتحقيب الثلاثي الأوروبي. ولذلك يدعو بلانكنشب إلى تحقيب يجمع بين دفتيه تاريخ الشعوب المسلمة وغير المسلمة، استنادًا إلى النظرة القرآنية الشمولية لتاريخ الإنسانية، والتي يمكن

---

(16) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة (القدس: وكالة أبو عرفة للصحافة والنشر، 1982)، ص 37، ومحمد مراح، «مساهمة مجلة المسلم المعاصر في أسلمة التاريخ»، مجلة الكلمة، العدد 29 (2000)، ص 62.

(17) محمد قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 221-222، وعبد الحميد صديقي، التفسير الإسلامي للتاريخ، ترجمة كاظم الجوادي (الكويت: دار القلم، 1980)، ص 153-154.

(18) قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 221-222.

من خلالها تأسيس تحقيب إسلامي، يتجاوز إسقاطات الموروثات العرقية، أو الدينية، أو الجهوية[19].

أما المجموعة الثنائية الثانية، فاعتمدها بلانكنشب وأحمد إلياس حسين اللذان قسما تاريخ العالم العام إلى حقبتين تاريخيتين: إحداهما قديمة والأخرى حديثة، ويفصل بينهما القرن السابع الميلادي فصلًا مرنًا، له خصوصيته ومدلولاته المعنوية؛ فنقطة الانطلاق بالنسبة إلى بلانكنشب هي فكرة التوحيد التي يعتبرها محصلة وسطى تقع في صميم الوجود البشري، وسعيه الدؤوب في سبيل الوصول إلى الله، وذلك بخلاف المفاهيم الغربية المتعلقة بالإنسانية والتقدم البشري[20]. ويرى بلانكنشب أن لهذا التقسيم محاسنه؛ إذ إنه يجعل البعثة النبوية المحمدية نقطة البدء في تاريخ المسلمين الحديث، كما يحقّب أيضًا للمفاصل المهمة في تاريخ الإمبراطورية الرومانية الشرقية وتاريخ الفرس والهنود والصينيين واليابانيين، وحتى الأوروبيين الغربيين أنفسهم[21]. وواضح من هذا العرض أن بلانكنشب يسعى جاهدًا لتجاوز سلبيات حقبة العصور الوسطى، التي تبدأ بالقرن السادس وتنتهي بالقرن الخامس عشر، بـحجة أنها حقبة ذات مركزية أوروبية لا تستوعب خصوصيات كثير من تواريخ شعوب العالم. ومن ثم يفضّل أن يجعل القرن السابع الميلادي خطًا فاصلًا بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث للعالم. بيد أن هذا التقسيم ينتج مشكلة مماثلة بالنسبة إلى التاريخ الأوروبي الذي تتوافق كلياته مع منظومة التحقيب الثلاثي. أما أحمد إلياس، فيركّز على مفهوم التوحيد الذي يتجسد في وحدة النوع الإنساني، ووحدة الحياة البشرية القائمة على مفهوم الخلافة ووسائطه النبوية، وبذلك يفترض أن تاريخ البشرية تاريخ واحد. وفي هذا الإطار التوحيدي يقسم تاريخ العالم العام إلى «تاريخ الأمم الإسلامية قبل هجرة» النبي من مكة إلى المدينة عام 622، ويرمز إليه بـ «التاريخ القديم»، الذي يبدأ بهبوط آدم من السماء إلى الأرض، وينتهي بهجرة محمد، لأنه خاتم الأنبياء والرسل.

---

(19) بلانكنشب، ص 106 و119.

(20) المرجع نفسه، ص 117.

(21) المرجع نفسه، ص 120.

يُطلِق بلانكنشب علىالقسم الثاني «تاريخ الأمم الإسلامية بعد هجرة الرسول»، وتغطي هذه الحقبة الفترة الواقعة بين بعثة الرسول محمد والعصر الحاضر، ويرمز إليها بحقبة «التاريخ الحديث»[22]. إلا أن إشكالية هذا التقسيم الثنائي تكمن في أن مبدأ التوحيد القائم على وحدة الجنس البشري لا يقدم تحقيبًا موضوعيًا لحوادث التاريخ، لأن أفعال الأفراد والشعوب والحضارات تقف عند مفترق طريقين، إما أن تكون منسجمة مع نواميس الكون وسنن الحياة، وبذلك تجسد مفهوم خلافة الإنسان في الأرض، وإما أن تكون في حالة صدام مع نواميس الكون وسننِ الحياة الربانية، وبذلك تكون في وضع مخالفة لمقاصد الشرع الإسلامي. إذًا هذا الاختلاف النوعي بين أفعال المسلمين وغير المسلمين يضع عائقًا موضوعيًا أمام فرضية أحمد إلياس القاضية بتحقيب تاريخ العالم العام إلى حقبتين تاريخيتين، إحداهما تمثّل تاريخ الأمم الإسلامية قبل الهجرة، والأخرى ترمز إلى تاريخ الأمم الإسلامية بعد الهجرة. فضلًا عن ذلك، فإن وضع الفترة المكية (610-622 هـ) داخل إطار التاريخ القديم يُحْدث نوعًا من الاضطراب في ذهنية المؤرخ المسلم، ويجعله يتساءل عن المبررات الكامنة وراء وضع هذه الفترة المكية من تاريخ المسلمين خارج إطار تاريخ الأمة الإسلامية بمعناه الضيق.

تشمل المجموعة الثالثة أطروحتَي سيد علي أشرف ومحمد باقر الصدر؛ فالأطروحة الأولى تنطلق من فهم سيد علي أشرف القرآني للوجود وحركة التاريخ، حيث إنه يقسم تاريخ البشرية إلى ثلاث حقب رئيسة، تشمل الحقبة الأولى فترة تاريخ الأنبياء، الممتدة من آدم إلى النبي محمد، وتشمل الحقبة الثانية الفترة الواقعة بين تاريخ الخلفاء الراشدين وعودة المسيح، وتخص الحقبة الثالثة تاريخ الانحدار الخلقي الذي سيشهده العالم في الفترة الواقعة بين رفع المسيح للمرة الثانية وانطواء الأرض وما عليها[23].

بالنسبة إلى أطروحة الصدر، فهي أطروحة ثلاثية أيضًا، حيث إنها تقسم تاريخ العالم إلى ثلاث حقب رئيسة، تتقدمها «مرحلة الحضانة» التي تبدأ بخلق

---

(22) أحمد الياس حسن، نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2001)، ص 77-83.

(23) انظر: Syed Ali Ashraf, *The Quranic Concept of History* (London: Islamic Foundation, 1985), p. 10.

آدم وحواء وتنتهي بهبوطهما من السماء إلى الأرض وبدء الحياة البشرية، وتليها «مرحلة الفطرة الواحدة» التي تسبق قيام المجتمعات المتصارعة بعضها مع بعض، وأخيرًا تعقبها «مرحلة التشتت» التي تبدأ بعصر الصراعات الداخلية الطاحنة، وتنتهي بمجيء المهدي المنتظر، الذي يملأ الأرض عدلًا ومساواةً بعد أن مُلئت ظلمًا وجورًا[24]. وواضح من هذا العرض أن كلا المفكرين يستمد إطاره الفكري لتحقيب تاريخ العالم من خارج التراث التاريخي (أو العملية التاريخانية)، ويؤسسان كلاهما فرضيتيهما على هدي بعض الموجهات التاريخية الواردة في القرآن، كما يزعمان. ومن ثم، فإن تحقيبيهما يحملان بعض الإشارات المستقبلية؛ فنلحظ مثلًا أن سيد علي أشرف يرى في عودة المسيح حادثًا تاريخيًا فاصلًا بين حقبة تاريخ الخلفاء الراشدين وما لحق بها، وحقبة التدهور والانحلال التي تُعدُّ من علامات الساعة أو يوم القيامة. وبينما يعتقد الصدر أن الحادث التاريخي الفاصل بين مرحلة الحضانة والوحدة الثانية هو ظهور المهدي المنتظر، تنتقد تريفة أحمد عثمان هذا الأطروحة القائمة على فكرة المهدي المنتظر وثوابتها الشيعية، وكذلك ترفض أطروحة أشرف، وتنفي التلازم المزعوم بين وقائعها التاريخية ومرجعياتها القرآنية[25].

الأطروحة الرابعة والأخيرة هي أطروحة عماد الدين خليل، التي تنتقد تحقيب التاريخ الإسلامي بحسب فترات «التبدل الفوقي في الأسر والنظم والحُكّام»، وبناءً على ذلك يطرح خليل بديلًا آخر يقوم على «مقاييس التغير النوعي في الحركة التاريخية» المرتبطة بالحواضن المجتمعية[26]. ولذلك يرى أن الالتزام بمقاييس التغير النوعي يساهم في فهم حركة التاريخ الإسلامي عبر مسارها الواحد، كما يحقق رؤية شمولية جامعة لشتات الحوادث التاريخية التي أفرزها التحقيب الزمني، وينجز أيضًا التوازن المطلوب بين القضايا السياسية والعسكرية والاجتماعية والحضارية. بناء عليه، يقترح خليل أربع مساحات أساسية لرؤيته

(24) محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر ونقد نهاية التاريخ»، في: http://library.tebyan.net/ar/Viewer/Text/102064/87.

(25) البرزنجي، ص 74-76.

(26) عماد الدين خليل، مدخل إلى التاريخ والحضارة الإسلامية (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2001)، ص 20.

التحقيبية، أو كما يسميها «الهندسة المنهجية» لدراسة التاريخ الإسلامي. وتتجسد هذه المساحات الأربع في «الدولة والسلطة والقيادة، والدعوة والانتشار والتعامل مع الآخر؛ والتحديات والهجمات المضادة والعلاقات الدولية؛ والحياة الاجتماعية»[27]. ويعتقد خليل أن هذا التقسيم النوعي للحوادث التاريخية هو أقرب إلى «المفهوم التشابكي للتاريخ من المناهج التقليدية جميعها التي مارست التقطيع والعزل، وعجزت عن امتلاك الرؤية الشمولية، التي تلمح الارتباطات جميعها بين الوقائع والحوادث الجزئية من جهة، والظواهر الكبرى من جهة أخرى»[28].

زبدة القول أن خليلًا لم يقدم تحقيبًا زمنيًا كاملًا لتاريخ العالم، أو حتى التاريخ الإسلامي، ولكنه مال إلى التصنيف النوعي للحوادث التاريخية بدلًا من التحقيبات الزمنية العمودية التي ترتبط بالتبدلات السياسية الفوقية لحركة المجتمع، معرضةً الحوادث التاريخية للتشتت والتقطيع.

ثالثًا: التاريخ الإسلامي والتحقيب الإبيستمولوجي للتاريخ الفكري

التحقيب الفكري هو تحقيب متسق مع التحقيب الغربي، بدليل أنه أسقط بعض مدلولات التاريخ الأوروبي على الحقب الإسلامية المقترحة. واعتمد هذا التوجهَ المفكرُ الجزائري الأصل محمد أركون في كتابه **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، محقبًا الفكر العربي الإسلامي إلى حقبتين رئيستين، تمتد إحداهما من الربع الأخير من القرن السابع الميلادي إلى نهاية القرن الثاني عشر، وتُوصف بأنها حقبة «الإسلام الكلاسيكي»، وتبدأ الثانية من بداية القرن الثالث عشر الميلادي وتستمر إلى الزمن الحاضر، ومن سماتها العامة التكرار، والاجترار، وغياب الرؤية الفكرية المبدعة. ويتفق مع رؤية أركون توصيف المفكر السوري هاشم صالح للحقبة الأولى بالإسلام الكلاسيكي، إلا أنه يختلف معه من حيث المقدار الزمني، بدليل أنه أطلق على الحقبة الواقعة بين القرن الثالث عشر والثامن

(27) المرجع نفسه، ص 36.

(28) المرجع نفسه، ص 37.

عشر الميلاديين «الحقبة الوسطى»، مقارنًا بينها والعصور الوسطى الأوروبية ذات المدلولات الفكرية السالبة. ثم أطلق على الحقبة الواقعة بين القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين عصر النهضة العربية، الذي تليه حقبة القوميات العربية، ثم الحقبة المعاصرة التي أطلق عليها مصطلح «الأصولية الإسلامية»، التي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين، ثم ساهمت في توجيه مسارات الفكر الإسلامي إلى اليوم الحاضر[29]. وفي ضوء هذه الحقب التاريخية - الفكرية يتساءل هاشم صالح: لماذا العودة الارتدادية من النهضة العربية إلى الأصولية الإسلامية؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلًا: «لعل إخفاق عصر النهضة العربية وما تلاه يعود إلى أننا لم نستطع أن نصفّي حساباتنا التاريخية مع تراثنا، كما صفّاها الأوروبيون مع تراثهم»[30]. وبهذا الطرح يقارن بين أزمة الوعي الفكري التي عاشتها أوروبا في القرون الوسطى وأزمة الوعي التي يعانيها العالم العربي والإسلامي في ظل الصراع الدائر حاليًا بين الحداثيين والأصوليين الإسلاميين.

يعتقد دعاة التحقيب الفكري للتاريخ الإسلامي أن المقايسة بين الواقع الأوروبي والواقع الإسلامي تستند إلى مفهوم التعدد في مستواه الفكري وواقعه التجريبي الاجتماعي؛ إذ يعتقدون أن العودة الإحيائية إلى التراث الإغريقي القديم كانت تشكل القاعدة التي ارتكزت عليها الحداثة الأوروبية في ممارساتها الفكرية والديمقراطية. وبذلك استطاعت أن تُحْدث قطيعة مع تراث العصور الوسطى اللاهوتي، إلا أن الواقع الإسلامي المعاصر أضحى، من وجهة نظرهم، عاجزًا عن التواصل مع عصور الإسلام «الكلاسيكي» القائم على احترام التعددية، كما جاء في صحيفة المدينة التي وضعها الرسول والممارسات السياسية اللاحقة لها والمتسمة بالشورى وحرية التفكير، مفضية إلى نهضة إسلامية متعددة المشارب الفكرية ومتنوعة العطاء. إذًا، دفعهم انقطاع الاستمرارية بين الوضع السابق والوضع اللاحق له إلى الافتراض بأن الواقع الإسلامي المعاصر يمثل عصرًا وسيطًا يُشبه العصور الوسطى في أوروبا، ويدعو إلى قيام نهضة تنويرية، تمهد الطريق للحداثة الإسلامية التي يمكن أن تؤصّل لصحوتها من تراث العصور الإسلامية الأولى.

---

(29) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 44.
(30) المرجع نفسه، ص 44.

خاتمة

نخلص بهذا العرض إلى أن التحقيب الثلاثي الأوروبي بشكله التقليدي يساهم في طمس معالم تواريخ الشعوب الأخرى، ويضعها في هامش المركزية الأوروبية، علمًا بأن الحقبة التاريخية ليست فترة فارغة المحتوى[31]، بل مستنبطة من واقع تاريخي معين، ومن نظرة فلسفية أو دينية لمفهوم العلاقة الجدلية بين الله والكونَ والإنسان. ولذلك تنوعت تقسيمات الزمن التاريخي على أسس متعددة، تشمل الفضاء العالمي المفترض، أو البُعْد الحضاري المرتبط بنشوء الحضارات وسقوطها، أو الحوادث المفصلية في المسار التاريخي، أو الانتماءات الأممية أو القومية للشعوب. أما عملية التحقيب نفسها، فهي من صِنْعَة المؤرخ الذي يتَّبع معايير متغيرة، تخضع لتصوره المنهجي لكيفية تشكل الحادث التاريخي، والمدرسة التاريخية التي ينتمي إليها. ولذلك نجد حدود التحقيبات لا تستقر على نسق واحد، لأن المؤرخين اضطروا كلما تعمَّقوا في بحوثهم إلى تعديل بعض معالم الحقب التاريخية، أكان الأمر متعلقًا بالعصور الوسطى أم بالعصور الحديثة. ولذلك، وصف العروي الحقب التاريخية بأنها ذات صبغة ذاتية، تختلف باختلاف المؤرخين وتعدد مشاربهم الفكرية ومدارسهم التاريخية. ولا تثير قضية التحقيب على المستوى المحلي أو القومي مشكلة كبيرة، لكن المشكلة الحقيقية تنشأ عندما يحاول المؤرخ أن يضع التاريخي الأممي، أو الإسلامي في إطار عالمي. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يمكن تعديل التحقيب الثلاثي الأوروبي لتوطين التاريخ الإسلامي في مساره العالمي؟ علمًا بأن التحقيب الثلاثي يشكل حضورًا واسعًا في وعي المؤرخين العرب والمسلمين، ومناهجهم التعليمية، وهيئاتهم التدريسية. أكثر الإجابات قبولًا من وجهة نظرنا، تقضي بإعادة النظر في توظيف مفهوم العصور الوسطى، التي تشكل قطيعة مع تراث الحضارة اليونانية في أوروبا، وقطيعة أخرى مع موروثات الجاهلية التي شكلت ديناميات المعارضة المكية للإسلام في الجزيرة العربية، قبل أن يستقيم بُعده العالمي. فهذه النظرة المزدوجة للعصور الوسطى ببعديها المتناقضين، يمكن أن تساهم في تحديد موقع التاريخ الإسلامي في مسار التاريخ العالمي، بدلًا من الانسياق وراء الخصوصية

(31) المرجع نفسه، ص 44.

التي تقصي التاريخ الإسلامي من الدورة الكونية للتاريخ، مع العلم بأن المؤرخين المسلمين والعرب يستأنسون بالعصور القديمة والعصور الحديثة في مناهجهم التعليمية وفي هيكلة أقسام التاريخ الجامعية، ويتحفظون في استخدام مصطلح العصور الوسطى، محتجين بأنه يحمل إيماءات أوروبية سالبة. لكن هذا الموقف التحفظي يقودنا إلى طرح سؤال محوري: لماذا لا ينظر المؤرخون العرب والمسلمون إلى العصور الوسطى باعتبارها معيارًا زمنيًا ذا قيمة حضارية متقابلة، تجمع بين ظلام التاريخ الأوروبي من طرف وإشراقات الحضارة الإسلامية من طرف آخر، فيستطيعون بناءً على ذلك أن يوطنوا لمساهمات التاريخ الإسلامي في الفضاء العالمي للزمن التاريخي، الواقع بين حقبتي العصور القديمة والعصور الحديثة التي لم تكن محل جدل كبير بين المؤرخين؟

الفصل الثالث

الربيع العربي حلقة جديدة في التحقيب التاريخي الإرهاصات التأسيسية لكتابة تاريخ غير مدوّن

إبراهيم القادري بوتشيش

ليس من القول المبالغ فيه أن مسألة التحقيب التاريخي تُعَدّ من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في أوساط المؤرخين، وهو أمر بديهي بالنسبة إلى علم التاريخ الذي لا يزال في سيرورة متواصلة من التبلور والتكوين، فضلًا عن كونه أضعف العلوم الإنسانية بناء وهيكلة، على حد تعبير فرنان بروديل[1]. لذلك، فإن نظرياته ومناهجه وتقنياته تظل مفتوحة على التغيّر والتبدّل، بحسب ما تقتضيه سياقات التطورات المعرفية والطفرات الإبيستمولوجية.

تأسيسًا على ذلك، تنطلق هذه الدراسة من أن التحقيب التاريخي، الذي يُعتبر عنصرًا أساسًا من عناصر البناء التاريخي، يشكّل بدوره ملفًا مفتوحًا ومتجددًا باستمرار، بسبب المتغيرات المعرفية، والانتقالات الحضارية التي تفرض إعادة النظر في التحقيبات السابقة، ومراجعتها وتعديلها، أو إضافة معايير جديدة لتخصيبها؛ فعلى الرغم مما كُتب عن التحقيب التاريخي من دراسات مشهود لأصحابها بعلو الكعب، وما تضمنته تلك الدراسات من قوة اقتراحية، لا يزال هذا الموضوع من القضايا الشائكة التي يصعب طي صفحتها بسبب ما يلفّها من

---

(1) Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, collection champs histoire (Paris: Arthaud, 1990), p. 42.

لبس وتعقيد[2]. بل عادة ما يتوهّج سؤال التحقيب، ويثار بحدة أكثر عند حدوث تحولات عالمية أو مجتمعية لافتة، أو عند ظهور متغيرات ثقافية تنتج مقولات أو نظريات جديدة، ما يفتح مقاربة جديدة ربما تتجاوز التحقيب السياسي المألوف والمتداول، نحو أفق اعتماد مقاربة التحقيب الثقافي الذي يتيح فهم حوادث الماضي وتنظيمها بشكل عميق، ويساعد المؤرخ في مراجعة حصيلة ما هو متداول، وتفسير الحوادث والظواهر الكبرى في التاريخ انطلاقًا من **التحولات المعرفية لا من التحولات السياسية.**

في منحى هذه المقاربة الثقافية إذًا، تركّز هذه الدراسة على مرجعية المتغيرات التي شهدها العالم في نهاية الألفية الثانية وعتبة الألفية الثالثة في مجال المعرفة التكنولوجية والثورة الرقمية، وما تمخض عنها من تحولات في العالم العربي، وظهور ما بات يُعرف بالربيع العربي الذي أحدث رجّة في رتابة مسار التاريخي العربي. ومع أن نتائج هذه الرجّة لا تزال في سيرورة مستمرة، ولم تتضح معالمها بعدُ، فإننا نحسب أنها تثير شهية الباحثين، وتسمح على الأقل بإثارة السؤال حول مدى اعتبارها بداية حقبة تاريخية جديدة في التاريخ العربي، أو مقدمة لـ «نهضة عربية ثانية» تأتي لتكمل النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وترسم المعالم الأولى لزمن عربي جديد اخترناه إشكاليةً لهذه الورقة وأسئلتها.

صحيح أن مقاربة متغيرات الربيع العربي كعنصر فاعل في التحقيب يمكن أن يجلب اعتراضًا واسعًا من فئة كبيرة ممن يعتبرون أن الأخير آل إلى الإخفاق، أو قرأوه على أنه مؤامرة أجنبية تعكس العقل العربي المهووس بنظرية المؤامرة، إلا أن تصوّرنا يعاكس هذه الرؤية التشاؤمية، بناء على أساس أن الحكم على الربيع العربي بالإخفاق لا يخلو من تسرّع، قياسًا بالثورات الكبرى في التاريخ، ولا سيما الثورة الفرنسية التي عرفت عقودًا من الارتدادات والانتكاسات قبل أن تستوي على سوقها. كما أن فصول الربيع العربي لمّا تكتمل، فهي في سيرورة متواصلة من المدّ والجزر، وليست لحظة عابرة انتهت إلى غير رجعة[3]. وعلى

(2) Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, collection points histoire (Paris: Seuil, 2014), p. 15.

(3) عندما سئل الزعيم الصيني ماوتسي تونغ عام 1975 عن الثورة الفرنسية 1789 أجاب: «إنه من السابق لأوانه الحكم على هذه الثورة». =

الرغم من مآلات الربيع العربي الحالية، التي جرت عكس اتجاه الرياح الذي كان متوقعًا في بعض البلدان العربية، فإنه أنتج مواقف جديدة، وزعزع البنية الذهنية السائدة، وأفرز مشاهد مستجدة تجعل منه تحولًا ثقافيًا بارزًا. ولئن كان قد تعثّر سياسيًا لأسباب لا يسمح البحث بتشخيصها، فإنه تألق فكريًا، بل أسفر عن ميلاد ذهنية عربية جديدة تؤشر على زمن ثقافي جديد، وهو ما سنسعى للبرهنة عليه في هذا البحث، بمنأى عن المشهد السياسي للربيع العربي بحكم متغيراته السريعة، وخروجه عن دائرة اهتمامنا.

في الاتجاه ذاته، تسعى الدراسة أيضًا لقراءة أولية لإنتاجات بعض المؤرخين العرب الذين واكبوا حوادث الربيع العربي بالفحص والتشخيص والكتابة، فشكّلوا الإرهاصات الأولى لتدوين بداية حقبة الربيع العربي بتقنيات ومناهج جديدة لم تكن مألوفة في الحقب السابقة، وهو ما نعتبره انعكاسًا أمينًا لتحولات الحقبة الجديدة.

أولًا: سـؤال الربيع العربي حلقةً جديدة في التحقيب محددات وتأصيل ومسوّغات

1 - محددات التحقيب: البعد الزمني والمرجعيات النظرية

تستمد الحقبة (Période) مفهومها من الوحدة الزمنية المتراوحة بين حدّين ملحوظين لظاهرة معيّنة، يمثلان بداية ونهاية، وتأتي بينهما حلقة من حلقات شبكة متواصلة لقراءة الزمن. بيد أن البُعد الزمني ليس هو محددها الوحيد، بل إنها تخضع للفاعليات البشرية وإبداعاتها في مجالات متنوعة، كالفن والسياسة والإنتاج المادي، وغيرها[4]، وهو ما يمكن اختزاله في أربعة عناصر تؤثث فضاء كل حقبة تاريخية:

= انظر: جبران صالح علي حرمل، «ثورات الربيع العربي: رؤية تحليلية في ضوء فروض نظرية الثورات (الواقع وسيناريوهات المستقبل)»، الحوار المتمدن، العدد 4068، 20/ 4/ 2013، في: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=355286.

(4) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: 1- الألفاظ والمذاهب؛ 2- المفاهيم والأصول (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 282.

- وجود إشكالية مركزية خاصة بحقبة من الحقب؛ فلكل عصر إشكاليته التي تستقطب الاهتمام وتقتضي معالجتها والإجابة عن أسئلتها الملحة.

- وجود نظرية تفسيرية؛ إذ إن كل عصر يشهد تأسيس نظرية يفسّر بها التاريخ؛ ففي أوروبا مثلًا، ظهر التفسير الليبرالي المثالي، ونظرية المادية التاريخية، ونظرية المدى الطويل، وهكذا دواليك.

- المرجعية الفلسفية والتاريخية؛ ففي أوروبا اتخذ أنصار الحرية من الحقبة الإغريقية مرجعية، ومن فلسفة الأنوار قاعدة، في حين اعتمد أنصار العدالة الاجتماعية مرجعية تقوم على الفلسفة الماركسية - اللينينية[5].

- تتأسس الحقبة على التحولات «العظمى» التي تغير حياة الناس اليومية وسلوكاتهم الثقافية ومواقفهم من الظواهر المختلفة، وتغير الثوابت السائدة في الزمن الذي يسمّيه جاك لوغوف الزمن شبه الثابت[6].

تأسيسًا على هذه المحددات، نرى أن حقبة الربيع العربي تتضمن جميع هذه العناصر، خصوصًا إذا ربطناها بالتحولات العالمية، كما سنثبت في موضعه.

من نافل القول أن مسألة التحقيب ارتبطت بحرص المؤرخ على رصد القوانين التي تحكم الظواهر التاريخية، وتفسير التحولات الحضارية وإدراك سيرورتها[7]. كما أنها ارتبطت - في المناهج الجامعية - بالخلفية التربوية لترتيب الحوادث، وتقديم مشروع يقوم على مقاربة التاريخ عبر حقب محددة من الزمن، تسمح بإدراك التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

بيد أن رسم منحنيات الزمن اختلف بحسب المعايير التي اعتمدتها المدارس

---

(5) محمد حواش، «ملاحظات واجتهادات حول مسألة التحقيب في التاريخ العربي»، في: التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، سلسلة ندوات ومناظرات 61 (الدار البيضاء: منشورات جامعة النجاح الجديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، ص 121-122.

(6) Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'occident médiéval* (Paris: Arthaud, 1984), p. 11.

(7) أحمد التوفيق، «تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر: أفكار في التحقيب»، مجلة المشروع (الرباط)، العدد 9 (1988)، ص 13.

التاريخية، ما ترتب عنه ظهور شبكات زمنية متباينة، أبرزها التحقيب الثلاثي الأوروبي الذي جاء تتويجًا للنهضة الأوروبية، والتحقيب الخماسي الذي أفرزته المدرسة الماركسية، وتحقيب مارشال هودجسون، فضلًا عن الاجتهادات التي قدمتها المدرسة العربية[8]. وقد اختلفت هذه المدارس في اعتماد المعيار السياسي أساسًا في هذا التحقيب، أو معيار التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية، أو معيار التطور التقني والتطور الاقتصادي[9].

لا يريد الباحث الدخول في تفصيلات هذه المدارس وتشعباتها وخلفيات منظوراتها للتحقيب التاريخي، لوفرة المعطيات بشأنها وتماثلها من جهة، وحتى لا تكون اجترارًا وتكرارًا لما سبق إنجازه في هذا المجال من جهة أخرى، ما يمكن أن يحيد بنا عن سكة الموضوع. في مقابل ذلك، سنقتصر على المؤشرات التي تدعو إلى مراجعة التحقيب التاريخي، وتشكل بالتالي أرضية للمسوغات التي تسمح لنا بوضعه مرة أخرى على الطاولة لبحث مدى إمكانية «إضافة» الربيع العربي حقبةً جديدة في مسار التاريخ العربي.

2- تأصيل مصطلح الربيع العربي ودلالاته الرمزية كانتقال تاريخي

يعدّ الربيع العربي من أبرز متغيّرات التاريخ الراهن بعد حادثي تفكك الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين، بل يعدّ من أضخم الحوادث التي بصمت التاريخ العربي بعد نهاية الاستعمار. وقد بدأ بالانتفاضة السلمية التي هزت أركان النظام التونسي المستبد، عشية إحراق محمد البوعزيزي نفسه احتجاجًا على الأوضاع، وما تمخض عن هذا الفعل الاحتجاجي من تعاطف وتضامن من جميع مكونات المجتمع التونسي بحيث أديا إلى هبّة عفوية انتهت بسقوط نظام بن علي وهروبه إلى الدولة السعودية في 14 كانون الثاني/ يناير 2011. وتوالت بعد ذلك سلسلة

(8) يُشار في هذا الصدد إلى الاجتهادات التي قدّمها روّاد مدرسة التاريخ الإسلامي، من أمثال عبد العزيز الدوري ومحمود إسماعيل وعمر فروخ ومالك بن نبي، فضلًا عن رواد المدرسة الإسلامية الذين سعوا إلى أسلمة التحقيب التاريخي، من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وسيد علي أشرف ومحمد باقر الصدر، وغيرهم.

(9) عامر كنبور، «المفاهيم المهيكلة للخطاب التاريخي»، مدوّنة التراث أكادير، 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، في: http://toratagadir.blogspot.com/2011/11/blog-post_6565.html.

الانتفاضات السلمية في كلٍّ من مصر وليبيا واليمن وسورية ومعظم الدول العربية طوال عام 2011، ليتحول بعضها تحت ضغط الأنظمة الحاكمة إلى ثورات مسلحة. ومهما اختلفت أشكال هذه الاحتجاجات، فإنها انتهت بسقوط رؤوس الاستبداد في كلٍّ من مصر وليبيا واليمن. ومنذئذ أُطلق على هذه الثورات مسمى الربيع العربي، وهو مصطلح يحتاج إلى تأصيل.

في هذا المنحى، يُرجع البروفسور ساسر مصطلح «الربيع العربي» إلى أصل أوروبي، ويربط خيوط بداية ظهوره بـ«ربيع الأوطان» عام 1848، أو «ربيع براغ» عام 1968، ثم ربيع أوروبا الشرقية الذي ميّز أواخر الثمانينيات بعد انهيار قلاع الشيوعية، وأفول الأنظمة الاستبدادية فيها تحت ضربات الحركات الاحتجاجية التي أطّرت عملها تحت شعار الديمقراطية العلمانية، ما يجعل الربيع العربي، بحسب هذا التصور، تجربة مماثلة للتجربة الأوروبية[10].

بناء على هذه الخلفية التاريخية، كان الغرب هو من أطلق مصطلح الربيع العربي على الحركات الاحتجاجية التي جرت في المنطقة العربية في خلال عام 2011، وكانت صحيفة الإندبندنت البريطانية أول من استخدم هذا المصطلح[11].

مع ذلك، فإن مصطلح الربيع استُعمل بانتقائية من الغرب بحسب ما يوافق معاييره الخاصة، فلم ينعت به الثورة الإيرانية التي أسقطت نظام الشاه بحركة احتجاج سلمي عام 1979، لأن النظام الإيراني آنذاك كان حليفًا استراتيجيًا لأميركا. كما لم توصف به ثورة الفلبين التي أطاحت فرناند ماركوس، أحد أيقونات الدكتاتورية العالمية التي كانت تدعمها الولايات المتحدة.

سواء كان المصطلح محليًا أو وافدًا، وهو الأرجح، فالمهم - كما يقول السيميائيون - يكمن في اكتشاف معانيه ودلالاته التي تفيدنا في استثماره كعلامة لحقبة جديدة في التاريخ العربي.

ربما يصعب تصنيف الربيع العربي - بالمنطلقات التي انطلق من قواعدها، والتطورات المتباينة التي آل إليها - في خانة الثورات أو الانتفاضات أو الهبّات

---

(10) حرمل.

(11) المرجع نفسه.

العفوية أو الانفجارات، ما يجعل مفهومه فضفاضًا وحمّالًا لجملة من المعاني لا يزال النقاش جاريًا بصددها. بيد أن القاسم المشترك بين هذه التوصيفات يكمن في أن الفاعلين الأساسيين في الربيع العربي كانوا تواقين إلى التغيير(12). والتغيير في القاموس التاريخي هو معطى حضاري انتقالي، يروم التجديد، ويصبو إلى تأسيس مرحلة مغايرة للمراحل السالفة، وهو ما يتلاءم إلى حد كبير مع زعمنا أن الربيع العربي يشكّل حقبة جديدة في التاريخ العربي. وربما يتقاطع هذا القول مع ما ذهب إليه أحد الباحثين في اعتبار الربيع العربي تطبيقًا لنظرية أرنولد توينبي في الاستجابة والتحدي؛ إذ يقول في هذا الصدد: «كان اندلاع ثورات 'الربيع العربي' بمنزلة استجابة لهذا التحدي الأميركي - الصهيوني بحسب نظرية أرنولد توينبي المعروفة»(13). ومعلوم أن نظرية الاستجابة والتحدي هي المفتاح لفهم التحولات الحضارية، والانتقالات التاريخية، وتغيّر الحقب والأزمنة.

من الدلالات والمعاني الرمزية التي تنهض قرينة على أن الربيع العربي يشكل حقبة جديدة، وانتقالًا من حالة إلى حالة مغايرة، ما هو متداول في قاموس المعاني والرموز المرتبطة بمصطلح الربيع؛ فهو يحمل دلالات «الشباب والتجدد» و«التفاؤل والأمل»، ويفتح صفحة جديدة في مسار تاريخ الشعوب وتحرّرها(14). كما يشير مفهوم الربيع لغويًا إلى «زمن الورد»، وإلى جميع معاني الخير والنماء؛ ففي فصل الربيع، يتغير مظهر الطبيعة، وتزهر الحياة النباتية وتخضر، وتتدفق الأمطار التي تشي معاني مياهها بالتجدد والتغيير أيضًا، وتدرك فيه الثمار(15)، وهو

---

(12) عادل الصفتي، «الربيع العربي... ماذا يعني؟»، العربية، 5 آب/ أغسطس 2011، في:
http://www.alarabiya.net/views/2011/08/05/160884.html.

(13) محمود إسماعيل، فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال (القاهرة: رؤية للنشر، 2015)، ص 200.

(14) يشير «الربيع» أيضًا إلى مفهوم التحرّر من قيود حياة غير مقبولة أو عمل غير مرغوب فيه. ويعزى أصل المصطلح في هذا الصدد إلى الفيلسوف الأميركي والأستاذ الجامعي جورج سنتيانا (ت 1952)، إذ فيما كان يلقي محاضرته في أحد فصول الربيع، نظر فجأة إلى الحديقة، ثم شرد بذهنه، وقال لطلابه: «عفوًا لن أستطيع استكمال المحاضرة، لأنني على موعد مع الربيع»، فجمع أوراقه وكتبه وحمل حقيبته وغادر القاعة على التو. وبذلك صارت عبارة الفيلسوف الأميركي تُطلق على من يمتلك الشجاعة التي تُمكّنه من الإقدام على التغيير، ومن لا ترضيه حياته.

(15) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 6 ج، ط 5 (بيروت: دار صادر، 2008)، ج 6، ص 84-85.

ما يعكسه النص القرآني بشأن رؤيا ملك مصر ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ (يوسف: 49)، كناية عن الأمطار التي تأتي لتحيي الزرع بعد سبع سنوات عجاف. ونستشف من خلال استعراضنا دلالات هذه الرموز أن الربيع العربي يجسّد «التجديد» على المستوى الزمني، والتغيير على مستوى الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، ما يذهب في اتجاه ما نعتبره حقبة جديدة في التاريخ العربي.

لا سبيل إلى إنكار أن الربيع العربي جاء متزامنًا أيضًا مع الضغوطات الخارجية بهدف إحداث إصلاح داخلي في الدول العربية، وفق ثلاثية منظومة الديمقراطية والحرية والمساواة، وبما ينسجم مع مشروع خريطة الشرق الأوسط الجديد، ورياح العولمة، التي هبت على المنطقة بشكل عاصف[16]. ولا شك في أن لهذا التوجه الإصلاحي دلالات تصبّ أيضًا في خانة مفهوم التجديد، وبداية صفحة جديدة، لأن الإصلاح يعني انتقالاً من وضع سيئ إلى وضع جديد ومقبول.

الحاصل أن دلالات الربيع العربي تكشف عن معاني التجدد، والانتقال من حال إلى حال أخرى، كما أنها تكشف عن معاني التغيير والتحول الحضاري، وهو ما ينطبق على الربيع العربي كحقبة جديدة تعكس هذا التحول الحضاري.

3 - نقد التحقيب السائد:
مسوّغات إدماج الربيع العربي كحلقة جديدة في التاريخ العربي

لا شك في أن راصد المواقف المختلفة من مسألة التحقيب يضع إصبعه على ثلاثة اتجاهات أساسية أدلت بدلوها في هذه المسألة: اتجاه ينتقد التحقيب السائد، مستندًا في ذلك إلى مسألة الخصوصية الثقافية والهوية والاستثناء، وما في رديف هذه المفاهيم من مصطلحات. أما الاتجاه الثاني، فيرسل إشارات لافتة إلى ضرورة تجاوز المعيار السياسي واعتماد التحقيب الثقافي، في حين يتجه الثالث إلى رصد التحولات التكنولوجية العالمية كمحفز على إعادة النظر في ما هو متداول. وفي كل الأحوال، ليس التحقيب عملية كرونولوجية ميكانيكية وفقًا لمنطق «القدسية

(16) نايف عبوش، «مصطلح الربيع العربي في قاموس السياسة الأميركية»، في:
http://www.grenc.com/show_article_main.cfm?id=22812.

الكرونولوجية»[17]، بقدر ما هو انعطافات ومنعرجات في مسار التاريخ كما يذهب إلى ذلك جاك لوغوف[18]. وأحسب من باب الافتراض، في البداية على الأقل، أن جميع هذه الاتجاهات والدعوات إلى مراجعتها، تعطينا مشروعية إعادة النظر في تحقيب التاريخ العربي من خلال إضافة الربيع العربي كحقبة جديدة.

لا غرو، فإن نظرة راصدة للتراكم المعرفي الذي أنجزته الدراسات السابقة تكشف أن أصوات المؤرخين لم تتوقف عن انتقاد التحقيبات المتداولة، والوقوف على هفواتها وثغراتها التي تعمل على تسطيح الوعي التاريخي؛ فعبد الله العروي انتقد بشدةٍ التحقيب الثلاثي الذي اعتمدته المدرسة الأوروبية، على أساس أنه غير ملائم لحضارات الشعوب غير الأوروبية، ومنشدّ إلى المركزية الأوروبية[19]. كما آخذ على التحقيب الخماسي[20] نظرته التجزيئية، وعدم إمكانية تطبيقه على تاريخ البشرية برمّتها، فضلًا عن إخفاقه في استشراف نهاية التاريخ بزعمه أن المرحلة الاشتراكية تُعَدّ آخر الحقب في تاريخ البشرية[21].

بالمثل، وجّه العروي سهام نقده إلى مقترح مارشال هودجسون[22] الذي حاول إدماج تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي في أفق تركيب جديد لم يسلم من المزالق المنهجية، خصوصًا ما يتعلق بصعوبة توحيد التاريخ الإسلامي في عهد الإمبراطوريات الثلاث: الفارسية والمغولية والعثمانية[23].

انتقد محمد عابد الجابري من جهته التحقيب الأسري لكونه يفتقر

(17) محمد حبيدة، بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 30.

(18) Le Goff, *Faut-il découper*, p. 12.

(19) العروي، ص 278.

(20) ينطلق التحقيب الخماسي من قاعدة اقتصادية تتأسّس على تبدل أنماط الإنتاج التي حدّدها ماركس في خمس حقب تاريخية وهي: المشاعة البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الاشتراكية.

(21) المرجع نفسه، ص 277.

(22) يقسم هودجسون التاريخ الإسلامي إلى خمس حقب أساسية هي: الحقبة التمهيدية، وتمتد من عام 750 إلى عام 1000؛ الحقبة الكلاسيكية، وتمتد من عام 1000 إلى عام 1250؛ الحقبة الوسيطية، وتمتد من عام 1250 إلى عام 1500؛ حقبة الإمبراطوريات الثلاث (الفارسية والمغولية والعثمانية)، وتمتد من عام 1500 إلى عام 1800؛ الحقبة الحديثة، وتمتد من عام 1800 إلى التاريخ الراهن. انظر: المرجع نفسه، ص 279.

(23) المرجع نفسه، ص 280.

إلى الاستمرارية وتجانس الوحدة الزمنية، ولا يسمح بتأسيس وعي تاريخي حقيقي[24].

في الاتجاه نفسه، تعرض التحقيب الثلاثي المتداول لسيل من الانتقادات بسبب عدم تلاؤم حقبه مع التاريخ الإسلامي، خصوصًا الحقبة الوسيطية التي كان العالم الإسلامي يشهد فيها إشعاعًا حضاريًا في وقت كانت أوروبا تعيش مرحلة الارتكاس والأفول الثقافي وتبخيس قيمة العقل. وفي هذا المنحى قدمت ثلة من شيوخ المؤرخين العرب، من أمثال عبد العزيز الدوري[25] وعمر فروخ[26] ومحمود إسماعيل[27] ومالك بن نبي وسيد قطب وأحمد صالح العلي وقسطنطين زريق ووجيه كوثراني[28] وغيرهم، اجتهادات فكرية حول مسألة التحقيب لا يسع المجال لعرضها في هذا البحث، على الرغم من قيمتها العالية[29].

في الجانب الأوروبي، وعلى الرغم من نمطية التحقيب المتداول، أعيد طرح الموضوع انطلاقًا من رؤى إبداعية اعتمدتها مدرسة التاريخ الجديد، ومن مساءلة نقدية وقراءة دقيقة للمناهج التاريخية. تستوقفنا في هذا الصدد مبادرة بروديل التي كانت محاولة جريئة تشذّ عن المألوف، طبّقها بنجاح على تاريخ المجال المتوسطي في خلال القرن السادس عشر، وفيها تمرّد على النماذج التحقيبية النمطية المعدّة للاستهلاك في المؤسسات التعليمية كأفكار ونماذج مقدسة لا يمكن مساءلتها أو النظر إليها بطريقة مخالفة؛ فهو ذهب عكس هذا الاتجاه، فأبدع

---

(24) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1 (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص 44-45.

(25) انظر: عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: مركز زايد للتراث والتاريخ، 1960).

(26) انظر: عمر فروخ، تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه (بيروت: دار الباحث، 1980).

(27) محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، 7 ج، ط 4 (القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، 2000).

(28) انظر: وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(29) لمزيد من التفصيلات، انظر: حواش، ص 117-118، وأحمد إبراهيم أبو شوك، «التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوّغات والأطروحات والإشكالات المنهجية»، إسلامية المعرفة، العددان 37-38 (2004)، في: http://www.kantakji.com/media/6597/ihtaf.htm.

تحقيبًا جديدًا يقوم على الأزمنة المتفاوتة في حجم تطورها وسرعة تبدلاتها، وهي الزمن الجغرافي الثابت (الجغرافيا التاريخية)، والزمن الاجتماعي البطيء التطور، والزمن السياسي السريع التقلّب[30].

سار جاك لوغوف على النهج نفسه، فأبدى تحرره من التحقيب الأوروبي الكلاسيكي، ونحت ما سمّاه «العصر الوسيط الممتد» إلى جانب العصر القديم والأزمنة الحديثة، داعيًا إلى المقاربة الإثنولوجية التي يمكنها تغيير التقسيمات الكرونولوجية المتداولة بما يتلاءم مع مسارات التاريخ[31]، بل إنه عبّر عن انفلاته من التصور التقليدي في المستلّة التي كتبها تحت عنوان: «هل ينبغي حقًا تقطيع التاريخ إلى شرائح؟»[32].

في ظل التغيرات المتسارعة التي أتت بها رياح العولمة، بدأت أسئلة جديدة تتناسل حول المسار الذي يتجه إليه العالم، وهل نحن على عتبة حقبة جديدة؛ أسئلة كثيرة طرحها لوغوف قبل رحيله بعام واحد، وذلك في شكل أفكار دارت حول مدى تأثير العولمة في تحديث أنظمة التحقيب وفق منظور تاريخي عالمي، ومراجعة مفاهيم الاستمرارية والقطيعة في التاريخ[33]. أما علي حرب، فقارب المسألة من خلال أسئلة فلسفية عميقة، نقتطف منها ما له صلة بموضوع الدراسة. يقول هذا المفكر العربي: «كيف يتشكل العالم ويسير؟ وما هو دور الأفكار في ظل الانفجار التقني لوسائل الإعلام؟ وما مستقبل الهويات الثقافية في عصر العولمة الكونية؟ من يصنع العالم اليوم؟ وكيف يصنع ويتشكل؟...كيف تتشكل القوة بوجوهها الثلاثة: المعرفة والثروة والسلطة؟»[34]. إنها أسئلة تلامس كل ما يشكّل عناصر تشبيكية فاعلة في التحقيب لتأسيس مسار تاريخي عالمي جديد، ونقصد بها دور الأفكار والذهنيات، والتكنولوجيا الرقمية، ثم المعرفة والثروة في التغيير، تحت تأثير عصر جديد هو عصر العولمة.

---

(30) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Tome 1: La Part du milieu*, collection référence (Paris: Le Livre de poche, 1990), p. 18.

(31) Ibid, p. 11.

(32) Le Goff, *Faut-il vraiment.*

(33) Ibid, pp. 8-9.

(34) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 9 و19. (سنشير إليه اختصارا بـ «النهايات»).

إن حصيلة ما يمكن استخلاصه من هذه الانتقادات والاجتهاد في طرح البدائل وأسئلة التحولات الكونية، تكمن في إعطاء الدليل على أن النقاش في مسألة التحقيب لم ينته بعدُ، وأنه سيظل ملفًا مفتوحًا للتداول والمراجعة، لأنه لمّا يتجاوز سقف الفرضية والنسبية وإمكانية التصويب والتعديل وفق ما يقتضيه تطور البحث التاريخي[35]. ولعل هذا ما حفزنا على استنهاض مغامرة التفكير في اقتراح الربيع العربي كمنعطف زمني متميّز في تاريخ الشعوب العربية، يمكن معالجته كحلقة جديدة في التحقيب، لا باعتباره معطًى سياسيًا أفرز ثورات أو انتفاضات أو انفجارات، بل باعتباره فكرًا جديدًا نحت مربّعًا جديدًا في تاريخ الأفكار، ما يحفّز على إعادة الاعتبار إلى التحقيب الثقافي، الوجه الآخر الأقدر على كشف التشبيك الحاصل بين الذهنيات والثوابت، وبين ما جرى تثبيته في وجدان الشخصية العربية، وما ترتب عنه من تفاعلات في المجال الديني والاجتماعي والفكري بصورة تتجاوز التحقيب السياسي السائد[36].

ثانيًا: الإطار العالمي للربيع العربي
متغيرات كونية وميلاد حقبة جديدة

لا يأتي فهم الربيع العربي كحقبة جديدة إلا في ضوء قراءته كجزء من التحولات التي شهدها العالم في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وهي تحولات لها من العمق والدلالة ما جعل بعض المفكرين يتنبأ بـ «النهايات»: نهاية التاريخ، نهاية الجغرافيا، نهاية الأيديولوجيا، نهاية المثقف، الإنسان الأخير، أو يتحدث عن البَعديات: ما بعد الحداثة، ما بعد الصناعة، ما بعد العلم والفلسفة. هذه الصيغ التعبيرية كلها تشير إلى أن العالم وصل إلى منعطفات تنمّ عن تحول أو منعرج لافت في مسار التاريخ البشري. وسنعالج هذه الانعطافة بين زمنين أو حقبتين من خلال ثلاثة مؤشرات: مقولات النهايات، الطفرة المعلوماتية وتطور وسائط الإعلام التشاركية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، ثم - ارتباطًا بذلك - ظهور هوية رقمية مهجّنة عابرة للقارات.

---

(35) حيدة، ص 25.

(36) احميدة النيفر، «بلاد المغرب والحداثة المخترقة»، مؤمنون بلا حدود، 21 كانون الثاني/ يناير 2015، https://goo.gl/cGITb8.

1 - مقولات النهايات

شكلت نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة وما أعقبهما من تحولات وانتقالات، قاعدة ارتكز عليها بعض المفكرين لنسج مقولاته بشأن النهايات التي تعكس نهاية حقبة وبداية حقبة اعتبرها آخر الحقب في التاريخ.

تعكس مقولة «النهايات» ميلاد حقبة جديدة على المستوى العالمي؛ حقبة سيتولّد من رحمها الربيع العربي، إلا أن مفهوم النهايات ينبغي ألّا يُقرأ بالمفهوم التبسيطي للنهاية باعتبارها أفولًا واندثارًا، بل بمفهوم الانقلاب الوجودي، والانفتاح الكوني الذي يتعرض فيه العالم لتحولات تنقلب معها القيم والمفاهيم، وتتغير المشروعات، وتتجدد القوى والوسائل والمؤسسات، وتتفكك فيه الأشكال السائدة والقيم المتداولة القديمة والحديثة ذات الجذر الديني واللاهوتي، أو ذات المنشأ العلماني والناسوتي[37]، وتصبح الحرية والديمقراطية التي يؤسس عليهما صرح الفكر الليبرالي الأشكال المهيمنة في العالم. وفي هذا الصدد لا يفوتنا التنبيه إلى أن الحرية والديمقراطية شكلتا أهم مطالب الحراك الاجتماعي في الربيع العربي.

يعزى ظهور هذه المسارات «النهاوية» إلى ظاهرة العولمة التي أحدثت تغيرات في الأفكار والمفاهيم نجمت عنها تحولات حضارية، ونمط جديد للتساكن بين البشر. كما أفرزت تغيرات في خريطة العلاقات بين الأشياء: الإنسان والحوادث، المكان والزمان، الحاضر والذاكرة، الفكر والحقيقة، بحيث أصبحت العلاقات بين الناس علاقات أفقية وتبادلية أكثر مما هي علاقات عمودية أو سلطوية كتلك التي أُنتجت في حقب العبودية والإقطاعية والرأسمالية. كما أن المتغيرات العالمية في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة أدت إلى تبوُّء الحاسوب والأدمغة الإلكترونية مرتبة النيابة عن الإنسان في كثير من أوجه نشاطه العقلي، ما نتج منه «فاعل بشري جديد» يجسد نمطًا مغايرًا في ممارسة الوجود، يختلف به عن الإنسان المتعالي الذي يفكر بمحض عقله وكامل وعيه ومطلق حريته[38]. إنه عصر الإنسان الكوكبي أو الرقمي

(37) حرب، حديث النهايات، ص 192.

(38) المرجع نفسه، ص 174 و191-192.

أو الإنسان العابر (L'homme aléatoire)، أو مواطن الشبكة (Internaute)، أو الأنا التواصلي الذي يبتكر إمكانات جديدة في بناء علاقته بوجوده.

لم تكن مقولة نهاية التاريخ التي اعتمدها فرانسيس فوكوياما إلا انعكاسًا لهذا التوجه على الرغم من بعدها السياسي. وليس المجال هنا عرض تحليل هذه النظرية أو مناقشتها؛ إذ سبق أن أنجزنا دراسة في هذا الصدد[39]، غير أن إيراد المقولة يأتي في سياق إبراز تناسل نظريات النهايات التي طفت على السطح، وهو ما يشي بظهور حقبة كونية جديدة، نحسب أن زمن الربيع العربي يشكل جزءًا منها.

الواقع أن مقولة نهاية التاريخ، كما جاءت عند فوكوياما، ليست مقولة جديدة، بل سبقه إليها هيغل الذي تنبأ في عام 1806 بنهاية التاريخ، بعد انتصار نابليون بونابرت على القوات الروسية، وإعلانه ما يسمّى المواطَنة العالمية. وبعده جاء الفيلسوف الألماني كارل ماركس الذي بشّر بنهاية التاريخ بسقوط النظام الرأسمالي وبداية الحقبة الشيوعية، في حين ذهب ماكس فيبر إلى اعتبار الأخلاق البروتستانتية روحًا للرأسمالية، والرأسمالية نهاية التاريخ.

يكمن الجديد الذي جاء به فوكوياما في تطوير النظرية الهيغلية ذاتها، ومحاولة إثبات صدقيتها وصلاحيتها في التاريخ المعاصر الممتد من الحرب العالمية الثانية إلى سقوط جدار برلين عام 1989، وانتهاء الحرب الباردة، ووصول العالم إلى ذروته المتمثلة في انتصار النظام الليبرالي، وتعميم ثقافة الديمقراطية على النمط الغربي[40].

مهما شُكِّك في فرضية نهاية التاريخ، فإن ما يهمنا هو أن ثمة فكرًا يعمل على تسويق فكرة النهايات، وهو ما تؤكده أيضًا فرضية نهاية الجغرافيا التي نحتها الفيلسوف الفرنسي بول فيريليو.

---

(39) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والإنترنت، سلسلة قضايا تاريخية 2 (الدار البيضاء: منشورات الزمن/ مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، المبحث الرابع: «هل هي نهاية التاريخ: تأملات في أطروحة فوكوياما».

(40) عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 62-63.

تُفصح هذه الفرضية أيضًا عن انتقال زمني: انتقال من عصر «الحرب الباردة» إلى عصر «الهَلَع البارد». ويعزو صاحبها ذلك إلى متغيرات الطفرة التكنولوجية التي قرّبت المسافات أو ألغتها نهائيًا، وقلبت مفاهيم تصورات المكان رأسًا على عقب بعد الثورة التي تحققت في مجال الصورة، والسرعة الفائقة التي يُبث بها، مع إمكانية إظهارها بالأبعاد الثلاثية، وبحركة خفيفة، ما أكسب الجغرافيا أبعادًا جديدة لم تكن معروفة من قبل. وبهذه الطفرة التي عرفتها «أقانيم» الجغرافيا، تغيّرت دلالات المكان في بُعديها المحلي والعالمي، وغدا من الصعب التمييز بينهما بسبب التقارب الشديد، وبفضل انفتاح المحلي على الزمان العالمي، وتواصله المستمر معه على مدار الساعة.

يمكن اعتبار كتاب *The Vision Machine* (ماكينة الأبصار) لبول فيريليو تحليلًا شاملًا للتحولات التقنية التي أفرزتها الحقبة الجديدة، وجعلت الصورة الافتراضية وسرعة البث تقلبان المفاهيم وتغيران النتائج المتوقعة؛ فبصر الإنسان ما عاد في حقبة الألفية الثالثة قرينة أو حجة دامغة، لأن الصورة، وبالمستوى التقني المتسارع الذي تعرض به أمام أنظاره وفق تقنيات معلوماتية مبهرة، تجعل الإنسان لا يقتنع بما تشاهده عيناه من الواقع، لأنها تفوق كثيرًا ما تستطيع العين التقاطه[41].

في مضمار الحديث عن النهايات، يطرح بعضهم نهاية الأيديولوجيا، أو على الأقل نهاية دور الأيديولوجيا في التغيير، لأنها، على حد تعبير حرب، «استهلكت نفسها، وفقدت مصداقيتها وراهنيتها»[42]، وهو ما يذهب إليه كذلك فوكوياما الذي اعتبر أن نهاية الحرب الباردة ليست مثل نهايات الحروب السالفة في التاريخ، بل تتميز بحادث فريد أحدث فيها بصمة جديدة، والأمر يتعلق بنهاية الفكر الأيديولوجي والأفكار الكبرى التي كانت تحرك الصراعات الفكرية[43]. وحتى مواطنه صامويل هنتنغتون الذي عارض أطروحته، ذهب إلى نفي فكرة الأساس الأيديولوجي في الصراع الدولي في خلال الحقبة الراهنة[44]، وكلها أطروحات تؤكد نهاية الأيديولوجيا.

---

(41) «بول فيليريو... من الأفضل أن نكون عينًا»، الجريدة، 11/ 12/ 2007، في:
http://www.aljarida.com/news/index/208084.

(42) حرب، حديث النهايات، ص 24.

(43) الدواي، ص 63.

(44) المرجع نفسه، ص 77.

بالمثل، طرحت فكرة نهاية المثقف ضمن حديث النهايات؛ فمع ولوج عصر المعلومات ومنصات التواصل الشبكي، برز ما بات يُعرف باسم «عمال المعرفة» الذين يشتغلون بالمعطيات الرقمية وإدارتها، وتطوير المعرفة وتخزينها، وتوليد الأفكار الخلاقة والمبتكرة، أتعلق الأمر بإدارة المشروعات وإدارة العمال والأموال أم بمعالجة إشكاليات الحرية والعدالة وتدبير مشكلات الحكم والسلطة، وهي المهمة التي ظل المثقف العربي يعتقد أنها مهمة «تاريخية» يتكلف بها نيابة عن البشر. بيد أن إخفاق مشروعاته في التغيير من جهة، وما تحقق من طفرة في مجال الوسائط التكنولوجية، وتكثيف عملية التشبيك وتكاثر «عمال المعرفة» من جهة أخرى، كل ذلك أشّر على نهاية المثقف النخبوي الذي صار عاجزًا عن مواكبة حقبة الثورة المعلوماتية المتجددة باستمرار[45].

ترتّب عن «النهايات» انبثاق زمن جديد عبّر عنه أحد المفكرين بالقول: «إنه انتصار الزمن الفعلي الذي يجري بسرعة الضوء على المكان التقليدي الممتد بأبعاده الثلاثة. حتى الآن، كان التاريخ يجري في أمكنة محلية تشغلها الدول والأوطان، أو في أزمنة جزئية تمثلها التراثات والثقافات الخاصة بالشعوب والأمم التي تقطن الأرض. أما الآن، فتاريخ العالم يجري في زمن واحد ووحيد، هو زمن عالمي يوصف بأنه فوري ومباشر ومشهدي، إنه زمن عابر للحدود بين القارات»[46].

2- على عتبة حقبة عالمية جديدة: الحقبة الرقمية

لا أتصور أن دخول العالم العربي حقبة جديدة مع ثورات الربيع العربي، يمكن أن يُقرأ بمعزل عن الثورة الرقمية والفضاء الميديائي وانبثاق مجتمع المعرفة، وكلها معطيات ترسخت في خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ما يحتم تسليط الضوء على هذا الجانب لتفسير الربيع العربي كحقبة جديدة ضمن هذا المتغير الرقمي العالمي.

القرائن كلها تشير إلى أن العالم دخل حقبة جديدة تغيرت بنيتها، وأصبحت مشكّلة من ثلاثة محددات: تكنولوجيا المعرفة واقتصاد المعرفة ثم مجتمع

(45) حرب، حديث النهايات، ص 189.
(46) المرجع نفسه، ص 97-98.

المعرفة[47]، بل إن مصادر المعرفة تغيرت لتعلن ميلاد حقبة جديدة صارت فيها تكنولوجيا الاتصال تقوم على مبدأ تجزئة القوة التقليدية لمصدر المعرفة وتفتيتها إلى أجزاء يسهل وصول الأفراد إليها، وتحول دون أن يحتكرها المصدر القوي، ما يعني تعميم المعرفة وتسهيل وصول المجتمعات والأفراد إليها[48]. وبالمثل، عرف توزيع المعرفة تحولًا انتقل بمقتضاه من الهرمية العمودية إلى الخطية الأفقية، أي إلى الشبكية.

بهذا الثالوث المعرفي الذي حملته رياح العولمة، أعيد تشكيل العالم معرفيًا وثقافيًا ليدخل حقبة جديدة عبر الفضاء الرقمي الذي تغيرت معه الأشياء؛ فضاء يتركب من وحدات لا لون لها ولا وزن ولا حجم، بل هي مجرد كائنات عددية حلت محل الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية، لتتنقل بسرعة الضوء، وعلى أساسها تتحدد العلاقات بين البشر، لينتقل العالم بذلك من العصر الصناعي إلى العصر السيبراني. وبهذا المشهد المهيمن، صارت البشرية في الحقبة الجديدة فضاء مركّبًا من ثلاثة عوالم: عالم الأفكار والعالم الفيزيائي ثم العالم الافتراضي[49].

نتيجة لهذه المتغيرات التي هزّت أركان المعرفة، تغيرت «الحقيقة» في عالم الأفكار. فإذا كانت المعرفة في زمن أفلاطون، وحتى في زمن هيغل، تتجسد في إبراز مطابقتها للواقع، وإذا كان علم الكليات والمثل المجردة والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، فإن الخيط الناظم للمعرفة الآن يتجلى في العلامات الضوئية الصادرة من المنتوجات الإلكترونية غير الملموسة. وبالتالي، حدث انقلاب في جوهر الحقيقة التي ما عادت انعكاسًا للواقع، بل ما نبدعه من الواقع ومن العالم الافتراضي الذي يدار به الآن، والذي هو أشد واقعية من الواقع؛ إنه ابتكار أو تصنيع أو تصريف في الأفكار، يثري المعرفة الإنسانية، أو هو، بتعبير جان بودريار، «واقع فائق»[50].

---

(47) كمال عبد اللطيف، المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 23.

(48) Shirky Clay, «The Political Power of Social Media, Technology, The Public Sphere and Politic Change,» *Foreign Affairs*, vol. 90, no. 1 (2011), in: https://goo.gl/jVsfPQ.

(49) حرب، حديث النهايات، ص 100 و173.

(50) العبارة مقتبسة من: المرجع نفسه، ص 170 و173.

بحكم التحولات في مسار المعرفة التي شهدها العالم في بداية الألفية الثالثة، صار الانتماء الثقافي نقطة الالتقاء التي تتجمع وتتفرع منها العلاقات البشرية. وما عادت الثقافة تصنع القيم المتداولة، بل صارت هي نفسها صنيعة تكنولوجيا التواصل التي لا يمكن تجاهل تأثيرها في التحولات العالمية، وهو ما فطن إليه كاستلز وحلّله بواسع من الاطلاع وعمق في التناول، مستنتجًا أن الفضاء الإلكتروني والتقنيات التواصلية هما قدر البشرية جمعاء[51]، بما يوحي أن عالمنا دخل بالفعل حقبة جديدة.

في هذا الفضاء الجديد، **ما عاد الصراع الطبقي الذي ميز الحقب التاريخية السابقة، كالعبودية والفيودالية والرأسمالية، يتحكم في العلاقات بين البشر**، بل بدأت حقبة ثقافية جديدة أساسها التواصل والتشابك اللذان يجعلان كل واحد يساهم في تغيير «الآخر» بصورة من الصور، بسبب تداخل مصائر البشرية على المستوى الكوكبي[52]، فما عاد الفرد يدبّر كيفية العيش لنفسه، بل يبحث عن كيفية التعايش مع الآخر في شكل ثقافة تفاوضية توافقية.

3- فضاء هوياتي مهجّن: المواطنة الافتراضية

من سمات تحول العالم نحو حقبة جديدة أيضًا أن الهوية ما عادت خالصة؛ فبعد أن كان الدين والوطن واللغة معطيات تشكل حجر الزاوية في تحديد الهوية، انضافت إليها عوالم أخرى، كعالم الفلسفات العلمانية وعالم العولمة بفضائها السيبراني، ومجالها الإعلامي التكنولوجي، أو ما أسماه حرب «ثالوث الأصولية والعالمية والعولمة». وفي هذا الفضاء الهوياتي الجديد، ما عادت الهوية تتجسد في التشبث بالأصول الثابتة كالدين والقومية وغيرهما من محددات الهوية، بل بما تنتجه فروعها المتكاثرة والمتحولة من إنجازات وتدابير ناجحة[53].

كما عرفت الهوية شرخًا في شكلها التقليدي نتيجة التحولات الاقتصادية

---

(51) Manuel Castells, *L'ère de l'information*, 2 vols. (Paris: Fayard, 1998), vol. 1: *La Société en réseau*, p. 160.

(52) علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2012)، ص 18.

(53) حرب، حديث النهايات، ص 11-12 و186.

والجيو - سياسية التي أفرزتها العولمة؛ ولا غرو، فإن التنميط السياسي والاقتصادي الذي فرضه زحف العولمة أسفر عن تفتيت سيادة الدول، وغدا القانون الدولي والاتفاقات التي تقرها الأمم المتحدة يخترقان حدود الأوطان وتحصينات الهويات المحلية وخصوصية البلدان وقيمها وثوابتها[54]، ما جعل مفهوم الخصوصية والهوية معرضين للتبدل والتغيير والارتحال من الهوية الخالصة النقية إلى الهوية المركّبة التي تستمد مقوماتها من مصادر وافدة من عوالم متعددة[55]، وتتلون بألوان التطورات الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة التي حوّلتها نحو مفردات النسبية والهوية المهجّنة العابرة للقارات، الأمر الذي تمخضت عنه بلورة مفهوم عالمي جديد للمواطَنة، يتمثل في «المواطَنة الرقمية» أو الإنسان الرقمي ذي الأنا التواصلي[56]، وجعل الهوية في الحقبة الجديدة هوية رقمية دولية، أكثر منها دينية أو وطنية أو قومية، وهو ما سينعكس على مسار التاريخ العربي، ويلقي به في خانة حقبة جديدة أيضًا.

من اللافت أن الهوية الجنسية أصبحت هي كذلك عرضة للتغيّر، بسبب الفكر الداعي إلى التخلي عن مفهوم ثنائية الذكر والأنثى، ونفي أي اختلاف بينهما. ولا عجب، فقد برزت في سياق التحولات التي بصمت الحقبة العالمية الجديدة ما يُعرف بحركة «فيمينين» (Feminine) التي يقوم جوهر فلسفتها على إلغاء المفهوم المتداول حول المرأة وتكاملها مع الرجل، لتستنبت مقاربة جديدة لهوية الجنس البشري، وهي مقاربة النوع التي تتنكر للاختلافات البيولوجية بين الذكر والأنثى، وتستبدل مفهوم الذكر والأنثى بمفهوم النوع الاجتماعي، وتذهب إلى أن تقسيم الأدوار بين الجنسين تقسيم ثقافي اصطناعي وليس طبيعيًا؛ فكل شيء باستثناء الحمل للمرأة والتخصيب للرجل لا يُعَدّ فطريًا، بل يُعَدّ أمرًا مكتسبًا من المجتمع. وتختلف هذه الأدوار المكتسبة من ثقافة إلى أخرى، وتتغيّر بتغيّر الأزمان. وتأسيسًا على ذلك، تتمرد المقاربة النوعية على نمطية الأسرة التقليدية، ولا تؤمن بالفروق البيولوجية بين

(54) السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 46.

(55) وليد عبد الحي وآخرون، الانفجار العربي الكبير: الأبعاد الثقافية والسياسية (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 96.

(56) حرب، الثورات العربية، ص 12 و15.

الجنسين، بل تنادي بالتماثل بينهما في كل شيء[57]، بما في ذلك المشاعر، حيث إن مشاعر المرأة لا تختلف إطلاقًا عن مشاعر الرجل، بل إن حركة «فيمينين» تعتمد مفهوم الجنس الواحد (Unisex)، وتتمركز مقولتها حول الأنثى أو الواحدية الأنثوية الصلبة المتمركزة حول الذات الأنثوية[58]، ومن هنا شيوع فكرة الزواج المثلي والسحاق، وحق الرجل في التحول إلى أنثى أو العكس، ضمن المطالب التي ينادي بها بعض مكونات المجتمع المدني، وهو ما اعتبره عبد الوهاب المسيري نهاية للتاريخ[59]. وربما يكون هذا التحول الذي يلامس جوهر الاختلاف البيولوجي للإنسان من أبرز المؤشرات الثقافية الدالة على أن العالم بدأ يلج أبواب حقبة جديدة.

أبرز منجزُنا التحليلي السابق أن العالم يشهد حقبة جديدة، وهو ما فسّرناه من خلال التحولات التي طرأت بفعل الثورة الرقمية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، تهجّنت هويته، فأصبح إنسانًا ذا هوية رقمية أكثر منها هوية مرتبطة بالدين أو اللغة أو القومية، بل مسّه التحول حتى في هويته الجنسية التي تغيرت بمقاربة المماثلة بين الجنسين. كما فسّرنا ظهور حقبة عالمية جديدة من خلال مقولات النهايات التي توحي بدخول العالم زمنًا جديدًا. واستهدفنا من تسطير هذه التحولات العالمية ربطها بالزمن العربي الجديد الذي أفرز الربيع العربي، وهو ما سنخصص له المبحث التالي للدلالة على أنه يشكل تحولًا جديدًا وحقبة جديدة في التاريخ العربي.

ثالثًا: الربيع العربي وميلاد ذهنية عربية جديدة تشي بتحوّل نحو حقبة جديدة

ثمة مجموعة من القرائن تثبت أن الربيع العربي يشكل زمنًا جديدًا في تاريخ العرب، وأن مجموعة من الفضاءات المرتبطة بالكائن العربي تغيرت،

(57) سيما عدنان أبو رموز، «النوع الاجتماعي: الجندر»، إشراف مصطفى أبو صوي، القدس، 2005، ص 6-7، في: http://www.saaid.net/book/8/1356.doc.

(58) عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ط 2 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 23، 28-30 و33.

(59) المرجع نفسه، ص 28.

خصوصًا في حقل الذهنيات، وتغيّر الأدوار، وتقلّص هيمنة المجتمع الذكوري، ودخول العرب الزمن السيبراني، وما ترتب عنه من كسر لشوكة الخوف وتذبذب الأيديولوجيا والزعامات الكاريزمية، وغير ذلك من التحولات التي سنأتي إلى ذكرها، مع التشديد على حرصنا على ما ينبغي أن يتسلح به الباحث من صفة الاحتراز في متابعة لحظات متغيرات الربيع العربي التي لا تزال تنسج خيوطها حتى الآن.

قبل ذلك، يبدو أمرًا مفيدًا الاستشهاد ببعض الدراسات التي تدعم وجهة نظري، بتأكيدها أن الربيع العربي شكّل مجرًى جديدًا في تاريخ العالم العربي، وكشف عن علامات تحوّل تجعل منه حقبة جديدة. وبما أن المجال لا يسمح باستعراض هذه الدراسات التي نحيل القارئ إليها، فإنني سأقتصر على تبيان ما تتضمنه من حمولة دلالية على عبور العالم العربي نحو زمن عربي جديد. والأمر ليس مقتصرًا على عناوين بعض الدراسات الغربية التي حملت عناوين تشير إلى انتقال عربي جديد نحو حقبة جديدة، من قبيل دراسة لين نويهض وأليكس وارن[60]، أو الشعارات التي صدحت بها حناجر المشاركين في حركات الاحتجاجات، وضمنها الشعار الذي رُفع إبان الثورة المصرية: «New Egypt» (مصر الجديدة)، بل يتعدى ذلك إلى الدراسات التي حفرت في تاريخية الزمن الثقافي العربي، ومنها دراسة كمال عبد اللطيف التي موضعت الحقبة التي نحن بصددها - وفق النمذجة التحقيبية التي يقترحها بخصوص تاريخية الفكر العربي - في سياق مرحلة متقدمة يسمّيها «لحظة الوعي بالذات»[61]، ويؤطرها ضمن المرحلة الرابعة من مراحل السياقات التاريخية المؤسسة لمشروعات الإصلاح السياسي والفكر النهضوي العربي، بينما يؤطرها حسن حنفي ضمن التحقيب الثقافي حلقةً جديدة أو «نهضة عربية ثانية» بعد نهضة القرن التاسع عشر[62]، في حين يميّزها حرب بكونها حقبة الثورات الناعمة، كسمة جديدة تعكس التبدل الذي طرأ على العقل العربي في

---

(60) Lin Noueihed and Alex Warren, *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era* (New Heaven, CT: Yale University Press, 2012).

(61) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، الفصل الأول، ص 59-79.

(62) انظر الحوار الذي أُجريَ معه في: صحيفة المستقبل، 9/ 2/ 2005.

اعتماد الأسلوب السلمي في التغيير[63]. وعلى كل حال، ما هي المشاهد الجديدة التي تشكّل خيوطًا ناظمة تجعل من الربيع حقبة جديدة في التاريخ العربي؟

1- الزمن السيبراني وتشكّل ذهنية عربية جديدة

إلى حدود نهاية القرن الماضي، كان لا يزال هناك طبقات سميكة من الترسبات التقليدية الناجمة عن التراكمات التاريخية تلقي بظلالها على عقلية المجتمع العربي. لكن بعد الطفرة المعلوماتية، وهيمنة الشبكية العنكبوتية، وضغوطات الحداثة والعولمة، بات من البدهي أن يتأثر المجتمع العربي - كغيره من المجتمعات - بتفاعلات الموجة العارمة من الاتصال البشري والمعلوماتي، وأن يعاد تشكيل نسيج الذهنية العربية، ما أسفر عن نشوء ثقافة جديدة هي ثقافة التشبيك التي تتميز بسيلانها وتدفقها، واكتساحها سلاسل الحواجز بين الدول العربية، وتأثيرها الإيجابي في إعادة بناء الأفكار، وإحداث موجات من التواصل الثقافي بين شعوبها.

لم يكن الربيع العربي سوى نتيجة طبيعية من مسلسل هذا التواصل بين المجتمعات العربية بفضل شبكات النّت، خصوصًا الـ «فيسبوك». وقد بيّنا في دراسة سابقة بعض الإحصاءات الواردة في التقرير الصادر عن كلية دبي للإدارة الحكومية بشأن الإعلام الاجتماعي في العالم العربي، وهي الإحصاءات التي تعكس تزايد أعداد المنخرطين في منصات التواصل الاجتماعي كالـ «فيسبوك» و«تويتر» وغيرهما، وكيف أثّر هذا الانخراط في العالم الافتراضي في اندلاع انتفاضات الربيع العربي[64]، إلى درجة أن بعض هؤلاء رأى في مواقع التواصل الشبكي أهم محركات ثورات الربيع العربي، فضلًا عن دورها في زيادة جرعات الوعي والتعبئة للتغيير حتى إن المفكر عزمي بشارة اعتبر مواقع التواصل الشبكي «مكان لقاء ووسائل لإنتاج الوعي وإنتاج الجماعات الاحتجاجية»[65].

---

(63) حرب، الثورات العربية، ص 9 و156.

(64) دراسة قدمت إلى: «سؤال تجديد أدوار المثقف في ضوء تحولات الربيع العربي: دور التواصل الشبكي كخيار استراتيجي»: المؤتمر السنوي الرابع الذي نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في مراكش بتاريخ 19 آذار/ مارس 2015، (لم يُنشر بعد).

(65) عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة من خلال يومياتها (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 150.

لا غبار على واقع أن هذا التواصل الشبكي أنتج دائرة جديدة لمناقشة الأفكار واقتحام التابوهات الثقافية، وإعادة مراجعة المسلّمات، واختراق الخطوط الحمر التي كانت عصية على الاختراق. كما أصبحت الشبكة مجالًا مفتوحًا على الملأ، وميدانًا لإبداع الأفكار، ومناقشة المواقف السياسية، والتعبير عنها بكل جرأة ومن دون حدود، بعد أن كان ذلك من باب الممنوعات والمستحيلات في الحقبة السابقة. وباتت روح المبادرة وتحويل الأفكار تغلب على ثقافة الخنوع والتسليم بالأمر الواقع. كما أن الانخراط في شبكة التواصل جعل المجتمع العربي أكثر انفتاحًا وقابلية لتغيير الأفكار، وهجر بعض الأفكار المعلّبة التي تأكد أنها ما عادت ملائمة للزمن الجديد. هذه المعطيات سيكون لها كلها انعكاس قوي على إرادة التغيير ودخول حقبة جديدة من التاريخ العربي.

2- ثقافة التغيير الناعم

عرف المجتمع العربي قبل الربيع العربي مجموعة من أساليب التغيير، كان أبرزها الانقلابات العسكرية والثورات الدموية. كما أن تنظيماته وأحزابه اعتمدت نظريات في التغيير على أساس الصراع الطبقي والعنف الثوري وضرورة تعبئة طبقة العمال والفلاحين للقضاء على الهيمنة الرأسمالية، وما في معناها من العبارات المماثلة التي تعكس أساليب التغيير وطرائقه والانتقال التاريخي.

بيد أن حقبة الربيع العربي جاءت بثقافة جديدة، أساسها التخلي عن هذه التصورات واستبدالها بثقافة الانتقال الناعم الذي يعتمد أسلوب السلم والحوار منهجًا للتغيير والتحول الحضاري، وهو ما انعكس في الاحتجاجات السلمية الهادئة، والتجمعات المليونية التي حملت أفكارًا وديعة، ولم تحمل بندقية أو رشاشًا؛ فمعظم ثورات الربيع العربي اتّسمت بطابعها السلمي المتحضّر، بدليل ما رفعته تظاهراتها من شعارات وإبداعات فنية سلمية امتزجت فيها حرارة الدفاع عن المطالب وصيحات المظلومين بوداعة الكرنفال الراقص والصور واللوحات الفنية، بل أنشأت إشراقات إبداعية طريفة، تمخضت عنها هندسة أنموذج احتجاجي يعدّ من أرقى النماذج التي عرفها التاريخ الراهن، وأبهر العالم، إذ إنه كان أقرب إلى العمل الفنّي في إبداعيته وخروجه عن المألوف في تاريخ الثورات،

بل هو أقرب إلى «المعجزة»[66]. لذلك، حقّ للباحث الفرنسي برتراند بادي وصفها بـ «ثورات ما بعد اللينينية»، تعبيرًا عن كونها غير عنيفة[67].

يلاحَظ أن النقاشات داخل الميادين وساحات التجمعات كانت تجري في مناخ ديمقراطي، يشي بدخول العقلية العربية في دورة جديدة؛ ذلك أن معظم القرارات الخاصة بتطور الثورات كانت تتم بطريقة ديمقراطية، نذكر من بينها، على سبيل المثال لا الحصر، ما جرى في مصر من اختيار لأساليب الاحتجاجات وأماكن انطلاقها ومواعيده، وشعاراتها، وكذا اختيار تسمية أيام الجُمَع في سورية من خلال تصويت الجمهور، وكذلك تبنّي علم استقلالها عن طريق النقاش والتشاور.

مع أن بعض الأنظمة العربية حاول استفزاز المتظاهرين، بقيت حركاتهم احتجاجية وديعة وهادئة. وحتى الثورتان السورية والليبية انطلقتا من روح ثقافة التغيير السلمي، لولا أن نظامي البلدين أجبراهما على التحول إلى ثورات مسلّحة بعد استنفاد جميع الطرق السلمية، وهو ما اعتبره بعض المحلّلين مسارًا خارجًا عن الطريق الطبيعية للاحتجاجات السلمية[68].

3- تحوّل في بنية المشاركة في التغيير: زمن النشطاء الشباب أو «عمال المعرفة»

قبل الربيع العربي، كان زعماء الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني ينتمون إلى شريحة الفئة العمرية الذين بلغوا من الكبر عتيًا، ومن الذين أبوا التخلي عن «حقهم» في القيادة والزعامة، أو عن كونهم الفاعلين الأساس في الحقل السياسي والمجتمعي. إلا أن الربيع العربي غيّر من هذه «الثوابت» العمرية، وأبرز فاعلًا جديدًا على مستوى البنية العمرية، وهي فئة الشباب، خصوصًا شباب

(66) ولد أباه، ص 143، وحرب، الثورات العربية، ص 8.

(67) ولد أباه، ص 55، وقد اقتبس المؤلف العبارة من محاضرة ألقاها الباحث الفرنسي المذكور في المتن.

(68) بشارة، ص 57، الهامش 28.

البطالة المتعلمة التي تملك نصيبًا محترمًا من الثقافة، وتحمل شهادات عليا[69]؛ فهذه الفئة تدخل باب التاريخ أول مرة، مدفوعة بشعور التهميش الذي طاولها، وبمشهد جديد غير مألوف، يتجلى في استعدادها، بل تصميمها على التضحية بكل شيء، وإن اقتضى الأمر ركوب خطر الموت.

إلا أن أهم تحوّل جاءت به حقبة الربيع العربي في مجال البنية العمرية يتجلى في خلخلة نظام توزيع الأدوار بين الأعمار المختلفة، ونزع امتياز القيادة التي كانت حكرًا على الكهول والطاعنين في السن، وخلخلة مبدأ «سلطة السن» التي تجعل الصغير يخضع للذي يكبره سنًّا، انطلاقًا من المقولات المترسبة في العقليات بشأن حكمة الشيوخ وحنكتهم وخبرتهم، وبالتالي كسر العلاقات العمودية المستندة إلى قاعدة السلطة والنفوذ؛ فهذه «الثوابت» التي ترسّخت في الذهنية العربية قرونًا من الزمن، تغيرت كلها مع الربيع العربي. لقد أثبت الشباب العرب قدرتهم على تحمّل قيادة المشروعات المجتمعية بفضل انخراطهم في مجتمع المعرفة، ونجاحهم في مواكبة التحولات الدولية، والطفرة التكنولوجية التي غدت حجر الزاوية في التخطيط لأي تغيير إيجابي منتظر.

4- لمسة أنثوية متصاعدة في الحقبة الجديدة

في سياق الحديث عن التحولات الذهنية التي أنتجتها حقبة الربيع العربي أيضًا، نلاحظ ارتفاع معدل المشاركة النسائية في عملية التغيير؛ فحركات الاحتجاج ما عادت مقتصرة على العنصر الذكوري، بل كان للنساء أيضًا نصيب كبير جعل منحى «الناشطات» يتجاوز السقف المألوف مسافة بعيدة، بل وصل إلى حد تبوُّء المرأة العربية قيادة الحراك الاجتماعي[70]. ينهض حجةً على ذلك أنموذج الناشطة اليمنية المبدعة توكّل كرمان، والناشطة السورية مروة الغميان التي كانت أول معتقلة في الربيع السوري، والفنانة التونسية نوال عبد الكريم التي كانت تلهب حماسة المحتجين في الميادين التونسية، وغيرهن من النساء العربيات اللائي

---

(69) جاك قبانجي، «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية»، إضافات، العدد 14 (2011)، ص 25.

(70) تُظهر الأفلام الوثائقية الستة التي تندرج في مجموعة أفلام «عواصف الربيع» التي أخرجتها جيني ريكيتر وتُرجمت عن الإنكليزية، مجموعة من النساء العربيات الناشطات في ثورات الربيع العربي.

تصدّرن ساحات الاحتجاج، وتصدّين ببسالة لقوات الأمن. كما تمثّلت تحولات حقبة الربيع العربي في مشهد الاحتجاجات النسوية بظهور أسلوب جديد لمواجهة السلطة، يتجلى في إقدام المرأة على تعرية جسدها كأسلوب للاحتجاج، وهو ما حدث بتونس في أعقاب الحركات المناوئة للثورة التونسية[71]. هذه المعطيات الجديدة تعكس كلها بداية تقلص العقلية الذكورية المتسيّدة، وبداية حقبة جديدة تنصف المرأة وتحمّلها مسؤولية إنجاز أدوار التغيير كذلك.

5- زمن ما بعد الخوف

من أبرز المتغيرات السيكولوجية الإيجابية التي كسبتها الذات العربية في حقبة الربيع العربي أنها أفلحت في اقتلاع جذور الخوف لتؤسس حقبة ما بعد الخوف، وفك عقدتها التي لازمتها ردحًا من الزمن. لقد انتقل العالم العربي مع الثورات الربيعية من ثقافة الخنوع والتسليم بالأمر الواقع، إلى ثقافة الاحتجاج والنزول إلى الشارع، والاستعداد لمواجهة الطغاة من أجل تحقيق الحرية والعدالة والكرامة.

توخيًا لأمانة التحليل، ينبغي عدم تبخيس دور منصات الترابط الشبكي في نحت مسار هذا التحوّل النفسي، حيث أصبح كل من يستخدم الـ «فيسبوك» أو «تويتر»أو المدوّنات يشعر بأنه مسنود من جماعة أكبر، ومعضود بقوة معنوية تحوّل عالم الافتراض إلى واقع؛ فالمنصّات الشبكية بثّت في الشعوب العربية جرعات كبيرة من الجرأة ورباطة الجأش، وأعادت إحياء الضمير الجمعي المتمرد على الفردية كما بدا واضحًا في مواقع الترابط الشبكي، وترجمتْه «مليونيات» الميادين التي شبّ فيها الضمير الجمعي واشتد عوده. وحسْبنا أن الشعارات المرفوعة في ساحات الاحتجاج كانت تصاغ بصيغة نحوية تحيل إلى ضمير الجمع (نحن، نحنا، أحنا، داحنا)[72]، ما يؤكد تأكُّل قشرة الخوف، في

---

(71) حرب، الثورات العربية، ص 9.

(72) من أمثلة ذلك ما كتب في الجدارية: «نحن لا نستسلم، ننتصر أو نموت»، و«إحنا حنحمي أرض النيل».

انظر: نادر سراج، مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 106.

موازاة مع تحوّل الذات العربية إلى كائن جمعي نحسب أنه شكّل تحوّلًا بارزًا يشي بظهور حقبة جديدة.

مما يؤكد أفول زمن الخوف والتأسيس للحظة جديدة عنوانها الإقدام والجرأة والقدرة على الصرخة في وجه الحاكم، ما عكسته ثلاث وقائع حدثت في خلال ثورات الربيع العربي، وكلها تحمل دلالات عميقة: الأولى هروب الرئيس المخلوع بن علي، وهو ما يدل على أن الخوف انتقل من المحكوم إلى الحاكم، وأن زمن الخوف أنتج نقيضه. وتتجلى الواقعة الثانية في ظهور رجل تونسي في قناة الجزيرة الفضائية وهو يكسر حظر التجوال ليلًا في عزّ برد الشتاء، ويتحدّى لعلعة الرصاص من دون خوف أو وجل، ليصرخ بأعلى ما في حنجرته من قوة: «بن علي هرب ... الحرية للتوانسة»، وهو تعبير يعكس نهاية حقبة الخوف وبداية حقبة جديدة. أما الواقعة الثالثة، فجاءت من أرض الكنانة لتؤكد القطيعة النهائية مع زمن الخوف: إنها التظاهرات المليونية التي فجّرت جُمَع الغضب، ورفعت سقف المطالب إلى حدّها الأقصى بشعار «الشعب يريد إسقاط النظام»[73]، وما عادت تخشى «ولي الأمر»، بل صارت تقذفه بالأحذية بعد أن كانت تستحذيه، وتتمنى خدمة «أعتابه الشريفة».

6- انتقال من زمن الانتظارات إلى الزمن الاستعجالي

لعل من أبرز المتغيرات التي طرأت على الذات العربية في حقبة الربيع العربي كذلك، الحرص على استعجال تحقيق المطالب، والالتصاق باللحظة المعيشة بدل زمن الانتظارات؛ فالمواطن العربي عاش في ظل الزمن العربي «التقليدي» على وقع الانتظارية و«المرحلية» و«التدرّج» و«المدى البعيد»، كاستراتيجيا لتحقيق مطالبه الأساس، وهي تعبيرات أنتجتها الأيديولوجيات والنظريات المتأكّلة وغذتها. ومع الربيع العربي، نشأ زمن جديد متميّز يتمثل في «الزمن الفوري»، المنسلخ عن الطوباوية والمثاليات، والذي يريد تحقيق أهدافه اللحظية دونما انتظار.

تراوحت تجليات هذا الزمن الفوري بين مشاهد عدة نطقت بها سلوكات

(73) وهو ما عبّر عنه الشعار: «مش حنسكت...مش حنخاف»، انظر: المرجع نفسه، ص 108.

الشباب في الربيع العربي، حيث إن تواصلهم المكتوب والشفهي يحيل إلى الاختزال؛ فرسائلهم وبياناتهم عبارة عن حروف وكلمات ورموز يغلب عليها الاختصار والسرعة في توصيل الأفكار، وبنية الجمل فيها بسيطة ومتحررة من سجن اللغة الخشبية المألوفة في خطابات الزعماء العرب. كما أنها تبتعد عن قاموس اللغة الكلاسيكية لتنهل من «لغة الشارع»، لذلك جاءت مزيجًا من العربية واللغات الأجنبية، وفي جمل أو مصطلحات قصيرة، لكنها معبّرة، وتتضمن فعل الأمر المختصر الذي لا يقبل التأجيل من قبيل «إرحل» و«إمشي» «إطلع» و«Dégage» و«Go out»، وكلها صيغ لسانية تقوم مقام الجملة الوظيفية الغنية بالمعاني. كما أنها تعكس الزمن الفوري الذي استنبته الشباب العربي بعد سلسلة من الانتظارات الفارغة.

7- زمن ما بعد الزعامات الكاريزمية والأيديولوجيات الأحادية

من تجليات الذهنية العربية الجديدة التي ظهرت مع حقبة الربيع العربي، التحرر من عقدة الزعامات الكاريزمية والنماذج والمثل العليا، والتوجيه من الفكر «الفوقي»، أو البقاء رهن إشارة « المرشد» أو الزعيم أو القائد، فضلًا عن تمرد العقلية العربية على منطق الوكالة والنيابة عن غيره في التعبير عن المواقف، والخضوع للتدرج الهرمي السائد في الأحزاب السياسية والعلاقات العمودية في التنظيمات؛ فناشطو الربيع العربي المتذمرون من التوجيهات الفوقية رفضوا أي قيادة تكبّل روح إبداعهم، أو تعليمات توجه حركتهم بما لا تشتهيه أنفسهم[74]، وهم يرتبطون بعضهم ببعض، ويتحركون عبر تشبيك مرن قابل للتغيير، من دون أوامر من قيادة أو مركز، ومن دون ارتهان بنظرية مثقف أو زعيم سياسي أو فتوى فقيه أو أمر زعيم قبيلة، فكانت مواقع التواصل الشبكي بمنزلة قائد بلا جسد، لكنه يملك عقلًا مدبّرًا وتخطيطًا محكمًا، ويعرف كيف يكسب عطف الرأي المحلي والدولي[75]، ما يؤسس لحقبة ما بعد الزعامات الكاريزمية. إننا أمام حقبة تتنكر لمفاهيم الزعامة، وتقبل ديمقراطية التسيير وعقلنة التدبير.

---

(74) عبد الحي، ص 74، وحرب، الثورات العربية، ص 148.

(75) عبد الفضيل، ص 68.

بالمثل، اتجهت الذهنية العربية نحو التبرم بالأيديولوجيات الأحادية والتوجهات الحزبية المهيمنة والنزعات الوثوقية المطلقة، لتعانق قيم النسبية في التفكير، والقبول بثقافة التعدد ومبدأ التوافق مع صاحب الرأي المخالف، وهذا ما يفسر كيف غدت ميادين الاعتصامات والاحتجاجات وسطًا تلتقي فيه التيارات كلها، وتتفاعل فيه الطوائف والديانات كلها. ولا غرو، فقد امتزجت شعارات العلمانيين بشعارات الإسلاميين والليبراليين والقوميين، وشعارات المسلمين بشعارات المسيحيين، وجميع الاتجاهات التي تجمع بينها إرادة التغيير[76]. وهيّأت لهم منصات التواصل الشبكي تحقيق بيئة افتراضية تصب فيها المشاعر المشتركة، وتتلاقى فيها الأهداف المتقاسمة. وبذلك يمكن القول إن المجتمع العربي الذي سئم جعجعة الأيديولوجيات وصخب النظريات الفاشلة، اختار في حقبة الربيع العربي لون التوافق والتقارب، والبحث عن المشتركات، بعيدًا عن الأيديولوجيات المتناحرة التي تقذف بها نحو تمثّل عدو خارجي، وحسْبنا أنه لم تثر في التجمعات المليونية مسألة العداء للغرب كطرف «كافر» أو حتى «إمبريالي» كما كانت سائدة في البنى الثقافية للمجتمع العربي منذ ظهور الإسلام وحتى مشارف القرن الحادي والعشرين.

لا شك في أن هذه المتغيرات التي عرفتها الذهنية العربية تؤكد أن المجتمع العربي دخل حقبة تاريخية - ثقافية جديدة من جهة، وأنه ستظهر من جهة أخرى كتابات تاريخية تتميز من الكتابات التاريخية ما قبل الربيع العربي، وهو ما سنعالجه الآن.

رابعًا: مؤرخ الربيع العربي
مناهج وتقنيات بحثية جديدة لكتابة حقبة في إرهاصاتها الأولى

أثبت منجزنا التحليلي في الأقسام السالفة من هذا البحث أن الربيع العربي يشكل حقبة ثقافية جديدة في التاريخ الراهن للعالم العربي. وعلى الرغم من أن هذه الحقبة لا تزال في سياق سيرورة لمّا تكتمل، فإنها شكلت نقطة جذب لبعض المؤرخين والمثقفين. وسنقتصر في هذه الدراسة على أنموذجين من المؤرخين العرب، هما المؤرخ المصري محمود إسماعيل الذي أرّخ لجوانب من ثورة

(76) سراج، ص 83، وحرب، الثورات العربية، ص 146.

25 كانون الثاني/ يناير 2011 المصرية، والمؤرخ التونسي فتحي ليسير الذي أرّخ بدوره لجوانب من الثورة التونسية التي بدأت شرارتها الأولى في أواخر عام 2010، علمًا بأن الثورتين معًا تُعتبران من أوائل ثورات الربيع العربي، ومن أنضج الحركات السلمية التي أطاحت رؤوس الاستبداد من غير أن تلجأ إلى العنف. وستصبّ محاولتنا على تشخيص إنتاجات المؤرخَين المذكورَين، وتفكيك نسيجها الداخلي، وتقديمها أول منتوج تاريخي للربيع العربي.

1- مهمة المسح الأولي وجدار الصعوبات

من البدهي أن تكون بداية التأريخ لحقبة جديدة، كتلك التي أفرزتها ثورات الربيع العربي، مهمّة محفوفة بالمصاعب والمطبّات. لذلك، فإن المؤرخ لا يطمح فيها إلى الإجابة عن جميع التساؤلات، أو الفهم الشامل لمجريات الحوادث، بقدر ما يكون راصدًا للحوادث رصدًا أوليًا، متتبعًا تطوراتها، وحافظًا لذاكرة شعوب الربيع العربي حتى لا يصيبها الطمس والتزييف والتلف، وهذا ما عبّر عنه المؤرخ ليسير بالقول: «إن عملية الرصد الدقيق والشامل للحراك الثوري لم يحن وقتها، وأقصى ما يمكن القيام به الآن، لا يتعدى جهد اللملمة والتجميع ضمن مسحة أولية»[77]؛ فالتأريخ للحظة الآنية، كحوادث الربيع العربي، لا يسمح بتجاوز عتبة تأسيس مرحلة طرح التساؤلات الأولية لإتقان بنائها التاريخي، وفهم ما الذي جرى؟ ولماذا؟ وكيف جرى؟

إذا علمنا أن البحث في تاريخ الربيع العربي يعتمد أساسًا على البحث الميداني، كما سنبين بعد قليل، فإن الاستقصاء داخل الميدان لا يخلو بدوره من صعوبات، وهو ما أقرّ به ليسير انطلاقًا من تجربته، حين أكّد أن ولوجه الميادين طرح عليه إشكاليتين على الأقل: أولاهما أن المستجوَب لم يكن دائمًا متجاوبًا مع أوضاع أمنية ونفسية، وثانيتهما أن اللقاءات التي عقدها مع الشهود، أكانت لقاءات فردية أم لقاءات جماعية، جعلت المستجوَب - الذي قبل فكرة الاستجواب -

(77) فتحي ليسير، «محاذير توظيف المرجع الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن: شهادات فاعلين في الثورة التونسية»، في: مجموعة مؤلفين، **التاريخ الشفوي: المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 287.

طرفًا في صنع الشهادة أو توجيهها صوب وجهة معينة، ومن ثمّ ساهم في بنائها بشكل بيّن أو مضمر، مقصود أو عفوي[78].

ثمة صعوبة أخرى لا تستعصي على الرؤية، تتمثل في حداثة الوسائل والآليات التي يستعملها المؤرخ في تسجيل الحوادث وتوثيقها، وآية ذلك أن المؤرخ اعتاد الآليات التقليدية من كتب ورقية ومصادر صفراء، وهي تجربة خبرها ردحًا من الزمن، لكنها لا تفيده كثيرًا في توثيق الحوادث المحتدمة التي تعتمد على آليات جديدة سيأتي ذكرها في الفقرات المقبلة.

هذا لا يعني أن المادة والمعطيات التي يشتغل بها مؤرخ الربيع العربي قليلة أو غير متاحة، بل على العكس، فهي وافرة إلى حد الإشباع، ما يلقي عليه مسؤولية أخرى في غاية الصعوبة أيضًا، ويتعلق الأمر بكيفية تدبير وفرة المادة التي يلتقطها بالعين والأذن، بحكم وجوده في الميادين، كما سنذكر بعد قليل.

2- تغيرات في ثالوث الزمكان - المصدر - المنهج والآليات

إن نظرة فاحصة إلى إنتاج المؤرخَين المنوه بهما تعطي دلائل ومؤشرات على أن تحولات الربيع العربي، كحقبة جديدة، انعكست أيضًا على مناهجهما، وعلى تبنيهما آليات جديدة في المقاربة والفهم. كما أنهما وظفا مصادر ميدانية صوتية ومرئية في الكتابة التاريخية، وهو ما جعل مؤرخ الربيع العربي يختلف نسبيًا عن المؤرخ التقليدي بناء على مؤشرات عدة يمكن رصدها من خلال قراءة في كتاباتهما على النحو التالي:

أ- على مستوى الزمن التاريخي: اللحظة الآنية

بحكم اللحظة التي يعالجها مؤرخ الربيع العربي مباشرة، يصبح ممارِسًا تجربة كتابية حاضرانية (Présentisme)[79]، ينشدّ فيها إلى الحاضر أكثر من الماضي؛

---

(78) ليسير، ص 293.

(79) المرجع نفسه، ص 280.

أكد الباحث من خلال مقولة الحاضرانية صحة ما ذهب إليه المؤرخ فرانسوا هارتوغ في منظوره للكتابة في التاريخ الفوري، وذلك في: François Hartog, *Régime d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Librairie du XXIe siècle (Paris: Seuil, 2003).

فاهتمامه ينصب على تناول حوادث الربيع العربي وتطوراتها أكثر من اهتمامه بتراكمات الحوادث التاريخية المترسّبة، اللهم إلا إذا وظفها في تحليل الأسباب أو التطورات التي شهدتها؛ فالمساحة الزمنية التي يندرج فيها الربيع العربي تجعل المؤرخ يشتغل على اللحظة الآنية، والزمن المباشر، ويكون ملتصقًا بالحادث إلى حد الاحتكاك، وبذلك يدخل في دائرة التاريخ المعيش (L'histoire vécue) الذي يتطلب منه تنويع آليات الاشتغال وتخصيبها باختراعات تقنيات الزمن الراهن، وتخصيب مناهج التحليل بمكتسبات الطفرة المعرفية.

ب- على مستوى المكان:

الكتابة من الميادين وساحات الاحتجاج والمناطق الهامشية

صحيح أن الحراك الاجتماعي وحركات الاحتجاج التي رافقت الربيع العربي جريًا في الميادين والساحات العمومية، وملتقى الطرق والشوارع، لكن خريطة الاحتجاجات تميزت بتزحزح الأمكنة، وظهور البوادي والمدن الهامشية على واجهة الحوادث. وينهض حجةً على ذلك بروز مدن صغرى ومناطق ريفية لم يكن لها شأن قبل الربيع العربي، مثل سيدي بوزيد وسيدي علي بن عون ومنزل بوزيان في تونس، ودرعا وإدلب وريف دمشق والحسكة في سورية، وغيرها من المناطق الهامشية التي شكلت البؤر الأولى للانتفاضات[80].

مثل هذه التحولات التي أفرزها الربيع العربي على مستوى المكان، فرض على مؤرخ الربيع العربي التحوّل إلى باحث ميداني أكثر منه باحثًا أكاديميًا منشدًا إلى المكتبات والخزانات، من دون إنكار رجوعه إلى الكتب والدراسات لتطعيم بحثه الميداني. وفي جميع الأحوال، وجد أنه مضطر إلى النزول إلى الميادين والساحات والأزقة، وجميع الأماكن التي كان فيها الفاعلون في الحراك الاجتماعي، ليستقي مادته الأولى من هذه الأماكن التي تغدو مرجعيته الأساس. وفي هذا السياق، قام ليسير بعملين ميدانيين مؤطرين تمّ إنجازهما في أربع بلدات ومدن في الوسط الغربي التونسي، الذي شكل بؤرة انطلاق الثورة التونسية[81].

---

(80) محمود عبد الفضيل وآخرون، الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 97.

(81) يتعلّق الأمر بسيدي بوزيد والقصرين ومنزل بوزيان وسيدي علي بن عون. انظر: ليسير، ص 285.

كما أن إسماعيل كان بدوره في الميادين، ومشاركًا في حركات الاحتجاجات التي شهدتها مدينة المنصورة المصرية إلى حين سقوط النظام المصري وبعده، ومن صدى هذه الميادين تشكلت أفكاره ورؤاه[82].

ج- على مستوى المادة المصدرية:
النص الصوتي والصورة الملتقطة

على عكس المؤرخ التقليدي، فإن ارتباط مؤرخ الربيع العربي بالميادين والساحات العمومية وأماكن الاحتجاجات والتظاهرات، يجعل مصادره تتحول من المكتوب إلى المنطوق، ومن المدوّن إلى المسموع، ومن الخزانات ورفوف المكتبات إلى الهتافات والشعارات المرفوعة. ولحسن الحظ، فإن طفرة الزمن التكنولوجي التي أثرناها في المبحث الثاني من هذه الدراسة، جعلت مصادر مؤرخ الربيع العربي «الإلكترونية» تتكاثر وتتناسل بفضل المخترعات التقنية وآليات التواصل القادرة على التسجيل والتخزين لحظة وقوع الحادث، أتعلق الأمر بالكاميرات المتطورة أم بالفيديوات والهواتف الذكية والـ «يوتيوب» والـ «واتساب»، وما في سلالة تقنيات التواصل من نظير.

بيد أن الحوارات والاستجوابات اللحظية تعدّ أهم مصادر المؤرخ المعتمدة لاستقاء مادته التاريخية؛ فهو يعمل على استجواب الشهود، ويستند إلى شهاداتهم ليبني أفكاره وتصوراته. ومن حسن الطالع أيضًا أن وسائل التواصل التكنولوجي المشار إليها جعلت الشهود - الثوار - في كلٍّ من تونس ومصر يوثّقون بأنفسهم الحوادث، ويصورون حركاتهم الاحتجاجية، ويعبّرون عن آمالهم وطموحاتهم في التغيير، ما ساعد المؤرخ في تنضيد نصوصه وأفكاره وتنظيمها[83].

يُستشف من ذلك أن النص المدوّن عند مؤرخ الربيع العربي يصبح ثانويًا، أو معتمَدًا بدرجة أدنى بالنسبة إليه. وحتى الوثيقة بقانونها الزمني الكلاسيكي

---

(82) كان كاتب هذه الدراسة على صلة بالمؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل طوال أيام الثورة المصرية، وكان يزوده في جميع لحظات الاتصال بأخبار مشاركاته في ساحات الاحتجاج في المنصورة.

(83) ليسير، ص 290.

الذي يمنع ظهورها قبل مرور 25 إلى 50 عامًا، تتغير في حقبة الربيع العربي التي هي حقبة ميديائية بامتياز؛ إذ يشتغل المؤرخ في خلالها على الوثيقة الإلكترونية الطازجة المتحركة، وهو ما تعكسه وثائق «ويكيليكس» التي رافقت ثورات الربيع العربي، وانتشرت على منصات التواصل الإلكترونية، وباحت بأسرار وحقائق جديدة[84]. كما تضاف إلى المادة المستقاة من الميادين مصادر جديدة تتمثّل في المادة المصوّرة على الـ «يوتوب»، وحوارات الـ «فيسبوك»، والكتابات الجدارية والغرافيتية، والشعارات التي كانت تُرفع في التظاهرات الاحتجاجية، فتقوم الصورة أو الرسم مكان النص المكتوب، ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن حقبة الربيع العربي مستمدة من الزمن التكنولوجي والثورة الرقمية وعصر الصورة.

ثمة تحول مصدري جديد صاحب أيضًا حقبة الربيع العربي، وهو يتجلى في مشاركة العامة والمهمّشين في الشهادات التي يعتمدها مؤرخ الربيع العربي، بل تصبح شهادات هؤلاء وغيرهم من «مقصيي التاريخ» مصادره الأساس؛ ذلك أنه في خلال عملية جمع الشهادات، تصبح شهادات «الصغار» أو عامة الناس أكثر حضورًا بسبب عفويتها من جهة، وإمكانية الحصول عليها من جهة أخرى[85]، في مقابل إحجام الشهود «الكبار» من قياديي مؤسسة الدولة والمسؤولين الكبار عن الإدلاء بشهادتهم، أو بحكم صعوبة الوصول إليهم. ويصير الاحتكاك المباشر مع الشاهد، والاعتماد على المصدر الشفهي المباشر، من أهم مميزات الكتابة التاريخية بشأن الربيع العربي. وفي هذا السياق يقول ليسير من موقع الممارِس المجرّب: «كانت التجربتان اللتان باشرناهما خصبتين بقدر ما كانتا ممتعتين، إنها متعة الاحتكاك بالمصدر الحي والشهادة الفائرة»[86].

---

(84) كشفت بعض البرقيات التي كتبها السفير الأميركي في تونس روبرت غودِك (R. Godec) عن الإحباط واليأس اللذين أصيبت بهما الإدارة الأميركية، وانقطاع أملها في أي إصلاح سياسي يقوم به نظام بن علي الفاسد، بحيث يستنتج قارئ تلك البرقيات أن هذا النظام بات وشيك السقوط.

انظر: هشام القروي، «ويكيليكس: الدبلوماسية في مواجهة ثورة «مجتمع الشفافية» و«مجتمع الخطر»،» في: مجموعة مؤلفين، ظاهرة ويكيلكس: جدل الإعلام والسياسة بين الافتراضي والواقعي، تنسيق هدى حوا (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 481-483.

(85) ليسير، ص 282.

(86) المرجع نفسه، ص 296.

د- على المستوى المنهجي وآليات الاشتغال: العينات والاستجوابات ووسائط تكنولوجيا الإعلام

بحكم تحوُّل مؤرخ الربيع العربي إلى باحث ميداني، فإن آليات العمل الميداني توجهه نحو استعمال منهج العينات، أكانت عينات مقصودة أم عينات عشوائية، وهو ما يتجلى بوضوح في العمل الذي قام به ليسير، سواء في عمله الميداني الأول أو في عمله الميداني الثاني؛ إذ إنه اختار عينات من المشاركين في الثورة التونسية بالقدر الذي يستطيع فيه التصرف والمواكبة البحثية[87].

من جهة أخرى، تكون تقنيات جمع المادة لكتابة تاريخ الربيع العربي أقرب إلى تقنيات الصحافة: طريقة الاستجوابات والحوارات، التسجيلات، الفيديوات، الكاميرات، الـ «يوتوب»، وغيرها من الوسائل التي يستعملها الصحافي عادة، وهو ما يبدو جليًا من خلال العمل الذي قام به فتحي ليسير.

بعد جمع المادة من الميادين، يتحول مؤرخ الربيع العربي من الكتابة في المنابر الأكاديمية المتداولة إلى الكتابة في الصحافة، على اعتبار أن النشر الأكاديمي يأتي في وقت لاحق، أو يتطلب بعض الوقت للتعديل والتهذيب. وهو في جميع الأحوال لا يكتفي بصفة المؤرخ، بل يرتدي أيضًا عباءة الصحافي، إما بنشر مقالات صحافية عن تطورات حوادث الربيع العربي[88]، وإما بإجراء استجوابات وتحليلات وإعادة تلك الاستجوابات للتأكد منها، ما يجعل عمله أقرب إلى الصحافي[89]، وإما بالنزول إلى الشوارع والميادين للمشاركة في تظاهرات مليونية، والإنصات إلى نبض المتظاهرين، وتسجيل الانطباعات، واعتمادها في الكتابة[90].

---

(87) المرجع نفسه، ص 279.

(88) الأنموذج هو المؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل الذي عبّر عن هذا الاتجاه في مقدمة كتابه فصل المقال بالقول: «يتضمن هذا الكتاب عددًا من المقالات، سبق نشرها في صحيفة الأهالي»، انظر: إسماعيل، ص 6.

(89) الأنموذج هو المؤرخ التونسي فتحي ليسير في مقاله السالف الذكر. انظر: ليسير، ص 279.

(90) الأنموذج هنا هو المؤرخ المصري محمود إسماعيل، وهذا ما نلاحظه في معظم المقالات التي تضمنها كتابه فصل المقال.

أما بخصوص الموضوعية في المعالجة، فعلى الرغم من أن مؤرخ الربيع العربي يسعى للتشبث بأهم عنصر في حرفة المؤرخ، وهي الحياد والموضوعية، فإنه بحكم انخراطه في تاريخ معيش، كما سبق القول، يجد أنه «متورط» في الحادث بشكل أو بآخر، ومساهم في توجيه استمارة الأسئلة المطروحة على المستجوبين، وهذا ما عبّر عنه ليسير بصراحة تامة وهو بصدد الحديث عن اللقاءات الفردية والجماعية التي عقدها مع المستجوبين: «لم تكن بريئة تمام البراءة من حيث إننا كنا طرفًا - إن قليلًا أو كثيرًا شئنا ذلك أم أبينا - في صنع الشهادة وتوجيهها وجهة معينة»[91]. بل إن إسماعيل دخل - بقناعاته الفكرية - في معارك ثقافية مع سلطة جماعة الإخوان، حيث ناقشهم في مسألة تطبيق الشريعة في مصر، كما سعى لتعرية أخطائهم، مستمدًا شرعية الدخول في مثل هذه المعارك معهم باعتبارهم «سرقوا» الثورة[92]، ما يعكس أثر التوجهات السياسية في تكوين عقلية مؤرخ الربيع العربي.

في مسألة التفسير التاريخي، برز التفسير بالثورة المعلوماتية عاملًا أساسًا لظهور الربيع العربي، ويخيّل إلينا أن هذه أول مرة يوظَّف فيه عامل منصّات التواصل الشبكي لتفسير التاريخ؛ فعلى الرغم مما يميز الكتابة التاريخية عند إسماعيل من جنوح نحو تفسير المسارات الكبرى للتاريخ بالمادية التاريخية، فإنه أقرّ بما لتكنولوجيا التواصل من دور في تحريك ثورات الربيع العربي، حيث اعتبر أن ثورة 25 يناير المصرية «كانت نتيجة وعي طليعتها الثورية بثقافة عصر ثورة المعلومات»[93].

في المنحى عينه اعتبر ليسير أن التطور التكنولوجي وتقدم وسائط الإعلام رفعا الحرج عن المؤرخ في توظيف الصورة والذاكرة، وأعطياها أهمية في تحرياته الميدانية[94].

في السياق المنهجي أيضًا، يلاحَظ أن الأسئلة الحوارية التي يطمح مؤرخ

---

(91) ليسير، ص 293.

(92) إسماعيل، ص 7، 60، 70 وما بعدها.

(93) المرجع نفسه، ص 48.

(94) ليسير، ص 280.

الربيع العربي إلى الحصول على إجابة عنها كانت متعددة الأنواع، لكنها تصنّف في نوعين أساسين: الأول أسئلة معدَّة سلفًا يسعى بها لاكتشاف آليات الحركات الاحتجاجية، من قبيل نوعية المشاركين فيها وزمن انطلاقتها والأماكن التي انطلقت منها جموع المحتجين وكيفية التحرك اليومي والاشتباكات التي كانت تدور في الميادين بين الشباب ورجال الشرطة، والأسلحة المستعملة فيها وأساليب الكرّ والفرّ ولغة التواصل ودور المرأة في الحراك الاجتماعي، بينما يتجلى النوع الثاني في أسئلة عفوية تأتي بحسب تفاعل المستجوبين، للوقوف على مشاعرهم وأحاسيسهم في معترك الفعل الثوري، من قبيل الخوف والإقدام، والفرح عند تحقيق المكاسب، والحزن على الشهداء، ثم كيفية التعامل مع الوشاة والمتعاملين مع النظام[95].

3- مؤرخ الربيع العربي: السياسي المتابع للحوادث ومستشرف المستقبل

سبق أن بيّنا أن مؤرخ الربيع العربي يصبح، بحكم معايشته هذه الحقبة الحاسمة من التاريخ العربي، «متورطًا» في الحوادث بشكل أو بآخر، فيتحول - ولو موقتًا - إلى مهتم بالسياسة على الرغم من أنفه، وذلك لكي يُكسب تحليلاته المقاربة المندمجة الشاملة، وهو ما نستشفه عند المؤرخَين موضوعَي هذه الدراسة من خلال حرصهما على الجمع بين آليتي متابعة ثورات الربيع العربي واستشراف مستقبلها، بل إن أحدهما - محمود إسماعيل - دخل معارك فكرية تكشف أن الجدار بين المؤرخ والسياسي ليس بالجدار السميك الذي يحول دون التقاء الطرفين، ولو على مستوى إنصات السياسي إلى ما يقوله المؤرخ، وهو ما نلمسه من خلال الآليتين التاليتين:

أ- المتابعة والتحليل لثورات الربيع العربي

بما أن مؤرخ الربيع العربي عايش الحراك الاجتماعي باحتجاجاته وانتفاضاته، فإنه ظل متابعًا له، منغمسًا في حوادثه وتطوراته، وهذا ما يفسر حرص المؤرخ

(95) المرجع نفسه، ص 292، الهامش 29.

المصري إسماعيل على متابعة ما اعترض الثورة المصرية من اختراقات الثورة المضادة في مبحث تحت عنوان: «الثورة المضادة ومخاطر الوعي الزائف»؛ فبهذا الوعي الزائف المتمثل في الإبقاء على المجلس العسكري - أحد أجهزة النظام المصري السابق - فسّر إجهاض مسار ثورة 25 يناير[96]. ويلاحَظ أنه تابع تطور حوادث هذه الثورة من كثب بعد وصول الإخوان المسلمين إلى سدة الحكم، ووضع سياستهم على محك النقد والمساءلة، ووجّه إليهم تُهمة التحالف مع الولايات المتحدة، مبينًا الأهداف التي تخفيها هذه الأخيرة من عملية التحالف، وفي مقدمتها «إجهاض 'ثورات الربيع العربي' والحيلولة دون وصول الثوار إلى الحكم»[97].

في قراءته الثورة المصرية، حلّل الخريطة الدينية التي أفرزت الحراك الاجتماعي، ولخّصها بالإسلام الرسمي والإسلام السلفي وإسلام الدعاة الجدد والإسلام الصوفي والإسلام التجاري والإسلام الثوري، ليستخلص أن واقع الإسلام الحالي في مصر جاء مخالفًا لجوهر المبادئ الإسلامية القائمة على الشورى والحرية والعدالة، وهو ما كانت تطالب به الحركات الشبابية في حراك الربيع العربي.

كما أنه حلّل العوامل الداخلية والخارجية لظهور الربيع العربي، وإن كان قد فسّر العامل الخارجي بنظرية المؤامرة، حيث رأى أن التآمر الأميركي - الصهيوني كان وراء الشكل الذي تطورت به حوادث الربيع العربي. وعزا في تحليله عوامل إجهاض الثورة المصرية إلى تكفير العلمانيين الذين ساهموا في مجرياتها، وذلك لسرقتها ووأدها وهي في المهد[98].

على عكس التوجهات التي كانت ترى في تنحّي الرئيس المصري مبارك إعلانًا لانتصار الثورة، فإنه رأى أن خلع الرئيس لم يغيّر من الواقع السياسي شيئًا ما دام رموز نظامه مستمرين خلف الستار[99].

---

(96) إسماعيل، ص 20-21.

(97) المرجع نفسه، ص 43-44، 49 و184.

(98) المرجع نفسه، ص 53.

(99) المرجع نفسه، ص 50.

في منحى المتابعة أيضًا، تابع المؤرخ التونسي ليسير بدوره يوميات الثورة التونسية بالبحث والاستقصاء في مشاهدها على مدار اليوم، وإن كان قد ركز على «ليالي الثورة» باعتبارها الفضاء الزمني الذي ينتعش فيه الحراك الاجتماعي، ويقع التشابك بين الثورة والنظام القديم. كما تابع عمله في الجمع والرصد في العمل الميداني الأول، بعمل ميداني ثان بعد 15 شهرًا، ليستخلص نتائجه على مستوى الفاعلين في الربيع العربي، ويسجل انطباعات القادة الميدانيين الشباب، وخيبة أمل ثوار تونس ومظاهر الردة لديهم بسبب حدة النقمة والغضب المتأجج في صدورهم ضد الحكومة التي أفرزتها انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، والحنين إلى العودة إلى عهد النظام السابق، وتهجماتهم على البوعزيزي وعائلته، وتلقيبه بـ«المحروق» كصك اتهام بأنه هو الذي أشعل الثورة التونسية[100].

ب- مؤرخ الربيع العربي مستشرفًا المستقبل السياسي

إذا كانت مهمة المؤرخ التقليدي تنحصر في دراسة الماضي وتشخيصه وتحليله للاستفادة من نتائجه في البحث الأكاديمي، فإن مؤرخ الربيع العربي تحول في حقبة الربيع العربي إلى ذات مفكرة، تبتعد عن الماضي، وتبحر بين الحاضر والمستقبل؛ فبقدر ما هي ذات «غاطسة» في الحاضرانية، متابعة ومحللة ومفسرة، بقدر ما تجنح نحو «علم المستقبليات»، وتستبصر ما يلوح في المنظور الاستشرافي والتنبؤ وتوقع التطورات السياسية، في محاولة لاستشراف المستقبل بكفاءة، وتقديم «السيناريوهات» المحتملة.

مع أن كارل بوبر يرى في قراءة المؤرخ للمستقبل رجمًا بالغيب، فإن مؤرخ الربيع العربي أثبت كفاءته في هذا المجال، وصدقت توقعاته؛ فالمؤرخ إسماعيل أعلن اهتمامه بالمستقبليات بالنص صراحة أن المستقبل يعدّ «الابن الشرعي للحاضر»[101]، بل إنه عقد فصلًا من كتابه الذي عالج فيه الثورة المصرية تحت عنوان «نبوءة الثورة». وفي ثنايا هذا الكتاب، قدّم قراءات اجتهادية لتوقعات ثورات الربيع العربي، خصوصًا في مصر، وأسس استشرافه للثورة من خلال

(100) ليسير، ص 288 و292-293.

(101) إسماعيل، ص 186.

الإرهاصات المتمثلة على وجه الخصوص في فساد النظام المصري الذي كرّس مقولة «الطغيان الشرقي»، وتفاقم مشكلات الجوع والبطالة، وانهيار القيم، وتحجيم دور الطبقة الوسطى. ويلخص تنبؤه بالثورة كما يلي: «الثورة لذلك وغيره قدر حتمي لا مناص من وقوعه. وهنا نتساءل: كيف؟ ومتى؟ والأهم من هم ثوار الغد احتمالًا؟». ويجيب عن تساؤله بالقول: «الراجح في ما نرى أن ثورة الجياع وشيكة الاندلاع»[102].

في تحليله تطورات الثورة المصرية بعد إمساك جماعة الإخوان المسلمين بمقاليد السلطة، سعى إسماعيل، انطلاقًا من التشخيص والتدقيق، لبناء رؤية استشرافية، فتنبأ بتخلي الولايات المتحدة عن حلفائها من الجماعة المذكورة، كما تنبأ بسقوط حكم الإخوان في مصر بناء على مجموعة من القرائن، وبيّن أن عقارب بوصلة الثورة تتجه نحو موجة ثورية ثانية[103].

لا يسع المجال هنا لعرض جميع تنبؤات إسماعيل بشأن الثورة المصرية، وقد ثبتت صدقية معظمها[104]. كما لا تسمح مساحة البحث بفرز تنبؤات المؤرخ التونسي ليسير الحذرة التي استقاها من أفواه المستجوبين، وتتمثّل إحداها في «ثورة ثانية تكنس من 'سرق الثورة'»[105]. بيد أن ما يمكن استخلاصه من ارتحال المؤرخَين معًا من الماضي إلى المستقبل لقراءته واستشرافه في حقبة الربيع العربي، يثير سؤال المؤرخ الخبير الذي تحتاج إليه المؤسسات السياسية ومراكز بحوث الدراسات المستقبلية، وإلى أي مدى سيظل المجتمع السياسي العربي متجاهلًا دور الخبرة لدى المؤرخ.

حصيلة

حاولنا في هذا البحث رسم الخطوط الأولية لنظام القول في اعتبار الربيع العربي حقبة جديدة في التاريخ العربي. لذلك، صوّبنا النظر في رسم محددات

(102) المرجع نفسه، ص 39-40.
(103) المرجع نفسه، ص 189.
(104) المرجع نفسه، ص 192، 194-195 و196-197.
(105) ليسير، ص 297.

الحقب التاريخية وعناصرها، فتبيّن أن حقبة الربيع العربي تحمل جميع مواصفات الحقبة التاريخية. وكان هاجسنا الأساس يتمثل في بناء تصور تركيبي يساعد في فهمها منعطفًا زمنيًا متميّزًا في تاريخ الشعوب العربية.

كما أننا حاولنا في هذا السياق، انطلاقًا من منهج سيميائي، تأصيل مصطلح الربيع العربي ودلالاته الرمزية كانتقال تاريخي، فاستنتجنا أن دلالاته تكشف عن معنى التجدد، والتحول والتغيير، وكلها معان تتماهى مع رؤيتنا في اعتباره حقبة جديدة.

لتأكيد مقولتنا، قمنا بربطها بالتحولات التي يشهدها العالم الراهن، والتي أفرزت حقبة كونية جديدة في تاريخ البشرية، بما حملته من تحولات عميقة حدثت تحت تأثير الثورة الرقمية التي أنتجت فاعلًا بشريًا جديدًا، تهجّنت هويته، فأصبح إنسانًا ذا هوية هي هوية رقمية أكثر منها هوية مرتبطة بالدين أو اللغة أو القومية، بل مسّه التحول حتى في هويته الجنسية التي باتت مهددة بالتغيير في ضوء مقاربة حركة «فيمينين» الداعية إلى المماثلة بين الجنسين. كما أننا فسّرنا ظهور حقبة عالمية جديدة من خلال مقولات «النهايات» التي توحي بدخول العالم زمنًا جديدًا. واستنتجنا أن الربيع العربي ولد من رحم هذه الحقبة العالمية الجديدة.

كي ندعم رؤيتنا القائلة إن الربيع العربي يشكل حقبة جديدة، حاولنا رسم المتغيرات التي عرفتها بنية الذهنية العربية في تزامنها مع وقائع الربيع العربي، ومع الطفرة التكنولوجية والثورة الرقمية العالمية من خلال حزمة من المؤشرات، من بينها دخول المجتمع العربي في الزمن السيبراني، وتحوّل التفكير في طرائق التغيير والانتقال إلى ما بات يُعرف بالتغيير الناعم، وهو كناية عن السلم والحوار بدل التغيير بالانقلابات والعنف. ورصدنا التحول الذي طاول البنية العمرية لنشطاء المجتمع العربي، فاستخلصنا أنه انتقل من فئة الشيوخ إلى فئة الشباب، مع تصاعد منحى المشاركة النسائية في مضمار التغيير، وتقلّص العقلية الذكورية. كما استنتجنا تبدّل الذهنية العربية أيضًا من خلال دخول المجتمع العربي حقبة ما بعد الخوف، واكتساب الجرأة للنزول إلى الشوارع والاحتجاج لتحقيق المطالب، ثم ظهور ما سمّيناه زمن ما بعد الزعامات الكاريزمية والأيديولوجيات الأحادية.

تناولنا بعين الفحص والتشخيص انعكاسات هذه المتغيرات التي حملتها

رياح الربيع العربي على عمل المؤرخ الذي تحول في معالجته حوادثه إلى باحث ميداني، تغيرت مصادره من الورق والأرشيف المكتوب إلى المصادر الصوتية والمرئية، وجميع أشكال المصادر الإلكترونية. كما تجددت آليات اشتغاله باعتماده على الاستجوابات والحوار مع الشهود، والتوثيق بالكاميرات المتطورة والفيديوهات والهواتف الذكية والـ«يوتيوب» والـ«واتساب»، وغيرها من تقنيات التواصل الحديثة. وأصبح كذلك، بحكم معايشته حوادث الربيع العربي، متابعًا لها ومستشرفًا ما يلوح في منظورها المستقبلي، ما جعل منه مؤرخًا «خبيرًا» يحتاج إليه رجل السياسة والمؤسسات ومعاهد الدراسات المستقبلية والاستراتيجية.

المراجع

1- العربية

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. 6 ج. ط 5. بيروت: دار صادر، 2008.

أبو شوك، أحمد إبراهيم. «التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوّغات والأطروحات والإشكالات المنهجية». **إسلامية المعرفة**. العددان 37-38 (2004). في:
http://www.kantakji.com/media/6597/ihtaf.htm.

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**. 7 ج. ط 4. القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، 2000.

______. **فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال**. القاهرة: رؤية للنشر، 2015.

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة من خلال يومياتها**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بوتشيش، إبراهيم القادري. **مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والأنترنت**. سلسلة قضايا تاريخية 2. الدار البيضاء: منشورات الزمن/ مطبعة النجاح الجديدة، 2001.

التوفيق، أحمد. «تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر: أفكار في التحقيب». مجلة المشروع (الرباط). العدد 9 (1988).

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي. نقد العقل العربي 1**. بيروت: دار الطليعة، 1987.

حبيدة، محمد. **بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات**. الرباط: دار الأمان، 2015.

حرب، علي. **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**. ط 2. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2012.

______. **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية**. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004.

حواش، محمد. «ملاحظات واجتهادات حول مسألة التحقيب في التاريخ العربي». في: **التحقيب: التقليد، القطيعة، السيرورة**. تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن. سلسلة ندوات ومناظرات 61. الدار البيضاء: منشورات جامعة النجاح الجديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.

الدواي، عبد الرزاق. **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الدوري، عبد العزيز. **نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: مركز زايد للتراث والتاريخ، 1960.

سراج، نادر. **مصر الثورة وشعارات شبابها: دراسة لسانية في عفوية التعبير**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

عبد الحي، وليد وآخرون. **الانفجار العربي الكبير: الأبعاد الثقافية والسياسية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد الفضيل، محمود وآخرون. **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

______. **المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: 1- الألفاظ والمذاهب؛ 2- المفاهيم والأصول**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

فروخ، عمر. **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه**. بيروت: دار الباحث، 1980.

قبانجي، جاك. «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية». **إضافات**. العدد 14 (2011).

القروي، هشام. «ويكيليكس: الدبلوماسية في مواجهة ثورة «مجتمع الشفافية» و«مجتمع الخطر»». في: مجموعة مؤلفين. **ظاهرة ويكيلكس: جدل الإعلام والسياسة بين الافتراضي والواقعي**. تنسيق هدى حوا. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ليسير، فتحي. «محاذير توظيف المصدر الشفوي في كتابة تاريخ الزمن الراهن: شهادات فاعلين في الثورة التونسية». في: مجموعة مؤلفين. **التاريخ الشفوي: المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

المسيري، عبد الوهاب. **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**. ط 2. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

ولد أباه، السيد. **الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير**. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

2 - الأجنبية

Braudel, Fernand. *Ecrits sur l'histoire*. collection champs histoire. Paris: Arthaud, 1990.

_______. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: Tome 1: La Part du milieu*. collection référence. Paris: Le Livre de poche, 1990.

Castells, Manuel. *L'ère de l'information*. 2 vols. Paris: Fayard, 1998. vol. 1: *La Société en réseau*.

Clay, Shirky. «The Political Power of Social Media, Technology, The Public Sphere and Politic Change.» *Foreign Affairs*. vol. 90. no. 1 (2011), in: https://goo.gl/jVsfPQ.

Le Goff, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*. collection points histoire. Paris: Seuil, 2014.

_______. *La Civilisation de l'occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1984.

Hartog, François. *Régime d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Librairie du XXIe siècle. Paris: Seuil, 2003.

Noueihed, Lin and Alex Warren. *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era*. New Heaven, CT: Yale University Press, 2012.

الفصل الرابع

الحضارات القديمة في البلدان العربية ومسألة تكوين الهوية التاريخية لأمة العرب

محمد مرَقْطن

مقدمة عامة

من المعروف أن بلاد العرب شهدت ظهور أولى الحضارات في العالم؛ فمنذ نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، ظهرت حضارات سومر وبابل وأشور في بلاد الرافدين[1] والحضارة الفرعونية في وادي النيل[2]، وحضارة أيبلا وأوغاريت والحضارة الكنعانية والآرامية في بلاد الشام[3]، وحضارة دلمون في شرق الجزيرة العربية[4]، وحضارة مجان في عُمان، وحضارات عرب الجنوب من سبئية وقتبانية ومعينية وحميرية في جنوب غرب الجزيرة[5]، وحضارات وسط الجزيرة، مثل

(1) Gwendolyn Leick (ed.), *The Babylonian World*, The Routledge Worlds (New York: Routledge, 2007), and Daniel Potts (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, Blackwell Companions to the ancient world (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012).

(2) Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vol. (Oxford: Oxford University Press, 2002).

(3) Niels Peter Lemche, *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement series 110 (Sheffield: JSOT Press, 1991).

(4) ت. دانيال بوتس، **الخليج العربي في العصور القديمة**، ترجمة إبراهيم خوري، 2 ج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003).

(5) كريستيان روبان وبوركهات فوكت، **اليمن: في بلاد ملكة سبأ**، ترجمة بدرالدين عرودكي (باريس: معهد العالم العربي، 1999).

كندة ولحيان وتيماء[6]، وكذلك شمال الجزيرة وأطرافها مثل الأنباط[7] والحضر[8] وتدمر[9]. تُضاف إلى ذلك كله حضارة الليبو والجرمانتيين في ليبيا، وحضارات الأمازيغ في الجزائر والمغرب وقرطاجنة في بلاد المغرب العربي[10]. وقد ورثت أمة العرب هذه الحضارات ودمجتها في تاريخها هي وغيرها ممن غزا بلادها من اليونان والرومان[11]... وغيرهم.

لا يناقش هذا البحث نشأة هذه الحضارات وتطورها، بل يناقش مسألة منهجية كتابة تاريخها وعلاقاتها بوعي أمة العرب التاريخي وتكوين الهوية العربية.

أولًا: إعادة اكتشاف الحضارات القديمة في البلدان العربية

لم يكن لدى شعوب الشرق الأدنى القديم وعي تاريخي أو وعي لدراسة الماضي، واستمرت تلك الحال حتى العصور الحديثة. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الشعوب حافظت على تراثها اللغوي على امتداد آلاف الأعوام، ووضعته في مكتبات خاصة، وأعادت كتابة آدابها، كما حدث ذلك مثلًا عندما أمر الملك الأشوري أشوربانيبال (669-627 ق. م.) بإعادة نسخ الآداب المتعارف عليها في زمنه وجمعها في مكتبة خاصة حملت اسمه، واكتشفتها بعثة إنكليزية، وهي

---

(6) Ali Ibrahim Al-Ghabban, [et al.] (eds.), *Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia* (Paris: Somogy Art Publishers and Musée du Louvre; Washington, DC: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2010).

(7) Glenn Markoe (ed.), *Petra Rediscovered: The Lost City of the Nabataean Kingdom* (London: Thames & Hudson, 2003).

(8) Lucinda Dirven (ed.), *Hatra: Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013).

(9) Michael Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze: Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra: Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Oriens et occidens 9 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005).

(10) غابرييل كامب، البربر: ذاكرة وهوية، ترجمة عبد الرحيم حزل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014)، وجمال مختار (محرّر)، تاريخ أفريقيا العام: المجلد الثاني: حضارات أفريقيا القديمة (باريس: جنن أفريك، اليونسكو، 1986).

(11) Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

محفوظة حاليًا في المتحف البريطاني في لندن(12). أما مسألة الحفاظ على كثير من المواقع الأثرية والمعابد في الشرق القديم واستمراريتها إلى اليوم، فترجع إلى غرق هذه المواقع والمعابد في الرمال أو الأتربة، إضافة إلى قدسية المكان، حيث كان أصحاب هذه الحضارات يعتقدون أنه لا يجوز تدنيس المعابد ولا العبث بها أو أخذ محتوياتها، إضافة إلى أن العرب المسلمين ابتعدوا عن الأماكن الأثرية ولم يسكنوها بسبب اعتقادهم أنها كانت مسكونة من الجن والعفاريت. ولكن تجدر الإشارة إلى أن هناك محاولات عدة أُجريت للتعرف إلى الماضي، ولعل أهمها الحفريات الأثرية التي قام بها آخر الملوك البابليين نبونائيد (556-539 ق. م.) بهدف التعرف إلى ماضي المعابد المعماري من أجل ترميمها، وعُثر فيها على ألواح مسمارية(13).

تعود بداية اكتشافات حضارت الشرق القديم إلى نحو منتصف القرن التاسع عشر. وقد ترافق ذلك مع ضعف الدولة العثمانية ومحاولة الدول الغربية السيطرة عليها(14). وفي فترة وجيزة (1842-1854)، استطاع القنصل الفرنسي في الموصل بول إيميل بوتا (P-É. Botta) (1802-1870) والإنكليزي أوستن هنري لايرد (A. H. Layard) (1817-1894) الكشف عن العواصم الأشورية خورسباد (دار شروكين) ونينوى، وشحن كثير من الثيران المجنحة التي كانت تحرس بوابات هذه المدن إلى متحف اللوفر والمتحف البريطاني. ثم حفرت بعثة ألمانية في بابل قبيل الحرب العالمية الأولى، وكانت البعثة برئاسة روبرت كلديوي (R. Koldewey) (1855-1925) الذي يُنسب إليه اكتشاف الحدائق المعلقة. وقامت البعثة تلك بتزويد متحف برلين بالآثار البابلية، ومنها بوابة عشتار الشهيرة. ومنذ بداية الاكتشافات الأثرية وحتى بداية ستينيات القرن الماضي، أجازت البعثات الأثرية الأجنبية لنفسها أن تأخذ معظم المكتشفات

---

(12) Klaas R. Veenhof (ed.), *Cuneiform Archives and Libraries: Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Institute Istanbul 57 (Leiden: Brill, 1986).

(13) Potts, and Dietz-Otto Edzard, *Geschichte Mesopotamiens* (München: C. H. Beck, 2009), p. 244.

(14) Mario Liverani, «Imperialism,» in: Susan Pollock & Reinhard Bernbeck (eds.), *Archaeologies of the Middle East Critical Perspectives* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 223-243.

الأثرية إلى بلادها. وكانت فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر زمن نشوء كثير من العلوم في أوروبا، ومنها علم التاريخ والآثار والأديان واللاهوت، والتي ثبتت أقدامها في الجامعات الأوروبية والمراكز البحثية الخاصة التي أسست لهذا الغرض ولا تزال مستمرة. وقام الأوروبيون باختراع علم الإثنولوجيا للشعوب التي وصفوها بأنها بدائية[15]، وعلم الاستشراق للشعوب العربية والإسلامية ذات التراث الثقافي العريق[16].

ارتبطت هذه الاكتشافات بهدفين أساسين، **أولهما هو الهدف الاستعماري**، وهو عملية إخضاع مصادر المعرفة والتراث لسلطة المستعمر، والتحكم فيها، وجلب اللقى والتحف الأثرية، وملء المتاحف الأوروبية بها. وإلى حد قريب من القرن الماضي، كانت البعثات الأوروبية تحمل معها إلى بلادها كل ما تكتشفه، أو على الأقل نصفه أو جزءًا منه[17]. **وثانيهما هو الهدف الديني - التوراتي**، حيث إن منذ بداية القرن التاسع عشر بدأت رحلات استكشافية في بلاد المشرق العربي، وخصوصًا فلسطين، بغية البحث عن بيئة الأرض المقدسة وجغرافيتها ونشأة المسيحية. ولم تنقطع العلاقة الروحية بين أوروبا وفلسطين بعد الحروب الصليبية. إضافة إلى الحجّاج الذين لم تنقطع وفود الرحالة منهم، كان هناك كثير من البعثات التبشيرية والرحالة الذين كانوا يتباكون على الأرض المقدسة التي يسكنها أقوام بدائيون، بحسب وصفها لهم[18].

تطور الأمر سريعًا لتشكيل مدارس خاصة بالتوراتيين، مع فروع لها في القدس، وكل واحد من أولئك التوراتيين يحمل كتاب التوراة بيد والمعول بيد أخرى، وفي أمخاخهم أن القصص التوراتي حقيقة ربانية مطلقة ولا بد من البحث عنها ورؤيتها على الأرض. وقامت بريطانيا بتأسيس صندوق اكتشاف فلسطين (Palestine Exploration Fund) في عام 1865 بهدف برهنة فحوى الكتاب

---

(15) Ibid, pp. 223-243.

(16) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).

(17) Liverani, «Imperialism,» pp. 223-243.

(18) Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002).

المقدس أثريًا، واتخذ الألمان منه أنموذجًا، وأسسوا في عام 1877 معهدهم الخاص بدراسة تاريخ فلسطين وحضارتها وأسموه المعهد الألماني لدراسة فلسطين (Deutscher Palästinaverein) أو (Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas). وأسس الفرنسيون معهدهم الخاص بهم المسمى المعهد التوراتي (École Biblique) أو المعهد التوراتي الفرنسي لدراسة الآثار في القدس (École biblique et archéologique française de Jérusalem). وقامت الولايات المتحدة في عام 1900 بتأسيس منظومة المدارس الأميركية للبحوث الشرقية (American Schools of Oriental Research)، ومنها معهد ألبرايت في القدس. وترافق مع ذلك إصدار مجلات متخصصة بشأن هذه المعاهد ما زالت تصدر حتى الآن[19].

منذ نهاية القرن التاسع عشر، أُسست من أجل تحقيق هذين الهدفين، أي الاستعماري والديني - التوراتي، معاهد علمية وجمعيات توراتية علمية متخصصة في أنحاء بلاد الغرب كافة. وليس هناك من جامعة مرموقة في الغرب، إلا ما ندر، تخلو من معهد لدراسة آثار الشرق القديم ولغاته وثقافاته، بل ولتقوم هي أيضًا بإجراء حفريات أثرية للبحث عن الحضارات القديمة في البلدان العربية، وبعقد المؤتمرات العلمية. علاوة على أن هذه المعاهد والجمعيات تُصدر مئات الدوريات والكتب. وضمن هذين الهدفين، قام العلماء الآثاريون الغربيون والتوراتيون بكتابة تاريخ حضارات الشرق القديم بنَفَس تُشتم منه رائحة التعصب التوراتي أو أيديولوجية النَفَس الاستعماري في طيّات آلاف الكتب والمجلات والمقالات التي كتبها هؤلاء العلماء في المئة وخمسين عامًا الأخيرة[20].

ثانيًا: عن كتابة تاريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية في زمن الاستعمار

لا شك في أن كثيرين من علماء الغرب من مكتشفي حضارات العرب في نهاية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانوا من السياسيين

(19) Adel H. Yahya, «Archaeology and Nationalism in the Holy Land,» in: Susan Pollock & Reinhard Bernbeck (eds.), *Archaeologies of the Middle East Critical Perspectives* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 66-77.

(20) Ibid, pp. 66-77, and El-Haj.

والقناصلة والجواسيس العاملين في سلك الاستخبارات الاستعمارية، مثل جون فيلبي (J. Philby) (1885-1960) الذي طاف الجزيرة العربية، وليونارد وولي (L. Woolley) (1880-1960) الذي حفر في مدينة أور في جنوب العراق، محاولًا إثبات طوفان نوح، والقائمة تطول.

لكن لا بد من القول إن علماء الغرب هم الذين أسسوا دراسات حضارات الشرق القديم، وطوروا جوانب مختلفة من دراسة هذه الحضارات، وهم الذين فكوا رموز الخط المسماري والكتابة الهيروغليفية وخط المسند، أي الخط العربي الجنوبي ...إلخ، وثبتوا هذه العلوم كجزء من ثقافتهم وهويتهم الحديثة[21].

يمكن أن نميّز بين نمطين من علم الآثار زمن الاستعمار: نمط **علم الآثار ذي التوجهات القومية**، الذي ارتبطت نشأته في أوروبا في القرن التاسع عشر بالمسألة القومية، وبدأت التحريات الآثارية في البلدان الأوروبية المختلفة لتثبيت الشخصية القومية لتلك البلدان[22]، وأُخذ بهذا النمط من علم الآثار في معظم بلدان العالم، ومنها بلدان العرب لكن بصورة مشوَّهة في كثير من الأحيان بسبب عدم قدرة علماء الآثار العرب على تطوير مؤسسة وطنية مستقلة قادرة عن التعبير عن هوية البلدان المعنية ومتطلباتها. وغالبًا ما استمرت سلطات الاستعمار نفسه في إدارة مؤسسات الآثار، ونشر التقارير الأثرية بلغته، كالفرنسية في دول المغرب العربي وسورية، والإنكليزية في الأردن، والإيطالية في ليبيا[23].

وهناك النمط الآخر، **علم الآثار الاستعماري**، وهو علم إثنو - أوروبي وحبيس المركزية الأوروبية بامتياز. وقد جرى تطويره للبحث في ماضي الشعوب التي استعمرها الأوروبيون، ومارسوا في حقها التطهير العرقي، وقضوا على عدد كبير من السكان الأصليين لإحلال مواطنيهم محلهم، كما حدث في الأميركيتين

(21) William W. Hallo, *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 6 (Leiden: Brill, 1996).

(22) Bruce G. Trigger, «Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist,» *Man*, New Series, vol. 19, no. 3 (1984), pp. 355-370.

(23) Neil Asher Silberman, «Desolation and Restoration: The Impact of a Biblical Concept on Near Eastern Archaeology,» *Biblical Archaeologist*, no. 54 (1991), pp. 81-82.

وأستراليا، أو حاولوا فعل الأمر نفسه في بلدان أخرى مثل فلسطين وجنوب أفريقيا. تُضاف إلى ذلك البلدان التي استعمرها الأوروبيون فترة طويلة من الزمن، مثل الجزائر وجنوب اليمن[24].

أدخل الغربيون دراسة الحضارات القديمة ضمن مخططاتهم الاستعمارية منذ حملة نابليون بونابرت على مصر والشام (1798-1801)، وكان نابليون قد اصطحب معه فريقًا علميًا[25]. ويعتقد الأوروبيون أنهم الوارثون الشرعيون للثقافة الروحية للشرق الأدنى القديم أكثر مما هم سكانه الآن[26]، وهذا هو سرّ اهتمامهم بدراسة حضارة بلاد العرب.

قامت الدول الاستعمارية، خصوصًا بريطانيا وفرنسا في المنطقة العربية، فور سيطرتها على هذه البلدان، بتأسيس دوائر للآثار شرعت بدورها في القيام بالحفريات والتحريات الأثرية، استمرت بالتركيبة نفسها إلى حد ما بعد الاستقلال[27].

إن أهم مقولة لعلم الآثار الاستعماري مقولة أن ليس لسكان البلاد المستعمَرة علاقة بأهل الحضارات القديمة التي يدرسونها على أرضهم، وأن ليس ثمة رابطة أو صلة بها، وهم غرباء وطارئون، وبالتالي ليس أهل البلاد هم الوارثين الشرعيين لهذه الحضارات، بحسب رأي المستعمِرين. وعادة ما يشار في منشورات الحفريات الأثرية الأوروبية في بلدان العالم العربي إلى مجموعات من البدو أو السكان البدائيين الذين شاركوا كعمالٍ في عمل البعثات الأثرية في تلك الحفريات، في حين أن المستعمِرين يتباهون بماضيهم وبتطورهم، وكانوا يصفون أهل البلدان العربية، ولا سيما في المشرق العربي التي استعمروها، بأنهم بلا ماضٍ وبأنهم قادمون من أطراف الصحراء، في العراق أو بلاد الشام[28]. هذه المنهجية الاستعمارية نفسها قام العلماء الغربيون، والفرنسيون على نحو خاص، بكتابة

(24) Trigger.

(25) Liverani, pp. 223-243.

(26) Trigger, p. 365, and Hallo.

(27) Silberman, pp. 76-87.

(28) Liverani, pp. 223-243.

تاريخ المغرب العربي، خصوصًا في تعاملهم مع مسألة ثقافة البربر[29]. يحاول عالم الآثار الاستعماري دائمًا أن يشوّه سمعة الشعوب المستعمَرة ويعيب عليها عدم قدرتها على التطور ذاتيًا، وهي بالتالي بحاجة إلى قوى خارجية كي تساعدها في تطورها، ولا بد من دمج علم الآثار بعلم الأنثروبولوجيا.

لعل أهم تجليات أيديولوجية علم الآثار الاستعماري ظهرت، وما زالت، في فلسطين منذ منتصف القرن التاسع عشر، ولا تزال معاول الآثاريين التوراتيين تنبش في هذه البلاد بصورة لا نظير لها في العالم. وكان الهدف، بالدرجة الأولى، دينيًا في القرن التاسع عشر وحتى بداية الانتداب البريطاني الذي أنشأ دائرة الآثار الفلسطينية ليكون من أهم أهداف بريطانيا خدمة الحركة الصهيونية في تحديد ما يُزعم أنها مواقع العهد القديم، وربط الآثار والشواهد الأثرية بالعبرانيين.

كان لعالِم الدراسات السامية والآثار الأميركي وليام فوكسول ألبرايت (W. F. Albright) (1891-1971)، وهو الأب الروحي لمعظم علَماء الآثار والتوراة الأميركيين، الدور الأساس في تثبيت ما يسمّى علم الآثار التوراتية، وكان هؤلاء العلماء يرون في تأسيس الدولة العبرية تحقيقًا لرؤيا ربّانية من التوراة[30].

بعد تأسيس دولة إسرائيل، اندفع كثيرون من علماء الآثار الإسرائيليين إلى إجراء الحفريات في كثير من المواقع، مركزين على مواقع العصر الحديدي الذي يسمّونه العصر الإسرائيلي[31]، حتى لو أدّى الأمر إلى إزالة طبقات من العصور المتأخرة، خصوصًا طبقات العصور الإسلامية، بالجرافات للوصول إلى طبقات العصر الحديدي، على اعتبار أنها الطبقات الأثرية الخاصة بالعبرانيين[32]. وتحلّل المادة الأثرية بناء على القصص التوراتي الذي يفتقد الشواهد العلمية[33].

---

(29) كامب.

(30) كيث وايتلم، اختلاق إسرائيل القديمة، ترجمة سحر الهنيدي، عالم المعرفة 249 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، وكذلك: Silberman, pp. 76-87.

(31) يوسف بار وعميحاي مزار، علم الآثار في إسرائيل: وجهة نظر إسرائيلية (القدس: المركز العربي للدراسات المعاصرة، 1994).

(32) Yahya, pp. 66-77.

(33) إسرائيل فنكلشتاين ونيل سيلبرمان، التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها: رؤية جديدة =

يدّعي معظم علماء التوراة، ومن ضمنهم علماء الآثار الإسرائيليون، أن فلسطين كانت في معظم تاريخها معبرًا للبدو ما بين مصر وسورية، ولم يكن لها في الفترة الإسلامية أي دور حضاري، وأنها كانت شبه خالية من السكان في القرن التاسع عشر، ومسرحًا للغزوات والصراعات البدوية فحسب. بالتالي، يرفض علماء الآثار الاستعماري رفضًا مطلقًا مسألة الاستمرارية الثقافية في هذه البلدان[34].

كان علماء الغرب منذ بداية تحرياتهم الأثرية في فلسطين، ذوي موقف سلبي تجاه أهل فلسطين وثقافتهم، وكانوا يعتقدون أن الفتوحات الإسلامية للعراق والشام ومصر كانت غضبًا ربّانيًا على بلاد الدين الصحيح، أي المسيحية. وكانوا يعتبرون أن غاية مجيئهم إلى البلاد المقدسة هي تشخيص العرب الذين اختارهم الرب وكلاء للخراب في الأرض المقدسة بسبب الخطايا التي ارتكبها المسيحيون. ويزعم هؤلاء أيضًا أن هذا الخراب جعل سكان فلسطين يتراجعون كثيرًا، ولم تقم لفلسطين قائمة إلى أن جاءت الحركة الصهيونية وبدأت بإنقاذ البلاد وإعمارها. وفي هذا السياق، كان مجيء علماء الآثار التوراتيين في إطار إصلاح البلاد[35]، وقد استُخدمت الآثار التي كُشفت في أنحاء الشرق القديم كافة صورًا إيضاحية للكتاب المقدس، بينما استُخدمت صور عرب فلسطين إيضاحات للحياة اليومية في الكتاب المقدس، من دون ذكر أنهم عرب أو أنهم يعيشون في هذه البلاد.

على الرغم من أن علم الآثار التوراتية يسيطر بصورة كاملة على كتابة تاريخ فلسطين القديم، فإن هناك بعض الأصوات المهمة لعلماء آثار في بريطانيا وهولندا وغيرهما، استطاع كثيرون منهم التخلص من المركزية الأوروبية ومنهجية الاستعمار والتعصب الديني، وقاموا بإنصاف حضارات العرب وتاريخهم، ونذكر منهم عالِم الآثار الهولندي هانك فرانكين (H. Franken) (1917-2005)، وعالِمة الآثار البريطانية كاثلين كنيون (K. Kenyon) (1906-1978) التي طورت منهجية الحفريات العلمية باتّباع تتابع الطبقات الأثرية

= لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشافات علم الآثار، ترجمة سعد رستم (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2001).

(34) El-Haj, and Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People* (London: Verso, 2009).

(35) Silberman, pp. 81-82.

كمراحل تاريخية، ونفت كثيرًا من فرضيات علماء الآثار التوراتيين[36]. وكانت قد حفرت في أريحا (1951-1958) وتوصلت إلى أنه لم يكن هناك أسوار في أريحا كي يهدمها يشوع بن نون كما افترضها من حفروا في أريحا قبلها من علماء الآثار التوراتية وزعموا أنه كان فيها أسوار تعود إلى نحو عام 1200 ق.م. كما أنها حفرت في القدس (1961-1967). وجاءت التحليلات العلمية الحديثة لتختلف عن المقولات التقليدية بشأن عظمة هيكل سليمان، لتقول بأن القدس كانت بلدة صغيرة غير معتبرة في أيام داود وسليمان، وأن الوصف التوراتي للمدينة خيالي، ولم يقدّم علم الآثار أي شواهد أثرية لوجود داود وسليمان، فلا نعرف شيئًا عن مملكتيهما كما صورها التوراتيون، وما يسمّى هيكل سليمان اختلقته الثقافة الغربية[37].

علم الآثار الإسرائيلي هو علم آثار استعماري بامتياز، وإن حاول بعض العلماء وضعه ضمن هذا العلم الأخير بخجل[38]. وما زالت إسرائيل تعتمد في تثبيت شرعيتها على الرواية التوراتية وما أُقحم من الشواهد الأثرية لكي تكون عبرانية؛ فقد أظهر علم الآثار بطلانها، وتزعَّم إثبات ذلك العلماء الإسرائيليون أنفسهم[39]. وكان قد شُكّك في الرواية التوراتية من حيث إنها ليست إلهية منذ زمن بعيد، وإن كتبَتها هم مجموعة من أتباع الديانة اليهودية عبر مئات الأعوام. وكان أول من قال بهذه النظرية المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (J. Wellhausen) (1844-1918) في القرن التاسع عشر[40]. أما الشواهد الأثرية والحوادث التوراتية، فشكّك فيها كثيرون من علماء التوراة والآثار التوراتية، ومنهم الآن علماء آثار إسرائيليون، مثل إسرائيل فنكلشتاين والأميركي نيل أشير سيلبرمان (N. A. Silberman)[41].

---

(36) Kathleen Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology* (London: British Museum Publications Ltd., 1978).

(37) فنكلشتاين وسيلبرمان.

(38) Trigger, p. 365.

(39) فنكلشتاين وسيلبرمان.

(40) انظر: Thomas Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (London: Jonathan Cape, 1999).

(41) فنكلشتاين وسيلبرمان.

لعل الرواية الصهيونية والتوراتية الغربية في ما يخص تاريخ فلسطين القديم ومسألة البحث عن الأساطير المؤسسة لما يسمّى شعب إسرائيل قديمًا، أصبحت الآن - بشكل عام - عرضة للنقد بصورة كبيرة، وكذلك الأمر في ما يخص الأساطير المؤسِّسة لدولة إسرائيل؛ فهي أصبحت موضع تشكيك كثيرين من العلماء الأوروبيين[42]، في حين أن مسألة الرواية الإسرائيلية اليوم في ما يخص الوجود التاريخي للشعب الفلسطيني، وهي تعتمد على السرد التوراتي، فهي لتبرير الاستعمار الاستيطاني في فلسطين باستخدام اللقى الأثرية بامتياز[43].

بعد مرور أكثر من مئة عام من البحث التوراتي التاريخي والأثري، والإجحاف بحق التاريخ الفلسطيني القديم، تظهر فجأة أصوات من بين علماء التوراة في الغرب تشكك برواية التوراة وتتحدث عن اختلاق ما يسمّى الشعب الإسرائيلي، ومن أصحاب تلك الأصوات كيث وايتلم (K. Whitelam)[44] وتوماس تومبسون (Th. Thompson)[45]، ولحق بهم بعض علماء الآثار الإسرائيليين الذين يشككون في إمكان استخدام الشواهد الأثرية براهين على حوادث التوراة، على الرغم من احتفاظهم بصهيونيتهم، ومنهم فنكلشتاين[46]. وقد لحق بهذا الركب بعض المؤرخين الإسرائيليين العاملين في التاريخ الحديث، والذين ينفون وجود ما يسمّى الشعب الإسرائيلي، مثل شلومو ساند[47].

على الرغم من التحفظات الكثيرة تجاه علم الآثار الاستعماري، ومنه علم الآثار الإسرائيلي[48]، فلا بد من التعامل معه، ومن الإشارة إلى أن ما يسمّى علم الآثار التوراتية أرسى مؤسساته العلمية عالميًا منذ أكثر من مئة عام. ويجدر القول إن هذا العلم اتخذ مسارات كثيرة، منها المسارات النقدية في ما يخص علم الآثار

(42) Giovanni Garbini, *Myth and History in the Bible*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 362 (London: Sheffield Academic Press, 2003), and Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox Publishing, 2007).

(43) El-Haj, and Sand.

(44) وايتلم.

(45) Thompson.

(46) فنكلشتاين وسيلبرمان.

(47) Sand.

(48) يوسف ومزار.

الفلسطيني، كما يسمّيه الناقدون، ضد الاتجاه التوراتي المتعصب الذي ما زال يسيطر على هذا النشاط الأثري. وهنا لا يجوز التعميم، لكن يجب التعامل مع هذه البحوث بحذر شديد لما تحتوي عليه من تحليلات توراتية متعصبة ونَفَس استعماري في تحليل المادة الأثرية. ويبقى السؤال: ماذا كتب العرب أنفسهم عن تاريخهم؟

ثالثًا: عن كتابة تاريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية في زمن الدولة الوطنية

1- دور المؤرخين العرب ومنهجيتهم في كتابة حضاراتهم

- علم الآثار في زمن الدولة الوطنية

العرب هم من أقل الشعوب مساهمة في كتابة تاريخهم، ولعل مساهمة مؤرخيهم وعلماء آثارهم في كتابة تاريخهم زمن الاستعمار يسيرة، ولا مجال لمناقشتها هنا. لكن تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من تقارير نتائج الحفريات في العالم العربي، العربية منها أو الأجنبية، تقارير وصفية وليست تحليلية.

هناك مجموعة بسيطة من المؤرخين العرب وعلماء الآثار ممن التزموا في منهجية علم التاريخ والآثار بالمعايير العلمية الحديثة، ونذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، عالِم الآثار المصرية وآثار اليمن أحمد فخري (1905-1973)، والعالِم العراقي طه باقر (1912-1984) والمؤرخ العراقي جواد علي (1907-1987). ولم يستطع المؤرخون العرب المحدثون تكوين مدرسة ذات منهجية واضحة لكتابة التاريخ العربي القديم أو تاريخ الحضارات في بلادهم. وهناك معضلة حقيقية عند العرب في التعامل مع ماضيهم الحضاري، خصوصًا عصور ما قبل الإسلام؛ فهو من ناحية يمثّل العصر الجاهلي، وهناك من ناحية أخرى الصورة الضبابية لهذه الحضارات في ذهنية الإنسان العربي.

لا تعادل مساهمة العرب في كتابة تاريخهم القديم في أحسن الأحوال 10 في المئة، ولذا نجد أن تاريخ الحضارات التي نشأت في بلاد العرب مكتوب بأقلام

أجنبية وبمنهجية أوروبية. وتبقى مسألة مساهمة علماء العرب في كتابة تاريخ الدولة القُطرية في العصور القديمة مسألة نسبية. وهناك كثير من المساهمات الجيدة، خصوصًا في مصر والعراق واليمن والسعودية. والمعضلة هنا هي اتخاذ الحدود السياسية الحديثة وإسقاطها على حدود وحدات حضارية أو ثقافية في العصور القديمة.

أمّا مسألة كتابة التاريخ العام للعرب أو تاريخ المنطقة العربية، ففيها كثير من الإشكالات؛ إذ لا يوجد كتاب جامع أو موسوعة شاملة لحضارات المنطقة العربية أو تاريخ العرب قبل الإسلام. وتجدر الإشارة إلى جواد علي وكتابه **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** الذي كُتب في خمسينيات القرن الماضي وأصبح الآن بحاجة إلى تصحيحات كثيرة بحكم الاكتشافات الأثرية التي غيّرت معرفتنا عن تاريخ العرب، ولا سيما مسألة الكرونولوجيا. لكن كثيرين من المؤرخين والكتاب العرب يعتمدون بشكل كبير على هذا الكتاب، ونجد كثيرًا من الكتب التي يمكن وصفها بأنها تلخيص جيد أو تلخيص سيئ من جواد علي. أما الجزء الأول من الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية، **الجذور والبدايات**[49]، فتظهر فيه النزعة القُطرية والقوموية، ويظهر في بعض الفصول بوضوح عدم الالتزام بالمعايير العلمية الحديثة.

2- المنهجية الغربية والاستشراقية في كتابة تاريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية ومرحلة الاستعمار الجديد

- علم الآثار الاستعماري الحديث

في عصر الاستقلال وظهور الدولة الوطنية، استُبدلت السيطرة الجغرافية، بوصفها إحدى الأدوات الاستعمارية، على البلدان العربية، بالسيطرة على الموارد والسوق والثقافة. وقد أصبحت الأمور أكثر تعقيدًا بعد استقلال هذه الدول عن الاستعمار؛ إذ طوّرت البلدان الاستعمارية أدوات حديثة للاستمرار بمنهاجية علم التاريخ والآثار الاستعماري، من أجل التحكم بثقافة هذه البلدان ووضعها في

(49) عبد الرحمن الأنصاري ويوسف عبدالله (محرّران)، الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية، 7 ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2005)، ج 1: الجذور والبدايات.

قوالب خاصة لخدمة أغراضها الاستعمارية، ومنها تطوير كوادر محلية وتدريبها كي تمثلها ولكي تستمر في تطبيق منهاجية علم الآثار الاستعماري. ويتمسك علم الآثار الاستعماري الحديث بالمقولة الاستعمارية القديمة نفسها، وهي أن سكان هذه البلاد ليس لهم علاقة بأهل الحضارات القديمة في بلادهم، ويذكّر أهل البلاد دائمًا بعجزهم، وليس بعدم قدرتهم على حكم أنفسهم بأنفسهم فحسب، وبأن العالم الغربي هو الأقدر على الحفاظ على تراثهم وكتابة تاريخهم.

ذكرنا أن معظم ما كُتب عن التاريخ العربي القديم وحضارات بلادهم كان بأقلام غربية، منها ما هو مؤدلج ومنها ما هو منصف تجاه ذلك التاريخ، ولا يجوز الخلط بينهما[50]. وتجدر الإشارة إلى المدرسة الاستشراقية التحريفية[51] التي تضع ظهور الإسلام في نهاية العصر الأموي، ومن ممثليها باتريشيا كرون (P. Crone) (1945-2015)[52]. وتظهر التبعية للمنهجية الغربية عند بعض المؤرخين العرب، ومنهم سليمان البشير[53] الذي يتّبع الاستشراقية التحريفية في ما يخص التاريخ الإسلامي. وفي الوقت نفسه، يبقى معظم ما كتبه علماء العرب المحدثين عن نشأة الإسلام مفتقرًا إلى الجدية العلمية، ولكن يجب أن يشار إلى دراسات عزيز العظمة الرصينة عن أصول الإسلام ونشأته[54].

اعتمدت المدرسة الماركسية في كثير من تحليلاتها على كتاب فريدريش إنغلز **أصل العائلة**[55]، وتمحور كثير من الدراسات حول ما يسمّى نمط

---

(50) يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2001).

(51) رضوان السيد، **المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007).

(52) باتريشيا كرونه، **تجارة مكة وظهور الإسلام**، ترجمة آمال محمد الروبي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

(53) سليمان البشير، **مقدمة في التاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية** (القدس: [د. ن.]، 1984، وبيروت: دار الجمل، 2013).

(54) Aziz Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

(55) فريدرك إنغلس، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (موسكو: دار التقدم [صدر بالألمانية سنة 1884]، وللترجمة العربية طبعات عدة).

الإنتاج الآسيوي في دراسة مجتمعات الشرق القديم. وبعد الحرب العالمية الثانية، ظهرت مدرسة سانت بطرسبرغ، وكان لها أثر كبير في الدراسات المعنية بلغات الشرق القديم ومجتمعاته، ومن أشهر أعلامها إيغور دياكونوف (1915-1999) الذي أرسى أسس دراسة تاريخ الشرق القديم، بحسب النظرية الماركسية، في دراسات عدة[56]. وبقيت تأثيرات المدرسة الماركسية محصورة في دراسة حضارات الشرق القديم بالدرجة الأولى، وفي الإطار التاريخي لا الإطار الميداني الآثاري[57]. وكان للمدرسة الماركسية الألمانية الشرقية دور مهم في الدراسات التاريخية للشرق القديم، ومن روادها هورست كلينغل[58].

رابعًا: نحو منهجية علمية لكتابة تاريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية

إن الباحث العربي في حضارات الشرق القديم هو، بشكل عام، أسير المنهجية الغربية ونتائج العلم الغربي، ميدانيًا أكان ذلك أم نظريًا، باعتبار أن معظم ما هو منشور عن هذه الحضارات مكتوب باللغات الأجنبية[59]. وأكثر ما تعانيه منهجية كثير من الباحثين العرب هو عدم القدرة على التعامل مع المادة التاريخية، أي مع المصادر الأصلية، وقراءة نصوصها بلغتها الأصلية كالأكادية أو السبئية، إضافة إلى نمط البحث العلمي السائد في البلدان العربية والمفتقد الروح النقدية في البحث في كثير من الأحيان، إضافة إلى انتشار الكتابات التاريخية ذات الطابع الشعبي، وهي في كثير من الأحيان أقرب إلى الشعوذة منها إلى العلم.

أول ما يواجهه المؤرخ العربي هو مشكلة التعامل مع المصطلح التاريخي عند العرب؛ حيث إن معظم ما يستخدمه العرب من مصطلحات تاريخية وآثارية

---

(56) Igor M. Diakonoff, *Early Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Library, 1991), and Igor M. Diakonoff, *The Paths of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(57) أ. كلوتشكوف (وآخرون)، الجديد حول الشرق القديم (موسكو: دار التقدم، 1988).

(58) Horst Klengel, *Syria, 3000 to 300 B.C.: A Handbook of Political History* (Berlin: Akademie Verlag, 1992).

(59) Potts.

وأنثروبولوجية هو ترجمة استعمارية للمصطلحات الغربية، كالعصر الحجري والعصر النحاسي والعصر الحديدي ...إلخ. وتضاف إلى ذلك مصطلحات جغرافية، مثل الشرق الأدنى القديم ومصر الفرعونية وغيرهما.

كما أن ليس هناك اتفاق على مصطلح عربي موحد للتعبير عن الحوادث التاريخية ومسميات شعوب المنطقة؛ فمثلًا، ينتمي العرب إلى مجموعة من الشعوب يُطلَق عليها اسم الشعوب الحامية - السامية، وتُرِك حديثًا هذا المصطلح لحساب مصطلح الشعوب - الأفروآسيوية، وهو مصطلح بُني على أساس لغوي للناطقين باللغات الحامية - السامية أو الأفرو - آسيوية[60]. وكثيرون من الكتّاب والمؤرخين العرب يعتبرون أن هذه اللغات وهذه الشعوب عربية. وهنا لا بد من الاتفاق على تحديد من هو العربي، وهل يجوز إسقاط مصطلح عرب على شعوب عاشت قبل عشرة آلاف عام في المنطقة العربية. ويضاف إلى ذلك عدم وجود اتفاق على مصطلح عربي مشترك في علم الآثار ولا على التعبير عن الحقب الزمنية. وبالتالي، لا يمكن كتابة تاريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية من دون استخدام المادة العلمية التي كتبها علماء عرب وغير عرب من غربيين وروس ويابانيين، وعلى المؤرخ الحاذق أن يتعامل مع هذه المادة التاريخية في زمن العولمة.

لا بد من طرح بعض الإشكالات الخاصة بمنهجية كتابة تاريخ الحضارات في المنطقة العربية، وهي إشكالات يمكن تلخيصها كالتالي:

1 - مسألة فهم الماضي ومنهجية علم التاريخ

نسأل هنا: كيف نستطيع أن نفهم الماضي؟ وكيف لنا أن نضع تاريخ الحضارات التي ظهرت في البلدان العربية في إطارها الجغرافي والزمني؟ وكيف كان تفاعل الإنسان مع بيئته؟ لا مجال هنا لمناقشة علم التاريخ ونشأته ومناهجه النظرية والعملية، خصوصًا كتابة التاريخ القديم، لكن هذه مجرد إشارات عامة إلى مسألة كتابة التاريخ عند بعض المؤرخين[61]. وهناك كثير من الدراسات

---

(60) كامب.

(61) Andrew Feldherr & Grant Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing* (Oxford: =

الخاصة بمنهجية كتابة تاريخ الحضارات القديمة، ومنها بلاد ما بين النهرين[62] ومصر[63]، وهي خارج إطار المناقشة في هذا المقام.

من المعروف أن مهمة علم التاريخ هو القيام بتقديم صورة تاريخية حقيقية وكاملة وشاملة إلى حد ما، لحادث ما، في حضارة معينة، مع الأخذ في الحسبان أن هذه الصورة التاريخية غير ثابتة، وأنها قابلة للتغيير في كل زمان ومكان بناء على الاكتشافات العلمية المستمرة. وفي ما يلي بعض المداخل العلمية التي تساعد الباحث في حضارات الشرق القديم في صوغ الصورة التاريخية لهذه الحضارات[64]:

- محاولة فهم الحادث التاريخي

لفهم الحادث التاريخي، لا بد للمؤرخ من متطلبات أساسية من العلوم المساعدة لعلوم التاريخ والمتعلقة بالزمان والمكان ودور الإنسان، والتي يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

(1) المجموعة الأولى تتكوّن من:

(أ) الجغرافيا التاريخية، حيث لا بد من دراسة تأثير الفضاء الطبيعي في حياة الإنسان ودور الإنسان في خلق الحادث التاريخي كطرف أساس في المكان وتأثيراته في الطبيعة وتكيفها لمتطلبات حياته، ودراسة أنماط الاستقرار البشري وأسماء الأماكن، وتضاف إلى ذلك الجغرافيا السياسية ...إلخ.

Oxford University Press, 2011); Kurt A. Raaflaub (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World: The Ancient World: Comparative Histories* (Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014), and Jörn Rüsen, *Historik - Theorie der Geschichtswissenschaft* (Köln: Böhlau, 2013). =

(62) Mario Liverani, «Later Mesopotamia,» in: Andrew Feldherr & Grant Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 29-52; Piotr Michalowski, «Early Mesopotamia,» in: Andrew Feldherr & Grant Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 5-23, and Piotr Michalowski, «The Presence of the Past in Early Mesopotamian Writings,» in: Kurt A. Raaflaub (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World: The Ancient World: Comparative Histories* (Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014), pp. 144-168.

(63) John Baines, «Ancient Egypt,» in: Andrew Feldherr & Grant Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical Writing* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 53-75.

(64) Hallo, and Potts.

(ب) الكرونولوجيا، حيث يعالَج الحادث التاريخي في زمان حدوثه والترتيب الزمني للحضارات والثقافات المختلفة. وهناك مشكلة في استخدام المصطلحات والترتيب الزمني، وما من اتفاق على مصطلح عربي موحد للتعبير عن الحوادث التاريخية ومسميات شعوب المنطقة. لكن هناك أنظمة خاصة طورها علم الآثار لتأريخ المواقع الأثرية بناء على تسلسل الطبقات الأثرية، وهي تعتمد على قراءة تصنيف القطع الفخارية، وتستخدم طرق التأريخ المطلق، منها كربون 14 والتأريخ بالأشعة الحرارية. ومنذ بداية الألف الثالث ق. م. ظهرت أنظمة للتأريخ في الوثائق المكتوبة في الشرق القديم[65]، ومنها أنظمة التأريخ في جنوب الجزيرة العربية من الألف الأول حتى ظهور الإسلام[66].

(ج) علم الشعوب والأنساب؛ فمن أهم موضوعات دراسة التاريخ دراسة المجموعات الإثنية في الشرق القديم، ودراسة القبائل والعشائر وبيئتها وتحركاتها، وهي قبائل وعشائر ترد أسماؤها في النقوش العربية الجنوبية والشمالية[67]؛ فمثلًا لدينا نقوش عربية شمالية تذكر كثيرًا سلسلة الأنساب، وفي نقش صفائي من القرن الثاني الميلادي يذكر صاحب النقش أجداده رجوعًا إلى الجد الخامس عشر[68]، وهذه من أهم الدراسات الملحة في دراسة تاريخ الجزيرة العربية.

(2) المجموعة الثانية تتمثّل في المصادر التاريخية بفروعها المختلفة، ومنها:

(أ) المصادر الكتابية: منذ نهاية الألف الرابع ق. م. عُثر على مئات الآلاف من النصوص المسمارية المكتوبة باللغتين السومرية والأكادية (البابلية الأشورية)،

---

(65) Mark E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda: CDL Press, 1993).

(66) Walter W. Müller, *Sabäische Inschriften nach Ären datiert: Bibliographie, Texte und Glossar*, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 53 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), and Mohammed Maraqten, *Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen Epigraphische und kulturhistorische Untersuchungen*, Beiruter Texte und Studien 103 (Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon, 2014).

(67) محمود الروسان، القبائل الصفوية والثمودية (الرياض: جامعة الملك سعود، 1992)، وكذلك: Gerald Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Near and Middle East Series 8 (Toronto: University of Toronto Press, 1971).

(68) M. C. A. Macdonald, M. Mu'azzin & L. Nehme, «Les Inscriptions safaïtiques de Syrie, cent quarante ans après leur découverte,» *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, no. 140 (1996), p. 453.

وكذلك على عشرات الآلاف من النصوص المكتوبة بالمصرية القديمة وآلاف النصوص الفينيقية والآرامية ...إلخ في الشرق القديم. ويضاف إلى ذلك آلاف النصوص العربية الجنوبية (السبئية والقتبانية والمعينية)[69]، والنقوش العربية الشمالية القديمة، كالصفائية والثمودية والدادانية - اللحيانية وغيرها[70].

(ب) المصادر الأثرية: لا بد للباحث في حضارات الشرق القديم من أن يعتمد على نتائج التحريات والحفريات التي أجريت في مئات المواقع الأثرية في أنحاء الشرق القديم[71]. وعليه أن يتمتع بالقدرة على التعامل مع التقارير الخاصة التي نشرتها البعثات الأثرية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن، والتعامل معها بروح نقدية، مع الأخذ في الحسبان منهجية التقنيات التي طورها علم الآثار. وتجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من هذه التقارير وصفية أكثر منها تحليلية للمواقع وللاكتشافات الأثرية.

2- مشكلة المعرفة التاريخية

أهم ما يجب أن يتسلح به المؤرخ هو معرفته الوثائق التاريخية، أي المصادر الأصلية بأقلام أصحابها والقدرة على التعامل معها؛ فمن أراد كتابة تاريخ بابل، عليه أن يقرأ النصوص البابلية الأصلية باللغة الأكادية وباللهجتين البابلية والأشورية، ومن أراد كتابة تاريخ أوغاريت، لا بد له من معرفة اللغة الأوغاريتية. وكذلك من أراد كتابة تاريخ الدولة السبئية، عليه قراءة النقوش السبئية ...إلخ. وقد كانت الحضارات التي عاشت في بلاد العرب حضارات كتابة لا يمكن من دونها كتابة تاريخ المنطقة. ومعرفة هذه اللغات محدودة عند المؤرخين العرب، ولا بد للمؤرخ من الإلمام بنتائج علم الآثار وبالاكتشافات الأثرية والأنثروبولوجية وغيرها.

---

(69) محمد بافقيه [وآخرون]، مختارات من النقوش اليمنية القديمة (تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1985)، وانظر مدونة جامعة بيزا لهذه النقوش على الشبكة العنكبوتية، في: Corpus of South Arabian Inscriptions (CSAI), http://dasi.humnet.unipi.it/.

(70) انظر مدونة جامعة أكسفورد لهذه النقوش على الشبكة العنكبوتية، في: *The Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia*, (OCIANA) http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/index.php.

(71) Potts.

3 – المنهجية ذات المعايير العلمية

كي يستطيع المؤرخ الجاد والباحث في الحضارات القديمة تطبيق هذه الشروط المذكورة أعلاه، لا بد له من أن يتسلح بأدوات تساعده على القيام بمهماته، كالأنثروبولوجيا وعلم الثقافة واللسانيات ...إلخ. تضاف إلى ذلك المعرفة التاريخية العامة والمنهجية التي تتضمن النظرية التاريخية، وكذلك الجوانب التطبيقية. ولا تكفي المنهجية الوصفية، بل لا بد من استخدام المنهج التحليلي بما يتضمنه من استقراء للمادة التاريخية، والمنهج المقارن، ونظريات المعرفة الحديثة[72].

إن عمل المؤرخ الجاد يحتاج إلى ثلاثة شروط: **أولها** القدرة الذاتية على طرح الأسئلة عن الماضي، وعدم الأخذ بالحوادث التاريخية بوصفها قوالب جامدة، بل المشاركة الفعلية في إخراج الصورة التاريخية للحادث؛ **ثانيها** المهارة الطبيعية، والخبرة، والقدرة الذاتية على تحسس المصادر التاريخية وفهمها واستقرائها بصورة نقدية، للإجابة عن التساؤلات المطروحة؛ **ثالثها** القدرة على التعامل مع المصادر التاريخية بروح نقدية عالية وما يمكن أن تحتوي عليه من نواقص أو أخطاء، والقدرة على التمييز بين مستوياتها.

خامسًا: دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام أنموذجًا

لعل في مهمة الباحث في تاريخ العرب قبل الإسلام كثيرًا من التعقيد؛ إذ إن على الباحث، قبل كل شيء، أن يفحص المصادر الأصلية، وأن يستخدم ما توصلت إليه العلوم الإنسانية عالميًا من منهجية البحث العلمي، وأن ينتقي المصطلحات التاريخية بحذر. وعليه أيضًا أن يقوم بمراجعة نقدية للمدرسة العربية، وكذلك الغربية، في كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام. كما أن عليه أن يعتمد، إضافة إلى المصادر المتعددة من يونانية ورومانية وغيرها، على استقراء المادة التاريخية التي تحتوي عليها نقوش الجزيرة، وهي بالآلاف، ولا بد له من أن يستخدمها مصدرًا أساسًا لدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، آخذًا في الحسبان المكان والزمان

---

(72) Rüsen, pp. 221-251.

ودور الإنسان. ولا بد له أيضًا من أن يستخدم المنهجية البينية في التعامل مع هذا التاريخ، وألّا يغفل المدركات الجماعية للتاريخ العربي ومسألة الذاكرة والهوية. وينبغي له أن يحاول رسم هيكلية لحركة التاريخ العربي وإزاحة اللثام عن واقع أن تاريخ العرب قبل السلام كان «جاهلية»، وأن هذا المصطلح خاص بمسألة الجهل بالدين الحنيف، ولا بد من محاولة رسم صورة لأنماط الاستقرار البشري في الجزيرة حتى ظهور الإسلام، مع دراسة علاقة الإنسان بالبيئة. وهناك مداخل عدة لدراسة هذا التاريخ، منها عرض مسألة التطور الحضري في الجزيرة، ودراسة البنية الاقتصادية - الاجتماعية، وعلاقات الجزيرة بباقي أطراف الشرق القديم والحياة الفكرية عند العرب، ومنها الشعر؛ إذ عُثر حديثًا في اليمن، مثلًا، على أكثر من 15 نصًا أدبيًا بالسبئية، منها قصائد شعرية، وقصائد أخرى في شمال الجزيرة، ولا انتحال للشعر الجاهلي[73].

إذا كانت الوثيقة المكتوبة أداة المؤرخ لكتابة التاريخ، فإن لدينا آلافًا من الوثائق الكتابية من الجزيرة العربية[74]، كانت قد كُتبت على الألواح الحجرية والصخور والبرونز وعُسُب النخيل، وباللغات العربية الشمالية المبكرة (النقوش اللحيانية والثمودية والصفوية) والعربية الجنوبية (السبئية والمعينية والحضرمية والقتبانية). ولدينا كذلك نقوش باللغة الآرامية التي كتب بها العرب الأنباط وعرب تدمر ومملكة الحضر. ويعود تاريخ كتابات الجزيرة إلى بدايات الألف الأولى قبل الميلاد، وصولًا حتى بدايات الإسلام. ولعل الاكتشافات الأثرية والنقشية في العقود الثلاثة الأخيرة غيرت الصورة التاريخية للجزيرة العربية تمامًا[75].

نتوقف هنا بعض الشيء لنعرض، بإيجاز، بعض المداخل الخاصة بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام أنموذجًا لدراسة حضارات الشرق القديم، خصوصًا أن تاريخ العرب قبل الإسلام وحضارات الجزيرة العربية لم يهتم بها العلماء كاهتمامهم ببلاد ما بين النهرين ومصر. ونعرض هنا لمحورين، «أصول

(73) Maraqten.

(74) بافقيه [وآخرون].

(75) محمد بافقيه، توحيد اليمن القديم: الصراع بين سبأ وحمير وحضرموت من القرن الأول إلى القرن الثالث الميلادي، ترجمة علي محمد زيد (صنعاء: المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية، 2007).

المصطلحين تأريخ وأسطورة» و«الجذور التاريخية للمصطلح عرب»، كمدخل للتعامل مع تاريخ العرب القديم.

- عن أصول المصطلحين تأريخ وأسطورة

أ- تأريخ

يتفق كثيرون من علماء الدراسات العربية الجنوبية على أن أصل كلمة تأريخ أو تاريخ، كمصطلح في العربية، يعود إلى لغات جنوب الجزيرة العربية، وجرى، على ما يبدو، اعتماد هذا المصطلح من اللغة السبئية؛ فكلمة تأريخ مشتقة من الجذر السامي المشترك «و ر خ»، وهو في لغات بلاد الشام القديمة «ي ر ح». ويرد الاسم ورخ/ يرح بمعنى «شهر» وكاسم لإله سامي قديم اسمه ورخ أو يرح، وفي الأوغاريتية يرخ، والأكادية warḫum[76]. ويتحول هذا الجذر في اللغة العربية إلى أرخ[77]. وترد الكلمة «ورخ» بمعنى «شهر وتأريخ وحوليات» عشرات المرات في النقوش العربية الجنوبية، ولا سيّما السبئية، وفي الصيغة التأريخية في النقوش، مثلًا: ب ورخ ذع ث ت ر «في شهر ذو عثتر»[78]. وترسخ استخدام هذا المصطلح في الفترة الإسلامية المبكرة[79].

ب- أسطورة

تشير الشواهد والمعطيات التي بين يدينا إلى أن هذه الكلمة ذات أصول سامية قديمة، وأنها ليست ذات أصول يونانية ولا مشتقة من كلمة ἱστορία اليونانية

---

(76) Jeremy Black, Andrew George and Nicholas Postgate (ed.), *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), p. 434.

(77) المعجم السبئي، أ.ف.ل. بيستون؛ ولتر مولر؛ محمود الغول وجاك ريكمانز، (بالإنكليزية، والفرنسية والعربية) (بيروت: مكتبة لبنان/ لوفان الجديدة: دار نشريات بيترز، 1982)، ص 162، وكذلك: Ibrahim Al-Selwi, *Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdānī und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen*, Marburger Studien zur Afrika - und Asienkunde, Serie B, Bd. 10 (Berlin: Verlag von Dietrich Reimer, 1987), p. 35.

(78) Müller, and Maraqten, p. 70.

(79) وجيه كوثراني، تأريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - منهاهج (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 28-37.

التي يبدو، وقد اشتُق منها علم التاريخ في اللغات الأوروبية، أن ليس لها أي علاقة بكلمة أسطورة العربية. وإذا كانت الكلمة اليونانية ذات أصول حميرية، كما اقترح وجيه كوثراني[80]، تبقى هذه الفرضية مجرد اجتهاد لعدم توافر الشواهد الأكيدة على ذلك. أما إقحام كلمة أسطورة الواردة في القرآن الكريم ووضعها على أنها ذات أصول يونانية[81]، فأمر ليس عليه الشواهد، ولا حاجة إلى استعارة هذه الكلمة من اليونانية، إذ كانت تُستخدم في كتابات الجزيرة العربية، وبالذات العربية الجنوبية، منذ بداية الألف الأول قبل الميلاد، وهي مشتقة من الجذر السامي المشترك سطر/ شطر بمعنى «الكتابة والنقش في الحجر»، وكثيرًا ما ترد كلمة أسطر العربية الجنوبية بمعنى «تقرير، وثيقة، كتابة»[82].

ج- الجذور التاريخية للمصطلح عرب

لسنا هنا في صدد كتابة التاريخ العربي قبل الإسلام، وما يهمنا هنا هو عرض بعض الشواهد التي تذكر العرب كمجموعة إثنية في المصادر المكتوبة، ومحاولة فهم هذا المصطلح في سياقه التاريخي ودلالته اللغوية، والفرضيات التي تدور حول ذلك[83].

(1) شواهد استخدام المصطلح «عرب» في المصادر التاريخية في الشرق القديم: من هم الذين كانوا يسمّون عربًا قبل الإسلام؟ وأين كانت أماكن وجودهم؟ المصادر القديمة التي بين أيدينا لا تعطينا معلومات صريحة عن مصطلح «عرب»؛ فهو مفهوم عام استُخدم للإشارة إلى عدد كبير من الأفراد والشعوب والقبائل المختلفة ذات الأنماط الحياتية المختلفة من البدو والحضر، وكانت في الجزيرة العربية والبلدان المحيطة. وقد استخدمه بالدرجة الأولى جيران العرب للإشارة

---

(80) المرجع نفسه، ص 42.

(81) Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Gackwad's Oriental Series 79 (Baroda: [n. pb.], 1938), pp. 56 and 169f.

(82) Al-Selwi, p. 109f.

(83) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10 ج، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1976)، والأنصاري وعبد الله، وكذلك: Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (London: Routledge Curzon, 2003).

إليهم. وهناك عدد من الباحثين ممن اهتموا بدراسة المفهوم «عرب»[84]، وهذه إشارة لبعض هذه الشواهد.

يرد المصطلح «عرب» أول مرة في حوليات الملك الأشوري شلمانصر الثالث (858-823 ق. م.) في عام 853 ق. م.، حيث يُذكر جنديبو، الحاكم العربي الذي شارك في تحالف من بلاد الشام في معركة قرقر ضد الأشوريين على رأس ألف من الفرسان الجمّالة، الذين كانوا يمتطون جمالهم في تلك المعركة. وهذه أول إشارة إلى مجموعة إثنية بعينها تسكن غرب الفرات ويشار إليها بـ«عرب» وتظهر في المصادر الأشورية والبابلية عادة بـ lúArbāya[85]، ومنذ هذه الفترة يستمر ظهور الاسم Arabu, Arbu, Aribi في الكتابات المسمارية، كإشارة إلى مجموعة واحدة أو مجموعات بشرية عدة تقطن في وسط الجزيرة العربية وبادية الشام وتخوم بلاد ما بين النهرين والمناطق الداخلية لبلاد الشام. ومصطلح «أريبي» كان يُستخدم لا للإشارة إلى مجموعة إثنية بعينها تسمى «أريبي» فحسب، بل كتسمية لشعوب عربية أخرى أيضًا، ومنها قيدر وثمود وإيديبائيلو وغيرها[86]، ما يدل على أن هذا المصطلح كان يُطلَق على قبائل العرب وشعوبها كافة. وإضافة إلى الرقم [الكتابة] الأشورية، يرد هذا المصطلح في الرقم البابلية المتأخرة[87]. وكثيرًا ما يرد ذكر العرب على أنهم بدو ومن سكان الصحراء في العهد القديم من الكتاب المقدس، ويشار إلى أنهم يسكنون

---

(84) Jan Retsö, «'Arab,» in: Kees Versteegh (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, V vols. (Leiden: Brill, 2006), pp. 126-133; Felice Israel, «Les Premières attestations des Arabes,» *Topoi*, no. 14 (2006), pp. 19-40, and M. C. A. Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks: Contact and Perceptions,» in: M. C. A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Variorum Collected Studies Series (London: Ashgate, 2009), pp. 277-332.

(85) Israel Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B. C.* (Jerusalem/Leiden: Magnes/Brill, 1982), pp. 21-59; Manfred Krebernik, «Von Gindibu bis Muḥammad: Stand, Probleme und Aufgaben altorientalistisch-arabistischer Philologie,» in: Otto Jastrow, Shabo Talay & Herta Harfenrichter (eds.), *Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60: Geburtstag* (Wiesbaden: Harrousowitz, 2008), pp. 247-279, and Paul-Alin Beaulieu, «Arameans, Chaldeans, and Arabs in Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period,» in: Angelika Berlejung and Michael Streck (eds.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.*, Leipziger Altorientalistische Studien 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013), pp. 31-55.

(86) Eph'al, p. 8.

(87) Beaulieu, pp. 47-53.

بادية الشام وأجزاء أخرى من فلسطين وشمال الجزيرة[88]. كما يُذكر العرب في أحد حِكم أحيقار كالتالي: «لا تُري العربي البحر ولا الصيداوي (الفينيقي، نسبة إلى صيداء) الصحراء، فنمط حياة كل منهما مختلف». وهي مجموعة من الأمثال والحكم تعود إلى القرن السابع ق. م. وأحيقار كان موظفًا عند الملك الأشوري أسرحدون (680-669 ق. م.). ويبدو أن شخصية أحيقار تمثّل شخصية لقمان الحكيم في القرآن الكريم[89].

استخدم اليونان مصطلح «عرب» للإشارة إلى سكان الجزيرة كافة، شمالها وجنوبها. وهناك إشارات كثيرة إلى ذلك عند الكتّاب اليونان والرومان[90]. وفي القرن الثالث الميلادي تقريبًا، بدأت المصادر اليونانية والبيزنطية تسمّي العرب سراقينيين (Saracens)، وهي تسمية يختلف العلماء في تحليل معناها، كما أن المصادر البيزنطية تشير إلى الملكة العربية ماوية: «ماوية ملكة السريقينين»[91]، وتسمّيهم المصادر السريانية طيّايا، نسبة إلى قبيلة طي[92].

لا ترد إشارة صريحة إلى العرب بالاسم في الكتابات الهيروغليفية المصرية القديمة، لكنهم يُذكرون بالاسم في كثير من الوثائق اليونانية من العصر البطلمي، في أماكن متعددة من مصر[93].

(2) أرض العرب: تستخدم كتب التاريخ المصطلح «جزيرة العرب» للإشارة إلى موطن العرب الأصلي، وبعضهم يعتبره الموطن الأول للشعوب السامية. وأفضل وصف لديار العرب في مصادر التراث العربي هو كتاب صفة

---

(88) Eph'al, pp. 60-72.

(89) أنيس فريحة، أحيقار: حكيم من الشرق الأدنى القديم (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، 1962)، ص 27.

(90) Retsö, *The Arabs in Antiquity*, pp. 235-250.

(91) عرفان شهيد، روما والعرب (دمشق: دار كيوان، 2008)، وكذلك:
Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» pp. 1-33.

(92) Retsö, *The Arabs in Antiquity*, p. 520.

(93) سعيد السعيد، العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش العربية القديمة (الرياض: مكتبة فهد الوطنية، 2003)، ص 99-107، وكذلك:
Gunter Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrhundert*, Kulturgeschichte der antiken Welt 97 (Mainz: Philipp von Zabern, 2005), pp. 180-193.

جزيرة العرب للسان اليمن أبو الحسن الهمداني (القرن العاشر الميلادي)، الذي حددها بأنها تشمل بلاد الشام وغرب الفرات إلى بلاد اليمن وأقاليم الجزيرة الأخرى[94].

أول إشارة إلى مكان سكن العرب في المصادر القديمة وردت عند الأشوريين كـ «مات أريبي mât Aribi, kur Aribi»، وهي تعني «أرض العرب»، وترد كثيرًا في المصادر المسمارية[95]، ومنها رقم بابلية متأخرة تذكر أن بعض العرب كان يسكن في مدينة خاصة به في جنوب العراق تدعى «مدينة العرب»[96]. وعاش العرب في هذه الفترة في مناطق ممتدة من تخوم بلاد ما بين النهرين إلى شرق النيل في مصر[97].

على ما يبدو، إن أصل استخدام مصطلح Arabia، أي «العربية»، الذي تحول ليشير إلى الجزيرة العربية، يعود إلى اليونان الذين استخدموه للإشارة إلى مكان سكنى العرب، ووصفوا كل من يسكن الجزيرة من شمالها إلى جنوبها على أنهم عرب، فيذكر هيرودوت، في إطار تعداده الشعوب والبلدان في الشرق، أن Arabia يسكنها «العرب»، وأنها تتمحور بين شرق مصر وسيناء وبادية الشام. وقد أسس الملك الأخميني داريوس (521-486 ق. م.) بعد سيطرته على الشرق القديم مقاطعة أسماها «العربية» Arābiya[98]، وكان بليني قد وصف أجزاءً مختلفة من الجزيرة العربية، ومنها ما سمّاه البادية العربية أو بادية العرب Arabia Nomadum، وهي تقع إلى الشرق من البحر الميت[99].

---

(94) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي (صنعاء: دار الإرشاد، 1990)، ص 82-90.

(95) Eph'al, pp. 5-11.

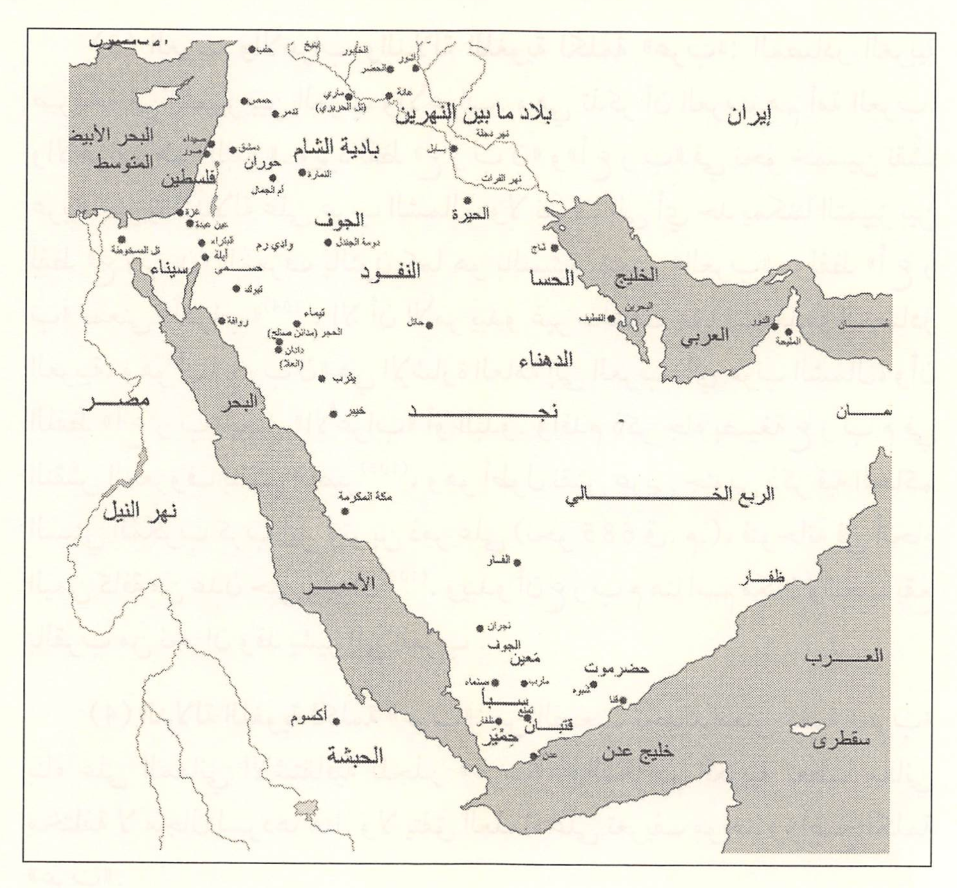
(96) Beaulieu, p. 48.

(97) Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» pp. 280-283.

(98) Herodotus, *Histories*, volume I: Books I-II, A. D. Godley (trans.), Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1975), book II, pp. 8-13.

(99) Pliny The Elder, *Natural History*, vol. II, Books 3-7, H. Rackham, Loeb Classical Library no. 352 (Cambridge: Harvard University Press, 1961), Book 5, p. 72.

الخريطة (4-1)
الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين وبلاد الشام



بعد القضاء على مدينة الحضر في العراق نحو أواسط القرن الثالث الميلادي[100]، كانت المنطقة الواقعة شرق الخابور تسمى «العربية» Beth Arabay في المصادر السريانية، وهناك إشارات كثيرة إلى العرب في تلك المصادر[101]، واللاتينية، واستمر ذلك في العصر الروماني والبيزنطي[102]. وتذكر النقوش العربية الجنوبية «أ ر ض ع ر ب م»، وتعني «أرض العرب»، ويبدو أنها تتقارب مع

---

(100) Dirven.

(101) Judah Benzion Segal, «Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 4 (1984), pp. 89-124.

(102) شهيد، ص 55.

ما تذكره المصادر العربية من أن هناك منطقة اسمها «أرض العرب» تقع بالقرب من نجران[103].

(3) **العرب والأعراب والدلالة اللغوية لكلمة «عرب»:** المصادر العربية صريحة في التمييز بين العرب والأعراب. وهي تذكر أن العرب هم أمة العرب، والأعراب هم «البدو». ويرد لفظ «ع ر ب ن» و«أ ع ر ب» في نحو خمسين نقشًا عربيًا جنوبيًا للدلالة على عرب الشمال، ولا نعرف إلى أي حد يمكننا التمييز بين لفظ «ع رب ن» المُعرّف بالنون كما هو بالسبئية بمعنى «العرب»، ولفظ «أ ع ر ب» بمعنى «أعراب»[104]، إلا أن الأمر يبدو غير مختلف عمّا تستخدمه المصادر العربية، وهو أن «ع رب ن» هي الإشارة العامة إلى العرب، أي عرب الشمال، وأن اللفظ «أ ع ر ب» يعني «الأعراب» أو البدو. وأقدم ذكر جاء بصيغة ع ر ب م في النقش المعروف بنقش النصر[105]، وهو أطول نقش عربي جنوبي ذكر فيه الحاكم السبئي المُكَرب كرب إيل وتر بن ذمر علي (نحو 685 ق. م.)، فتوحاته في أنحاء اليمن كافة من عدن حتى نجران[106]. ويبدو أن ع ر ب م هنا اسم مكان وشعب يقع بالقرب من نجران وقد يشير إلى العرب .

(4) **الدلالة اللغوية لكلمة «عرب»:** من الصعب تحديد معنى كلمة «عرب» بناء على المعاني الاشتقاقية للجذر «عرب». والمعاجم العربية تعطينا معاني مختلفة لا مجال لسردها هنا. ولا يتفق العلماء على تعريف موحد وواضح لكلمة «عرب».

---

(103) بافقيه، ص 199.

(104) المرجع نفسه، ص 194-210؛ علي عبد الرحمن الأشبط، الأعراب في تاريخ اليمن: دراسة من خلال النقوش من القرن الأول ق. م. وحتى القرن 6م (صنعاء: إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، 2004)، وكذلك: Christian Robin, «La Pénétration des Arabes nomades au Yémen,» dans: Christian Robin (ed.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet: Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* (= Revue du monde Musulman et de la Méditerranée 61/3) (1991-1993), pp. 71-88.

(105) RES 3945 = Répertoire d'Epigraphie Sémitique (Paris) (1914).

(106) N. Nebes, *Der Tatenbericht des Yiṯaʿamar Watar bin Yakrubmalik aus Ṣirwāḥ (Jemen) Zur Geschichte Südarabiens im frühen 1: Jahrtausend vor Christus*, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, Band 7 (Tübingen: Wasmuth-Verlag, 2016).

جاءت في مصادر التراث العربي قصص متواترة حول أصل العرب. والعربي هو المنسوب إلى العرب، وإن لم يكن بدويًا. والأعرابي: البدوي، وهم الأعراب، والأعاريب: جمع الأعراب[107].

ويرد المعنى الاشتقاقي للثلاثي «عرب» في لغات سامية عدة، وهذا ملخص لها كالتالي:

تعني كلمة ع ر ب في العربية «الصفاء والنقاء»[108]. وترد في الأكادية *erēbu* بمعنى «دخل»[109]، وفي العربية الجنوبية (السبئية والقتبانية والمعينية) تأتي بالمعنى نفسه. ويضاف إلى ذلك «م ع ر ب» التي تعني في العربية الجنوبية «مدخل، باب»، وتأتي «ع ر ب» أيضًا بمعنى «قدّم قربانًا»، وكذلك بمعنى «غَرُب» أي غروب الشمس، وكلمة م ع ر ب تعني هنا «مغرب» بالعربية الجنوبية[110]. وترد «ع ر ب» بمعنى «ضمِن، أعطى ضمانة، أعطى عربونًا»، في الآرامية وعبرية التوراة[111]، من هنا دخلت العربية. ولا تساعدنا هذه المعاني كلها في حسم مسألة الدلالة اللغوية لكلمة «عرب».

د- من هم العرب في عصور قبل الإسلام؟

بعد بعض هذه الإيضاحات اللغوية، لا بد لنا من تحديد المفهوم التاريخي لكلمة «عرب»، وما الذي نفهمه تحت هذا المصطلح، أهُم مجموعة إثنية محددة، أم أن هذه التسمية مرادفة لما يسمّى «الشعوب السامية» أو الشعوب الناطقة باللغات «الأفرو - آسيوية»؟ وما عدا كثير من الباحثين العرب، فإن الدارسين والمؤرخين بشكل عام لا يعتبرون المصطلح عرب مرادفًا للساميين، وتصبح الأمور أكثر تعقيدًا إذا اعتبرنا أن كلمة عرب مرادفة للناطقين باللغات

---

(107) أبو الفضل جمال الدين ابن مكرم بن منظور، لسان العرب، 16 ج (بيروت: دار صادر، 2000)، مادة عرب، وعلي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 286-302.

(108) ابن منظور، مادة عرب.

(109) Black, George and Postgate, p. 77.

(110) المعجم السبئي، ص 18-19.

(111) Jacob Hoftijzer & Karel Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Handbuch der Orientalistik 21, 2 vols. (Leiden: Brill, 1995), pp. 884-886.

الأفرو - آسيوية. لا يتفق العلماء العرب ولا علماء الغرب على معنى محدد لمفهوم كلمة «عرب»، وهذا استعراض للنظريات المختلفة للتعريف بالعرب، ملخصة كما يلي:

(1) العرب هم «سكان الصحراء» أو «البدو»: هذا هو الرأي السائد عند كثيرين من علماء العرب وعند كثيرين من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، إلا أن دارسين كثرًا لا يتفقون مع هذا الطرح[112]. وترد كلمة «عرب» في العهد القديم بمعنى «سكان الصحراء»، وقد جرى الربط بينهم وبين تربية الجمال[113]. والإشارة هنا عامة إلى جميع القبائل والشعوب العربية، ومنها الإسماعيليون الذين يوصفون بأنهم بدو يقطنون المنطقة الواقعة بين البحر الميت ونهر الفرات، وهذا المعنى التوراتي كان له أثر بالغ التأثير في الباحثين[114]. ليس هناك معلومات تاريخية تؤكد أن العرب سكنوا في الصحراء فحسب، والمصادر التاريخية تذكر أن العرب سكنوا الصحراء والواحات بمدنها المحصنة، وسكنوا القرى والمدن أيضًا[115].

هناك دراسات أثرية وأنثروبولوجية حديثة ركزت على العلاقة بين سكان الصحراء والمراكز الحضرية، وهي تفيد بأن ليس من الضروري أن يكون مصطلح «بدو» و«سكان الصحراء» بالمعنى نفسه. فربما يسكن البدو في مناطق جبلية، وسكان الصحراء ليسوا بدوًا بالضرورة. وهناك معضلة أن كثيرًا من سكان البادية والصحراء مارسوا الزراعة والتجارة ومهنًا أخرى مختلفة كان يمارسها السكان الحضر، وهنا لا بد من مناقشة مصطلح عرب في سياقه التاريخي[116].

تشير المصادر العربية إلى العرب على أنهم من أهل الوبر، وهُم أهل البادية،

---

(112) Retsö, *The Arabs in Antiquity*, pp. 107-108, and Eph'al, *The Ancient Arabs*, pp. 5-7.

(113) ريتشارد بوليت، **الجمل والعجلة**، ترجمة مروان سعد الدين (أبو ظبي: ثقافة للنشر والتوزيع وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «كلمة»، 2009)، ص 155-193.

(114) Greg Fischer, *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 162-172.

(115) Walter Dostal, «Die Araber in vorislamischer Zeit,» *Der Islam*, no. 74 (1997), pp. 1-63.

(116) جبرائيل سليمان جبُّور، **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بلاد الشام** (بيروت: دار العلم للملايين، 1988).

وأنهم من أهل المَدَر، وهُم العرب المستقرون أو الحضر. ولا يجوز استخدام كلمة بدو على أنها مرادفة لقبيلة؛ فالقبيلة يمكن أن تكون بدوية رحالة، أو مستقرة كما هي الحال في اليمن؛ إذ إن القبائل اليمنية قبل الإسلام وبعده كانت في معظمها مستقرة وتمارس التجارة والزراعة[117]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كثير من القبائل وسط الجزيرة وشماله[118].

لعل أنماط الحياة المختلفة التي كان يمارسها سكان الجزيرة العربية، كالزراعة والتجارة والرعي، إضافة إلى طبقة الفرسان المحاربين، تجعل من الصعوبة تطبيق سمات المجتمع البدوي عليها، وهنا لا يمكن الأخذ بمقولة أن كلمة «عرب» هي مرادفة لـ «بدو»[119].

(2) **العرب هم من يتكلمون العربية:** هذه النظرية جاءت تحت تأثير التيارات القومية، أي إن من يتحدث اللغة العربية عربي، ووجود متحدثين بالعربية في أي مكان دليل على عروبة هذا المكان[120].

(3) **العرب هم طبقة من الفرسان والمحاربين:** صاحب هذه النظرية هو يان رتسو (J. Retsö) الذي ينفي أن يكون العرب هم «سكان الصحراء»، أو أن كلمة عرب تعني «البدو». وكلمة عرب عنده لا تعني مجموعة إثنية أو قومية، ويعتقد أن العرب هم طبقة من الفرسان والمحاربين، ويقول إن كلمة عرب تعني أيضًا «جيش»؛ فهُم، بحكم قوتهم العسكرية، عملوا كقوات خفر وحرس، وكانوا يقدمون خدماتهم لحراسة المناطق الحضرية، وأن طبقة هؤلاء الفرسان ارتبطت باستخدام الحصان على شكل واسع بدءًا من القرن الأول الميلادي[121]، وفق نقوش الجزيرة العربية. ولا يجوز إسقاط صورة الفرسان العرب الذين يظهرون في العصر الروماني - كمصطلح جامع - على جميع العرب، لأن هذه مسألة متأخرة

---

(117) ميخائيل بيتروفسكي، اليمن قبل الإسلام والقرون الأولى للهجرة: القرن الرابع حتى العاشر الميلادي (بيروت: دار العودة، 2007).

(118) علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 271-286.

(119) Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» pp. 2-3.

(120) Eph'al, pp. 110-111.

(121) Retsö, *The Arabs in Antiquity*, pp. 110-111 and 378.

كثيرًا على ظهور العرب في التاريخ، حيث إنهم ظهروا منذ القرن التاسع ق. م. في المصادر المكتوبة.

(4) العرب مجموعة إثنية - قومية، التكوين التاريخي للأمة العربية قبل الإسلام: هذه النظرية التي طورها غوستاف فون غرونِباوم (1909-1972) تعتبر أن العرب مجموعة بشرية ذات سمات خاصة، على الرغم من ممارستهم أشكالًا مختلفة من الحياة الاجتماعية والسياسية. ويصف فون غرونِباوم العرب بأنهم «قومية ثقافية» (Kulturnation)، ويمكن أن نفهم هذا التعريف كالتالي: «قومية ذات روابط ثقافية ومدركات جماعية»، وهي تبقى محافظة على هويتها الثقافية في حالة السيطرة السياسية الأجنبية، إضافة إلى أن العرب يمكن أن يشكلوا بأنفسهم دولة خاصة بهم، كما حدث ذلك مثلًا بتأسيس دولة الأنباط[122]. ولا شك في أن هناك معضلة في إقحام التعريفات الحديثة للقومية والإثنية على الشعوب القديمة[123].

لكن يمكن القول إن مصطلح «عرب» هو مصطلح عام أُطلق على مجموعة من الشعوب والقبائل التي سكنت المنطقة الممتدة من أواسط الجزيرة العربية إلى سواد العراق وإلى الجزيرة الفراتية، وحتى سيناء، منذ فترة مبكرة من التاريخ لا نستطيع تحديدها، ولكنها ترجع ربما إلى آلاف الأعوام، ويظهر اسمها أول مرة في القرن التاسع ق. م. ويستمر حتى اليوم. وتربط بين هذه الشعوب مدركاتٌ لغوية وثقافية ودينية وتشريعية جماعية[124].

يبدو أن العرب لم يستخدموا هذا المصطلح للدلالة على أنفسهم إلا نادرًا جدًا، وليس لدينا إلا القليل من الشواهد[125]، والطريف أن لا العرب الأنباط ولا

---

(122) Gustav Edmund Von Grunebaum, «The Nature of Arab Unity before Islam,» in: F. E. Peters (ed.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, The Formation of the Classical Islamic World 3 (Ashgate: University of Michigan, 1999), pp. 1-19, and Fischer, pp. 135-172.

(123) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), pp. 21-41.

(124) Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» pp. 294-297, and Fischer, pp. 135-172.

(125) Robert Hoyland, «Epigraphy and the Emergence of Arab Identity,» in: Petra Sijpestein, et al. (eds.), *From Al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 2007), pp. 220-242.

عرب تدمر سمّوا أنفسهم عربًا[126]. ولعل مسألة الوعي القومي عند الشعوب القديمة لم تكن موجودة كما يتصوره العلماء المحدثون؛ فالعرب بشكل عام يتيمّنون بأسماء قبائلهم وشعوبهم وعشائرهم، سواء في وسط الجزيرة أم في شمالها أم في بادية الشام أم في مناطق أخرى، لذا فإننا نعرف المئات من أسماء العشائر والقبائل العربية الشمالية أو الجنوبية التي وردت في النقوش العربية الشمالية المبكرة أو في النقوش العربية الجنوبية. ومن أسماء القبائل العربية التي ترد في النقوش العربية الجنوبية كندة وغسان ومعد ومذحج والأزد، وغيرها من القبائل المعروفة من مصادر التراث العربي[127]. من هنا، فإن معظم الإشارات إلى استخدام كلمة «عرب» جاءت من جيران في وصفهم للعرب[128].

في النقوش اليمنية، لم يسمِّ أهل اليمن قبل الإسلام أنفسهم عربًا، بل استخدموا أسماء شعوبهم، أي شعوب سبأ وقتبان ومعين وحضرموت وحمير[129]. ومنذ القرن الأول الميلادي، يظهر مصطلح «عرب، أعراب» كثيرًا كإشارة إلى قبائل عربية شمالية في النقوش السبئية. وابتداء من القرن الثالث الميلادي، يخبرنا ملوك سبأ وملوك حمير عن حملاتهم لإخضاع هذه القبائل في وسط الجزيرة العربية[130].

تُضاف إلى ذلك بدايات توحيد الجزيرة من جانب الملوك الحميريين الذين سيطروا على أجزاء واسعة من الجزيرة منذ بداية القرن الرابع الميلادي، ونسجوا علاقات دولية مع كثير من البلدان المجاورة[131]. وفي القرن السادس الميلادي (500-570)، أصبحت دولة حمير ومراكز سيطرتها في الجزيرة تحت سيطرة

(126) Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» p. 280.

(127) الروسان، وبيتروفسكي، وكذلك: Harding.

(128) Macdonald, «Arabians, Arabias, and the Greeks,» p. 280.

(129) بافقيه، ص 60-66.

(130) بيتروفسكي، وكذلك: Christian Robin, «Ethiopia and the Arabian Peninsula in Late Antiquity,» in: Scott Fitzgerald Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 262-276.

(131) Ibid., pp. 262-276.

الأحباش[132]. ويمكن رؤية بدايات تكوين أمة العرب[133] من خلال الإرهاصات التي بدأت في وسط الجزيرة وشمالها لتوحيد عدد من القبائل العربية، كما جاء في نقش النمارة (328 م.): «امْرؤ القَيس بن عَمرو ملك العرب كُلّها»[134].

سادسًا: الوعي التاريخي ومسألة تكوين الهوية التاريخية لأمة العرب

لعل من أهم وظائف علم التاريخ وظيفة تنظيم مسألة الوعي التاريخي، وهذا يعني تنظيم مسألة فهم الماضي وتحليل الحاضر ووضع رؤيا للمستقبل. يحتوي الوعي التاريخي على مسائل شتى بحيث لا نجد عند الباحثين تعريفًا موحدًا له، ومن ذلك أن الوعي التاريخي يشكّل «تفاعل وسائل المعرفة وتكاملها في البحث عن خصوصية المكون التاريخي»، ولا يعني مجرد المعرفة، بل يتعدى ذلك إلى مرحلة الاهتمام بالتاريخ، حيث يشمل تفسير العلاقات بين الماضي بما يرتبط بفهم الحاضر والمستقبل المنظور. ويصفه آخرون بأنه «النشاط العقلي للذاكرة التاريخية»[135].

يجب أن يؤخذ في الحسبان مسألة أبعاد الوعي التاريخي الأساسية، مثل الوعي بالحادث التاريخي، والوعي الزماني للحادث، والوعي بمسألة التمييز بين الحقيقي والخيالي، فضلًا عن الوعي الاجتماعي والاقتصادي والهوية الذاتية للفرد وانتمائه الاجتماعي، وما إذا كان ينتمي إلى مجتمع ذي بنية جماعية أو بنية انفرادية[136].

تشكّل الحضارات القديمة في البلدان العربية المكون الأساس للثقافة العربية؛ فهي الجذور الأولى لثقافة الشعوب العربية، فمنها تعلّم العرب وتعلّم العالم

(132) Ibid., pp. 281-298.

(133) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 13-33.

(134) Manfred Kropp, «Vassal - Neither of Rome nor of Persia: Mar' al-Qays the Great King of the Arabs,» *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, no. 23 (1993), pp. 63-93.

(135) Rüsen, pp. 221-251.

(136) Ibid, pp. 97-165.

تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام، وعرف العرب منها تقسيم السنة إلى اثني عشر شهرًا، وما زالوا يستخدمون الشهور البابلية (نيسان، أيار ...إلخ)[137]. إن العرب هم الوارثون الشرعيون لحضارات الشرق القديم، وابتداء من القرن السابع الميلادي - مع ظهور الإسلام - قاموا بتغيير صورة الشرق القديم، حيث إن اللغات والثقافات والشعوب كلها ذابت في الحضارة العربية الإسلامية. من هنا، فإن أهم سمات هوية العرب الثقافية هي التعددية الثقافية، وتُعتبر حضارات الشرق القديم من المكونات الأساسية للهوية التاريخية العربية القُطرية. وفي بلدان المغرب العربي، كان لمكون حضارات البربر أثر بارز في تكوين الهوية الوطنية لتلك البلدان. ولا بد من تأكيد أن الحضارات القديمة الممتدة من المشرق العربي إلى بلاد المغرب تشكّل وحدة لغوية وثقافية واحدة ابتداء من الألف السابع ق. م. على أقل تقدير[138]، والهوية التاريخية العربية التي تكونت عبر آلاف الأعوام أصبح من أهم ملامحها اليوم الهوية العربية الإسلامية[139]. وتتجلى في الوقت الحاضر الحضاراتُ القديمة في صورة الهوية التاريخية الإقليمية أو القُطرية، الهويات السورية والمصرية واليمنية والعراقية والمغربية، ولا أعتقد أن بإمكاننا الحديث عن هوية عربية تاريخية حديثة واحدة؛ فالهوية التاريخية العربية الواحدة في العصور الحديثة هوية افتراضية لطغيان الهوية القُطرية عليها، لكن يمكن الحديث عن الهوية التاريخية الحديثة الجامعة، ذات الجذور التاريخية الواحدة والمدركات الجماعية الواحدة، كاللغة مثلًا، وهي تمتاز بالتعددية الثقافية.

ذكرنا أنه لم يكن هناك وعي تاريخي لدى شعوب الشرق القديم إلا بشكل محدود، لكن تجدر الإشارة إلى الذاكرة التاريخية التي كانت تشكل عنصرًا مهمًا في بنية حضارات الشرق القديم. وتجدر الإشارة إلى أن المصطلح «أمّة» (ummatu) يعود في أصوله إلى اللغة الأمورية (لغة مملكة ماري، تل الحريري، قرب دير الزور)، حيث يرد أول مرة في القرن الثامن عشر تقريبًا بمعنى «قبيلة» أو «تحالف

---

(137) Hallo.

(138) كامب.

(139) سليمان حزين، أرض العروبة: رؤية حضارية في الزمان والمكان (القاهرة: دار الشروق، 1993).

قبلي»[140]. ويظهر هذا المصطلح أيضًا في عبرية التوراة بالدرجة الأولى للإشارة إلى قبائل مدين العربية (Eph'al 1982). ومنذ بداية القرن الأول الميلادي، تظهر إرهاصات تكوين العرب ليكتمل تطورها بين القرن الرابع إلى القرن السادس[141] لتكتمل في القرن السابع مع ظهور الإسلام بشكل أمة العرب، متمثّلة في الدين الواحد واللغة الواحدة. وأما إعادة استخدام المصطلح أمة حديثًا، فيعتمد على هوية العرب في العصور الإسلامية[142].

إن المعضلة الأساس اليوم في دراسة مسألة الوعي التاريخي هي مسألة الانفصام التاريخي عند العرب؛ فالعرب - بشكل عام - ونخبهم عندهم انفصام في التعامل مع تاريخهم في عصور ما قبل الإسلام، وهناك انفصام بين العرب وتاريخهم في العصر الإسلامي. والمؤرخون العرب لا يُبرزون عناصر الحركة والتواصل في تاريخهم، ولا يجدون استمرارية لتاريخهم القديم في العصور الحديثة إلا بطرق مبتورة وضبابية. ولم تستطع المؤسسات العلمية العربية بشكل عام خلق وعي لدى الإنسان العربي بأن هذه الحضارات تشكل جزءًا من هويته الثقافية، وأن هويته التاريخية واللغوية هي مكونات أساسية من شخصية الأمة، وأن هوية الأمة ليس لها معنى من دون الجذور التاريخية للهوية الثقافية والتي تشكلت عبر آلاف الأعوام ودوّنها أصحاب حضارات المنطقة العربية وورثها العرب. لكننا نشهد أن منهجية الدولة العربية القُطرية أصبحت هي الطاغية في كتابة التاريخ، وأصبحت هذه الدولة القُطرية تتعامل مع تاريخها القديم على أنها استمرار له. وتتسم المؤسسات العربية وتلتزم بالتاريخ القُطري للدولة المعنية، وتحمل أحيانًا في طياتها العصبية القبلية، أكان ذلك في إطار الجامعات أم في إطار المعاهد العلمية الأخرى بالدرجة الأولى.

(140) Michael Streck, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit: Die Amurriter, die onomastische Forschung, Orthographie und Phonologie, Nominalmorphologie*, Bd. 1, Alter Orient und Altes Testament 271/1 (Münster: Ugarit-Verlag, 2000), p. 120.

(141) بيتر غريازنيفيتش، «تطور الوعي التاريخي عند العرب: القرون (6-8)»، في: دراسات في تاريخ الثقافة العربية: القرون 5-15، تحرير بول شاكوف، ترجمة أيمن أبو الشعر (موسكو: دار التقدم، 1989)، ص 71-164.

(142) الدوري، ص 13-33، وناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة التراث العربي الإسلامي، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1983).

لا يمكن أن نفهم الشخصية العربية إلا بفهم الأبعاد التاريخية للثقافة العربية وجذورها التاريخية، التي تشكلت وتطورت خلال مراحل تاريخية طويلة وضمن حضارات العرب الأولى. ومن المسائل التي يمكن أن تساعدنا في فهم مسألة الوعي التاريخي مسألة الثقافة العربية، وبالذات ما نسمّيه مسألة نمط التفكير عند العرب، وكذلك أنماط السلوك العربي والمعايير الثقافية العربية[143].

لعل الخطاب الديني المتعصب، خصوصًا خطاب الحركات السياسية الإسلامية التي ظهرت في العقود الأخيرة، كان له دور أساس في مسخ صورة العرب التاريخية وتدمير الذهنية والذاكرة الثقافية والتاريخية عند العرب، فكل ما ليس في برنامج هذه الحركات كافر ووثني، وفي أحسن الأحوال بدعة، ويجب سحقه، بحسب رأيها. ولم تستطع هذه الحركات، طبعًا في غياب الدولة الوطنية أو بالتواطؤ معها، أن تتسرب إلى شرائح المجتمع العربي والقضاء كافة أو أن تشوّه كثيرًا من المعايير الاجتماعية والعادات والتقاليد العربية الأصيلة لحساب القيم السلفية التي لا تستوعب القيم الحضارية فحسب[144]، بل استطاعت أيضًا أن تدمر كثيرًا من المباني والمدن الأثرية ابتداء من عشرينيات القرن الماضي. ولعل قيام «داعش» بتدمير مدينة الحضر الأثرية وإحدى العواصم الأشورية تل نمرود (كلخو) في العراق، وتدمير أهم معالم مدينة تدمر في سورية وغيرها هو استمرارية للفكر الظلامي الأهوج الذي ترسخ بين بعض الشرائح الاجتماعية العربية.

إن الدولة الوطنية لم تستوعب مسألة الحضارات القديمة كجزء من تراثها وهويتها إلا بشكل متفاوت، حتى أن دولًا خافت من تراثها، مثل ليبيا التي تحتوي على آثار قائمة من العصر الروماني في سبراطه وشحات أكثر مما هو موجود في روما، عاصمة الإمبراطورية نفسها؛ فما هو من عصر الاحتلال أو السيطرة الرومانية لبلادنا ليس رومانيًا بالضرورة، بل بناه أهل البلاد بالطراز المعماري الروماني. ومدينة تدمر التي دمرها الرومان عام 273، بعد القضاء على ملكتها زنوبيا، لم يبنها الرومان.

---

(143) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

(144) المرجع نفسه.

نأخذ هنا مثلًا دور الدولة الوطنية في تدمير الآثار، وهو بنيان خاص بالإله العربي الشمالي «ذو الخلصة»، ومعبده المعروف في كتب التراث بالكعبة اليمانية هو إحدى كعبات العرب وقد دُمِّر بين عامي1341 و1344 هـ (1921 و1925 م.)، ويوصف بأنه كان بيت أصنام لدوس وخثعم وبجيلة ومن كان في بلادهم من العرب بتبالة جنوب مكة. وكان ممن وصفوا هذه الحوادث رشدي الصالح ملحس، محرر كتاب أخبار مكة للأزرقي، كالتالي:

«ولما استولى جلالة الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية، على الحجاز في عام 1343هـ، عيّن عبد العزيز بن إبراهيم أميرًا على مقاطعة الطائف، وانتدبه لقيادة حملة سيّرها جلالته لإخضاع القبائل القاطنة في سراة الحجاز.

بعد أن أخضعت الحملة قبائل زهران النازلة في الوادي المعروف باسمها، خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام 1344 هـ، وكان في دسكرة (ثروق) جدران بنيان ذي الخلصة لا تزال قائمة، وبجانبها شجرة العبلاء، فأحرقت الحملة الشجرة، وهدمت البيت، ورمت بأنقاضه إلى الوادي، فعفي بعد ذلك رسمها وانقطع أثرها. ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن بنيان ذي الخلصة كان ضخمًا بحيث لا يقوى على زحزحة الحجر الواحد منه أقلّ من أربعين شخصًا، وإن متانته تدل على مهارة وحذق في البناء. وقال لنا أحد شيوخ بني زهران أن بنيان الخلصة كان تامًا، ولما استولى الإمام سعود الكبير على عسير في الربع الأول من القرن الثالث عشر، هدم قسمًا منه وبقيت جدرانه قائمة إلى عام 1344 كما ذكرنا»[145].

ملخص نتائج البحث

رسم هذا البحث خطوطًا عامة للمنهجية المتّبعة في تأريخ الحضارات القديمة في البلدان العربية، وتحديدًا في المشرق العربي، وأشار إلى أنه لا يمكن

(145) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس (جدة: محمد سعيد عبد المقصود خوجة، 1425هـ/ 2005م)، ص 73، الهامش 1، ص 256.

مؤرخ الحضارات القديمة أن يكتب تاريخ هذه الحضارات من دون الاعتماد على المصادر المكتوبة، من أكادية وأوغاريتية وسبئية وغيرها، والتعامل معها، ولا بد للباحث في تاريخ حضارات الجزيرة العربية من استخدام نقوش الجزيرة العربية وكتاباتها قبل الإسلام.

يكشف هذا البحث عن الصعوبات الجمة التي يواجهها الباحث في التعامل مع حضارات الشرق القديم وتاريخ العرب القديم، وفي نقد المسلَّمات، ويُظهر جليًا أن من غير الممكن الاعتماد على مصادر التراث العربي الإسلامي منفردة في كتابة هذا التاريخ، ولا مفر للمؤرخ من استخدام المنهجيات والمعايير العلمية العالمية التي توصلت إليها العلوم الحديثة في مجال العلوم الإنسانية. وأشار البحث إلى الدور التي تقوم به الحضارت القديمة في بلاد العرب في تكوين الشخصية والهوية التاريخة العربية.

المراجع

1- العربية

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين ابن مكرم. **لسان العرب**. 16 ج. بيروت: دار صادر، 2000.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**. تحقيق رشدي الصالح ملحس. جدة: محمد سعيد عبد المقصود خوجة، 1425هـ/ 2005م.

الأشبط، علي عبد الرحمن. **الأعراب في تاريخ اليمن: دراسة من خلال النقوش من القرن الأول ق. م. وحتى القرن 6م**. صنعاء: إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، 2004.

الأنصاري، عبد الرحمن ويوسف عبدالله (محرّران). **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**. 7 ج. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2005.

ج 1: **الجذور والبدايات**.

إنغلس، فريدرك. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**. موسكو: دار التقدم (صدر بالألمانية سنة 1884، والترجمة العربية طبعات عدة).

بار، يوسف وعميحاي مزار. **علم الآثار في إسرائيل: وجهة نظر إسرائيلية**. القدس: المركز العربي للدراسات المعاصرة، 1994.

بافقيه، محمد. **توحيد اليمن القديم: الصراع بين سبأ وحمير وحضرموت من القرن الأول إلى القرن الثالث الميلادي**. ترجمة علي محمد زيد. صنعاء: المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية، 2007.

بافقيه، محمد [وآخرون]. **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**. تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1985.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

البشير، سليمان. **مقدمة في التاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية**. القدس: [د. ن.]، 1984، وبيروت: دار الجمل، 2013.

بوتس، ت. دانيال. **الخليج العربي في العصور القديمة**. ترجمة إبراهيم خوري. 2 ج. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003.

بوليت، ريتشارد. **الجمل والعجلة**. ترجمة مروان سعد الدين. أبو ظبي: ثقافة للنشر والتوزيع وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «كلمة»، 2009.

بيتروفسكي، ميخائيل. **اليمن قبل الإسلام والقرون الأولى للهجرة: القرن الرابع حتى العاشر الميلادي**. بيروت: دار العودة، 2007.

جبُّور، جبرائيل سليمان. **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بلاد الشام**. بيروت: دار العلم للملايين، 1988.

حزين، سليمان. **أرض العروبة: رؤية حضارية في الزمان والمكان**. القاهرة: دار الشروق، 1993.

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

روبان، كريستيان وبوركهات فوكت. **اليمن: في بلاد ملكة سبأ**. ترجمة بدرالدين عرودكي. باريس: معهد العالم العربي، 1999.

الروسان، محمود. **القبائل الصفوية والثمودية**. الرياض: جامعة الملك سعود، 1992.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

السعيد، سعيد. **العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش العربية القديمة**. الرياض: مكتبة فهد الوطنية، 2003.

السيد، رضوان. **المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصائر**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

شهيد، عرفان. **روما والعرب**. دمشق: دار كيوان، 2008.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. 10 ج. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1976.

غريازنيفيتش، بيتر. «تطور الوعي التاريخي عند العرب: القرون (6-8)». في: **دراسات في تاريخ الثقافة العربية: القرون 5-15**. تحرير بول شاكوف. ترجمة أيمن أبو الشعر. موسكو: دار التقدم، 1989.

فريحة، أنيس. **أحيقار: حكيم من الشرق الأدنى القديم**. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، 1962.

فنكلشتاين، إسرائيل ونيل سيلبرمان. **التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها: رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشافات علم الآثار**. ترجمة سعد رستم. دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2001.

فوك، يوهان. تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2001.

كامب، غابرييل. البربر: ذاكرة وهوية. ترجمة عبد الرحيم حزل. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014.

كرونه، باتريشيا. تجارة مكة وظهور الإسلام. ترجمة آمال محمد الروبي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

كلوتشكوف، أ. وآخرون. الجديد حول الشرق القديم. موسكو: دار التقدم، 1988.

كوثراني، وجيه. تأريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - منهاهج. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

مختار، جمال (محرّر). تاريخ أفريقيا العام: المجلد الثاني: حضارات أفريقيا القديمة. باريس: جنن أفريك، اليونسكو، 1986.

نصار، ناصيف. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة التراث العربي الإسلامي. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1983.

الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب. صفة جزيرة العرب. تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي. صنعاء: دار الإرشاد، 1990.

وايتلم، كيث. اختلاق إسرائيل القديمة. ترجمة سحر الهنيدي. عالم المعرفة 249. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

2- الأجنبية

Abu El-Haj, Nadia. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Baines, John. «Ancient Egypt.» in: Feldherr, Andrew & Grant Hardy (eds.). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Beaulieu, Paul-Alin. «Arameans, Chaldeans, and Arabs in Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period.» in: Angelika Berlejung and Michael Streck (eds.). *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Leipziger Altorientalistische Studien 3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.

Black, Jeremy, Andrew George and Nicholas Postgate (ed.). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

Cohen, Mark E. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press, 1993.

Diakonoff, Igor M. *Early Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Library, 1991.

_______. *The Paths of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Dirven, Lucinda (ed.). *Hatra: Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Dostal, Walter. «Die Araber in vorislamischer Zeit.» *Der Islam*. no. 74 (1997).

Edzard, Dietz-Otto. *Geschichte Mesopotamiens*. München: C. H. Beck, 2009.

Eph'al, Israel. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B. C.* Jerusalem/Leiden: Magnes/Brill, 1982.

Feldherr, Andrew & Grant Hardy (eds.). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Fischer, Greg. *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Garbini, Giovanni. *Myth and History in the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement 362. London: Sheffield Academic Press, 2003.

Al-Ghabban, Ali Ibrahim, et al. (eds.). *Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia*. Paris: Somogy Art Publishers and Musée du Louvre; Washington, DC: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2010.

Grunebaum, Gustav Edmund Von. «The Nature of Arab Unity before Islam.» in: F. E. Peters (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. The Formation of the Classical Islamic World 3. Ashgate: University of Michigan, 1999.

Hallo, William W. *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 6. Leiden: Brill, 1996.

Harding, Gerald Lankester. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Near and Middle East Series 8. Toronto: University of Toronto Press, 1971.

Herodotus. *Histories*. volume I: Books I-II. translated by A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1975. book II.

Hoftijzer, Jacob & Karel Jongeling. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. 2 vols. Handbuch der Orientalistik 21. Leiden: Brill, 1995.

Hoyland, Robert. «Epigraphy and the Emergence of Arab Identity.» in: Petra Sijpestein, et al. (eds.). *From Al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill, 2007.

Israel, Felice. «Les Premières attestations des Arabes.» *Topoi*. no. 14 (2006).

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Gackwad's Oriental Series 79. Baroda: [n. pb.], 1938.

Kenyon, Kathleen. *The Bible and Recent Archaeology*. London: British Museum Publications Ltd., 1978.

Klengel, Horst. *Syria, 3000 to 300 B.C.: A Handbook of Political History*. Berlin: Akademie Verlag, 1992.

Krebernik, Manfred. «Von Gindibu bis Muḥammad: Stand, Probleme und Aufgaben altorientalistisch-arabistischer Philologie.» in: Otto Jastrow, Shabo Talay & Herta Harfenrichter (eds.). *Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60: Geburtstag*. Wiesbaden: Harrousowitz, 2008.

Kropp, Manfred. «Vassal - Neither of Rome nor of Persia: Mar' al-Qays the Great King of the Arabs.» *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. no. 23 (1993).

Leick, Gwendolyn (ed.). *The Babylonian World*. The Routledge Worlds. New York: Routledge, 2007.

Lemche, Niels Peter. *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. Journal for the Study of the Old Testament: Suplement series 110. Sheffield: JSOT Press, 1991.

Liverani, Mario. «Imperialism.» *Pollock & Bernbeck* (2005).

_______. *Israel's History and the History of Israel*. London: Equinox Publishing, 2007.

_______. «Later Mesopotamia.» in: Feldherr, Andrew & Grant Hardy (eds.). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Macdonald, M. C. A. «Arabians, Arabias, and the Greeks: Contact and Perceptions.» in: M. C. A. Macdonald. *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*. Variorum Collected Studies Series. London: Ashgate, 2009.

_______, M. Mu'azzin & L. Nehme. «Les Inscriptions safaïtiques de Syrie, cent quarante ans après leur découverte.» *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. no. 140 (1996).

Maraqten, Mohammed. *Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen Epigraphische und kulturhistorische Untersuchungen*. Beiruter Texte und Studien 103. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon, 2014.

Markoe, Glenn (ed.). *Petra Rediscovered: The Lost City of the Nabataean Kingdom*. London: Thames & Hudson, 2003.

Michalowski, Piotr. «Early Mesopotamia.» in: Feldherr, Andrew & Grant Hardy (eds.). *The Oxford History of Historical Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_______. «The Presence of the Past in Early Mesopotamian Writings.» in: Raaflaub, Kurt A. (ed.). *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World: The Ancient World: Comparative Histories*. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.

Millar, Fergus. *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Müller, Walter W. *Sabäische Inschriften nach Ären datiert: Bibliographie, Texte und Glossar*. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 53. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.

Nebes, N. *Der Tatenbericht des Yiṯaʿamar Watar bin Yakrubmalik aus Ṣirwāḥ (Jemen) Zur Geschichte Südarabiens im frühen 1. Jahrtausend vor Christus*. Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, Band 7. Tübingen: Wasmuth-Verlag, 2016.

OCIANA: *The Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia*, http://krc.orient.ox.ac.uk/ociana/index.php.

Pliny The Elder. *Natural History*. vol. II, Books 3-7. H. Rackham (trans.). Loeb Classical Library no. 352. Cambridge: Harvard University Press, 1961, Book 5.

Pollock, Susan & Reinhard Bernbeck (eds.). *Archaeologies of the Middle East Critical Perspectives*. Oxford: Blackwell, 2005.

Potts, Daniel (ed.). *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. Blackwell Companions to the ancient world. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

Raaflaub, Kurt A. (ed.). *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World: The Ancient World: Comparative Histories*. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.

Redford, Donald B. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. 3 vol. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge Curzon, 2003.

_______. «'Arab.» in: Kees Versteegh (ed.). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. V vols. Leiden: Brill, 2006.

Robin, Christian. «Ethiopia and the Arabian Peninsula in Late Antiquity.» in: Scott Fitzgerald Johnson (ed.). *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_______. «La Pénétration des Arabes nomades au Yémen.» dans: Christian Robin (ed.). *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet: Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* (= Revue du monde Musulman et de la Méditerranée 1991-1993).

Rüsen, Jörn. *Historik - Theorie der Geschichtswissenschaft*. Köln: Böhlau, 2013.

Sand, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. London: Verso, 2009.

Segal, Judah Benzion. «Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. no. 4 (1984).

Al-Selwi, Ibrahim. *Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdānī und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen*. Marburger Studien zur Afrika - und Asienkunde, Serie B, Bd. 10. Berlin: Verlag von Dietrich Reimer, 1987.

Silberman, Neil Asher. «Desolation and Restoration: The Impact of a Biblical Concept on Near Eastern Archaeology.» *Biblical Archaeologist*. no. 54 (1991).

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Sommer, Michael. *Roms orientalische Steppengrenze: Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra: Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*. Oriens et occidens 9. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

Streck, Michael. *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit: Die Amurriter, die onomastische Forschung, Orthographie und Phonologie, Nominalmorphologie*. Bd. 1. Alter Orient und Altes Testament 271/1. Münster: Ugarit-Verlag, 2000.

Thompson, Thomas. *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. London: Jonathan Cape, 1999.

Trigger, Bruce G. «Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist.» *Man*. New Series vol. 19. no. 3 (1984).

Veenhof, Klaas R. (ed.). *Cuneiform Archives and Libraries: Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Institute Istanbul, 57. Leiden: Brill, 1986.

Vittmann, Gunter. *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrhundert*. Kulturgeschichte der antiken Welt 97. Mainz: Philipp von Zabern, 2005.

Yahya, Adel H. «Archaeology and Nationalism in the Holy Land.» *Pollock & Bernbeck* (2005).

الفصل الخامس

البحث عن الزمن الضائع
صراعات الثورة والذاكرة والعدالة في مصر
البحث عن زمن جديد

محمد عز الدين

تحمل العلاقة بين الذاكرة والثورة مفارقة دالّة تشي بتناقض بين الفكرة الدارجة عن الذاكرة باعتبارها مستودع حوادث تنتمي زمنيًا إلى ماض تشكّل واستقرت أبعاده بدرجة كبيرة، وبالتالي يمكن استدعاؤه إلى اللحظة الحاضرة بغرض الاستشهاد والتذكر أو إعادة النظر، وبين حادث لا يزال نابضًا ومفعمًا بالتغيرات وقادرًا على تغيير الواقع حوله، مثل الثورة.

في أول وهلة، يبدو الحديث عن ذاكرة الثورة أو كيف ستتذكر الثورة محاولةً لسجن الدلالات الزمنية والوجودية للثورة في إطار الماضي، وهذا ما يرفضه كثير من الثوار حين يشددون على أن الثورة ما زالت مستمرة، وأن أفق الثورة أبعد من لحظة سقوط مبارك في العام 2011[1]؛ فالثورة لا تقوم ولا تستمر من أجل تغيير حركة التاريخ فحسب، بل أيضًا من أجل تغيير فهمنا وإدراكنا الزمن نفسه الذي هو بدوره وسط (medium) الذاكرة ومجالها.

---

(1) على سبيل المثال، يحتدم مع حلول 25 كانون الثاني/ يناير من كل عام الخلاف حول التسمية الأكثر ملاءمة للحادث، بين ذكرى الثورة أو الاحتفال بها (في الفترة السابقة على الانقلاب العسكري)، أم رثاء الشهداء وتجديد ذكراهم، أم استكمال الثورة.

الثورة، إذًا، وضعت الفكرة التقليدية عن الذاكرة باعتبارها مستودعًا أو مخزنًا للذكريات أمام تحدٍّ مفاهيمي وسياسي عميق. بناء عليه، يكمن التحدي النظري في كيفية التعبير زمنيًا عن الحاضر المتفجر، والتعبير مفاهيميًا عن حادث متغير وفياض ومفتوح الأفق، خصوصًا أن محاولة حصر الحادث الحاضر في مسمى أو «دال» محدد ومحكم، مثل انتفاضة أو عملية ثورية أو حتى أزمة سياسية - كما تطلق عليها وسائل الإعلام الأميركية - هي محاولة قاصرة وتنطوي على درجة من التشييء والتطبيع[2].

على الجانب الآخر، كان منطق المنصة والحشد والاحتفال يعني ببساطة أن الثورة اكتملت - ولو بشكل جزئي - وأن السياسة (البرلمان كبديل من السلطة الشعبية) والعملية الإصلاحية (التغيير التدريجي) تبدآن من حيث انتهت العملية الثورية التي أطاحت مبارك في 11 شباط/ فبراير 2011. الزمن الثوري، بالنسبة إلى نواب الشعب، اكتمل وفتح الأفق لزمن آخر هو زمن الدولة. يحاول هذا المنطق أن يحتوي الزخم الثوري من خلال فرض مسافة زمنية ووجودية مع الحادث الثوري باعتبار أن الحاضر منفصل عنه وباعتبار أن الثورة حادث تجمد، وبالتالي يمكن رؤيته وتأمله من خلال واجهة زجاجية والاحتفال به في الذكرى السنوية.

على النقيض من خطابات موت الثورة وإخفاقها واجتزائها، يمكن التفكير في سردية مختلفة للثورة تنبش في الذاكرة بعمق من أجل تجاوز الفصل الزمني بين خلع مبارك كحادث محوري وما تلاه من مواجهات دامية بين الثوار والمجلس العسكري وقوى الثورة المضادة في عام 2011، أو الصدع بين مسار الثورة ومسار الدولة في عام 2012، ثم الانقلاب العسكري ومذبحة رابعة في عام 2013.

لذلك، فإن الغرض المبدأي - والتجريبي - من النبش في الذاكرة هو إعادة التفكير في سرديةٍ وزمنيةٍ (temporality) نقدية للثورة، وذلك من خلال الكشف عن تناقضاتها الداخلية والبحث عن أفق لاستمرارها، على المستوى الخطابي على أقل تقدير. عادة ما يُنتقد منطق استمرار الثورة باعتباره ضربًا من

---

(2) سمير أمين: ثورة مصر (القاهرة: دار العين، 2011)؛ «ثورة مصر وما بعدها»، الحوار المتمدن، العدد 3348 (27 نيسان/ أبريل 2011)، في: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=256756#.

وكذلك: Elliot Colla, «Roundtable on Language of Revolution: The Revolution Continues Present Continuous,» Jadaliyya (12 August 2012), in: https://goo.gl/8lelq5.

الرومانسية لعدم تقديمه بدائل واضحة، ولأن الرهان على فكرة «الاستمرار» و«الاستكمال» يمثّل سعيًا بلا وصول أو حركة بلا أفق منضبط. إلا أن هذا المنطق المفتوح هو الأكثر إخلاصًا واتساقًا - من وجهة نظري، وكما أجادل في هذه الدراسة - مع دلالة الثورة وزمنيتها[3].

أولًا: الدكتاتورية والتاريخ والذاكرة

ينبغي أن نرجع بالنظر إلى النظام الذي قامت الثورة ضده، وإلى الكيفية التي أنتج بها الذاكرة الوطنية واستوعب عبرها التاريخ، كي يتسنى لنا فهم هذا الخلاف القائم حول الثورة والزمنية والذاكرة؛ فكما كانت الدكتاتورية تنتج أنماطًا من المواطَنة والمواطنين، كانت كذلك تصنع أفكارًا محددة عن الزمنية والتاريخ وتفرضها لتخدم استمرار مصالحها، ما أسمّيه الشرعية الزمنية (temporal legitimacy)، أو الطريقة التي يقوم خلالها النظام بمفصلة نفسه باعتباره الحاضر الشرعي مع كلٍ من الماضي والمستقبل.

لا تقتصر شرعية الدولة الحديثة على إنشاء سيادة إقليمية تمارس سلطتَها داخل حدودها السياسية، بل تقوم أيضًا بإنتاج مواطنين وزمن وطني؛ فالحداثة تحوّل الزمن من مفهوم مجرد إلى مفهوم عملي وقابل للقياس والحساب، وتقوم بعلمنة المفهوم الديني أو القدري لـ «الدهر» أو «الزمان» إلى مفهوم دنيوي ومادي يمكنها بسط سلطتها وتحيزاتها عبره. ويتم هذا التحول أو العلمنة من خلال ربط الزمان بحدود ومساحات مكانية، تُعتبر الدولة القومية فيها النطاق الأمثل له. وقد أطلق فالتر بنيامين على الحداثة من خلال تكوين زمنية محددة اسم «الزمن الفارغ المتجانس» (empty homogenous time)، وهو ما يجري من خلاله فهم الزمن واستيعابه باعتباره وحدة متجانسة يمكن قياسها من خلال التقويم والساعة والجداول والروزنامة والأعياد الوطنية وأيام العطل[4].

---

(3) Giorgio Agamben, *Infancy and History: The Destruction of Experience* (London/New York: Verso Books, 1993), p. 91.

(4) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London/New York: Verso Books, 2006), pp. 25-26, and Walter Benjamin, «On the Concept of History,» Marxists Internet Archive, in: https://goo.gl/f3BSpQ.

صدرت ترجمته إلى العربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في عام 2014.

يستدعي الحديث عن الشرعية الزمنية للدولة واحدًا من أكثر الكتب تأثيرًا في العلوم الاجتماعية وفي فهم القوميات الحديثة، وهو كتاب *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (**الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**) لبندكت أندرسن، الذي يجادل فيه أن الوطنية أو القومية هي جماعية سياسية متخيلة، وليس التخيل هنا بمعنى أن القومية زائفة أو مصطنعة بالضرورة، أو مجرد بنية فوقية لنمط الإنتاج، وإنما بمعنى قدرتها على جمع مواطنين لا يعرفون بعضهم بعضًا بصفة شخصية، لكنهم يتصورون كيانًا مشتركًا بينهم، له حدود سياسية وسلطة ذات سيادة، ويضم ملايين من المواطنين الآخرين الذين لا تجمعهم علاقات إنتاج وتعارف مباشرة أو تربطهم روابط دم ونسب، أو حتى انتماء ديني واحد[5]. يرى أندرسن أن ما يميز الوطنية من الهويات الأخرى، القبلية منها والدينية والطبقية، هو قدرتها على التخييل عن طريق تصور زمن وهوية مشتركين يجمعان مجموعة غير متجانسة المصالح والأديان والأنساب، فتقدم الوطنيات والقوميات الحديثة تجربة جديدة وفريدة للانتماء، تختلف عن تلك المتعلقة بالدين والإثنية على سبيل المثال، وهي التصوّر المشترك للزمن، حيث إن جموعًا من البشر، متناثرين جغرافيًا وموزعين بين أماكن مختلفة داخل الحيز الجغرافي للدولة، يتشاركون ليس الأعياد الوطنية والاحتفالات بالأمجاد أو حتى ذكريات الهزائم وتراجيديا الحرب فحسب، بل يتشاركون أيضًا ما يسمّيه أندرسن الخبرة التزامنية (experience of simultaneity) أو حسابهم للوقت وتقديرهم وقياسهم له بداية من مطالعة الجريدة اليومية والذهاب إلى المدرسة وممارسة الطقوس الانضباطية والتعليمية نفسها[6].

يتحدث أندرسن كذلك عن أنماط أخرى من تمثيل (representation) الزمن تساهم في بناء الأمة كجماعة متخيلة، مثل الخريطة والإحصاء السكاني والمتحف. ويعزو أندرسن عملية تخيل الجماعة الوطنية إلى تكرار ممارسة المواطنين وتسلسلها وتفاعلها مع أنظمة تمثيل الزمن هذه. هذا التكرار هو الذي يصنع ما يسمّيه أندرسن - متأثرًا ببنيامين الآنف الذكر - «الزمن الفارغ

---

(5) Ibid. p. 6.

(6) simultaneity of the non-simultaneous - Bloch and Anderson

المتجانس»؛ زمن التكرار والتتابع والتطور الخطي؛ الزمن المتجانس المقسم إلى وحدات متساوية، ومحسوب بدقة؛ وعاء الذاكرة اليومية ومجال الحياة الطبيعية، وهو الزمن المشترك بين الدولة ورأس المال[7].

بالمثل، يستدعي مفهوم الزمن الوطني بوصفه زمنًا فارغًا ومتجانسًا، مفهومًا آخر أعيد طرحه واستخدامه وإثارة الخلاف حوله منذ اللحظات الأولى للثورة المصرية، وهو مفهوم «عجلة الإنتاج»[8]؛ فقد ظهر هذا المفهوم على الساحة وفرض نفسه بقوة على النقاشات الفكرية والسجالات السياسية حول كيفية استمرار الثورة وشرعية الفعل الثوري والعلاقة بين الثورة السياسية والثورة الاجتماعية[9]. كان المجلس الأعلى للقوات المسلحة، أو القلب الصلب للدولة المصرية كما يروق مناصريه تسميته[10]، من أول المبادرين إلى طرح مفهوم عجلة الإنتاج في خلال رسائل نصية قصيرة أرسلها إلى آلاف من المواطنين عشية جمعة الغضب، ثم مع بداية الإضرابات العمالية والمهنية التي عجلت بسقوط مبارك. كان مضمون الرسائل ضرورة العودة إلى العمل ومنع أي إضرابات أو اعتصامات «فئوية»[11] –

(7) Sami Khatib, «The Time of Capital and the Messianicity of Time: Marx with Benjamin,» Anthropological Materialism, in: http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/844.

(8) Benedict Anderson, «Nationalism, Identity, and the World-in-Motion: On the Logics of Seriality,» in: Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), pp. 1-7.

(9) على سبيل المثال، انظر: وائل جمال، «الشعب يريد عجلة إنتاج أخرى»، الشروق، 26/ 4/ 2011، في: https://goo.gl/vbcw8y.

(10) انظر: ضياء رشوان، «سيناريوهات الشيء الغامض القادم في مصر»، المصري اليوم، 7/ 7/ 2008، في: http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=112278.

وكذلك، انظر: ضياء رشوان، «ما هو برنامج المعارضة لمواجهة مستقبل الرئاسة؟»، المصري اليوم، 6/ 9/ 2008.

ونقد رؤية رشوان عن القلب الصلب في: عماد عطية، «حول الدور السياسي للمؤسسة العسكرية»، الحوار المتمدن، 19/ 9/ 2008، في: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=147578.

وعماد عطية، «البحث عن بطريرك»، الحوار المتمدن، 25/ 9/ 2008، في:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=147348.

(11) أصدر المجلس العسكري بيانًا في 18 شباط/ فبراير 2011 يحظر فيه ما سمّاه بـ«الإضرابات الفئوية». انظر: «مصر: الجيش يتوعد بالتصدي لوقفات الاحتجاج»، سي أن أن بالعربية، 7/ 2/ 2013، في: http://arabic.cnn.com/2011/egypt.2011/2/19/egypt.army/index.html.

كما أُطلق عليها - من شأنها أن توقف عجلة الإنتاج وأن تضر بالاقتصاد الوطني أو تعكّر حركة رأس المال وعجلة العمل الوظيفي. وكانت الرسالة السياسية التي اختصرها مفهوم عجلة الإنتاج ولخصها ضرورةَ استعادة الحياة الطبيعية التي عكرت الثورة صفوها وأربكت تراتبيتها وآليتها.

بينما يبدو المفهوم لبعض المعنيين مفهومًا جديدًا أو مستحدَثًا، يمكننا أن نسبر تاريخًا أو سيرة ذاتية لـ «عجلة الإنتاج» تعود إلى الأعوام الأولى من حكم مبارك، وتبحر أكثر في الماضي عائدة إلى اشتراكية الدولة في مصر والعالم الثالث في خمسينيات القرن الماضي وستينياته؛ فمجاز «عجلة الإنتاج» يعبّر عن علاقات السلطة الانضباطية وعلاقات الإنتاج الرأسمالي التي تتشربها الحياة اليومية الطبيعية ما قبل الثورة في المصانع والمدارس والمصالح الحكومية والشركات والحقول وإشارات المرور والهيئات السيادية. باختصار، هي المعادل الزمني لنظام مبارك بالشقين الرأسمالي والسلطوي اللذين قامت في مواجهتهما وضدهما ثورة 25 يناير. من ناحية أخرى، كانت الرسالة الأعمق التي يحملها المفهوم أن الجيش أو قلب الدولة الصلب سيحول دون تحوّل الثورة السياسية الديمقراطية إلى ثورة اجتماعية.

ثانيًا: الدولة وإنتاج الزمن اليومي

استوعبت زمنية عجلة الإنتاج والغرق في اللحظة الراهنة الخطابَ السياسي للنظام، مجرِّدة إياه من أي بُعد نظر أو إدراك لمسار التغيير، وهو ما كان جليًا في لحظات انهياره، حين بدت دكتاتورية مبارك معاديةً للتاريخ[12]، على الرغم من أن مبارك دشن حكمه على خلفية منعطفين تاريخيين هما انتفاضة الخبز الشعبية في 18 و19 كانون الثاني/ يناير 1977 ثم حادث اغتيال السادات في احتفالات تشرين الأول/ أكتوبر 1981. إلا إن الحكمة الوحيدة التي خرج بها النظام، وعلى رأسه مبارك ذاته، من هذين الحادثين كانت عدم الإقدام على التغيير الجذري، وتفضيل الاستقرار على الإصلاح السياسي، لكن سرعان ما تحول الاستقرار إلى

(12) لم يُعرف عن مبارك أي اهتمام أو شغف بقراءة التاريخ، بل يروى أنه عندما عرض عليه أحد المثقفين مسودة لمشروع دستور ديمقراطي قائلًا إن تطبيقه والأخذ به سيدخلانه - مبارك - التاريخ كحاكم ديمقراطي، كان رد مبارك قمة في السخف والسطحية: «بلا تاريخ بلا جغرافيا».

ركود وسم عصر مبارك، ولا سيما بين مطالع التسعينيات وحتى نشوب الانتفاضة الفلسطينية عام 2000.

لخصت حالة الركود كثيرًا من الحياة السياسية في التسعينيات - زمن عجلة الإنتاج بامتياز - ومثّلت أيضًا عقبة رئيسة أمام التفاعل أو الاستجابة للتحولات التاريخية التي تجري حوله في العالم العربي، أو التي يمور بها المجتمع، لتنفجر الثورة في ما بعد. داخليًا، ظل النظام يراهن على صورة نمطية - شكّلها بنفسه - للشعب المتردد الغارق في هموم اللحظة الآنية، ولمواطن محدود الأفق وغير مهتم بتغيير التاريخ أو حتى بالدخول فيه. وكان إنجازه المرْضي تأمين لقمة العيش والصعود الاجتماعي أو المحافظة على الهيئة والمكانة الاجتماعية. هو باختصار المواطن الذي يشكل وجدانه الروتين اليومي والصحف القومية والتلفزيون الحكومي وبرامج تنظيم النسل وخطابات ذكرى حرب أكتوبر وعيد العمال. كانت صورة المواطن المحدود التي صنعها النظام صنو زمن عجلة الإنتاج، وهي أقرب الصور إلى خطاب «المواطنين الشرفاء» الذي ظهر إبان سقوط مبارك وبعده، وكانت ركيزة عدائه للثورة استعادة الحياة اليومية وإدارة عجلة الإنتاج ومنع الدولة من الانهيار[13].

تمثّلت أزمة مبارك في عدم وجود إنجازات تاريخية يستند إليها أو أي مروية ملحمية يدّعي بطولتها. كانت قصة صعوده إلى السلطة مثيرة؛ إذ إنها تجسد بدرجة من الدرجات أنموذج المواطن الذي صنعه والتجلي الأبرز لصورة المواطن البسيط التي كوّنها نظامه. لم يكن بالقائد الكاريزمي ولا القائد الملهَم ولا المتحدث اللبق أو صاحب المشروع السياسي. قدم نفسه رمزًا للحكمة والاستقرار[14]، أنموذجًا

(13) لذلك، كانت دراما صعود الطبقة الوسطى وتدهورها هي التيمة المفضّلة للتلفزيون المصري في الثمانينيات والتسعينيات. وحتى استيلاء المواطن على السلطة كان عن طريق الصدفة، وكانت مطالبه مطالب يومية بسيطة لم ترقَ إلى تغيير النظام، كما في فيلم «الإرهاب والكباب» على سبيل المثال؛ ففي المشهد الأخير، يبدو الاستيلاء على مجمع التحرير، قلب الدولة البيروقراطية النابض، مجرد مغامرة لم تترك تغييرًا في هيكل السلطة وعلاقاتها، بل استمرت الحياة وعجلة الإنتاج كما هي بعد انتهاء المغامرة الجماعية غير المقصودة.

(14) راجع كتاب مرسي عطا الله، وهو أحد كبار الصحافيين المحسوبين على النظام، في: مرسي عطا الله، **التغيير في عصر مبارك: من فلسفة الصدمات الكهربائية إلى منهج التأني والحساب الدقيق** (القاهرة: مكتبة الأسرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000).

مصغرًا لريفي متعلم صعد السلم الوظيفي بالمثابرة والصبر والالتزام العسكري، ثم خدمته الأحوال فاعتلى سدة الحكم في عام 1981 كإجابة عن أزمة اغتيال السادات ولمواجهة شبح العنف الديني، مع أن طموحه الشخصي المحدود لم يكن ليتجاوز التعيين كسفير في لندن («بلد الإكسلنسات»). لذلك، كانت الفترة الأولى من حكمه أميل إلى إدارة الأزمات أكثر منها إلى تأسيس نظام جديد أو بناء دولة ديمقراطية. وفي أثناء الإعداد لحملته الانتخابية الأخيرة، كان الهدف الأول منها التركيز على كونه واحدًا من الناس، ومنصب الرئاسة بالنسبة إليه لا يعدو كونه همًّا ينوء به مثل أي وظيفة. كان منطق الحملة الانتخابية، ثم منطق الإعلام المعادي للثورة في ما بعد، أن مبارك هو في النهاية موظف بدرجة رئيس، لكنه كان يمثل في الوقت ذاته السلطة الأبوية التي يفترض أن تحظى بالطاعة والاحترام. القصد من هذا التحليل أن النظام افتقد المروية الكبرى لأيديولوجيا تحررية أو لمشروع إنساني أو سياسي للنهوض بالبلاد، فكان حكمه صورة من شخصيته. طبعًا لا أزعم تعميم فكرة الركود أو عدم التطور أو حتى الإبداع والفرادة على المجتمع المصري، الذي كان يمور بتحولات اجتماعية وثقافية محورية في تلك العقود الثلاثة، ولكنني أتحدث هنا عن نمط الحكم أو النظام السياسي.

كانت عجلة الإنتاج هي المجاز المفسِّر للوطنية المصرية في عهد مبارك ولشرعيته الزمنية؛ فقد أُسست هذه الشرعية على الاستقرار، أو ما درج كثير من علماء السياسة على تسميته «شرعية التنمية» أو «شرعية الإنجاز»[15]. لذلك، اختلفت قصة الوطنية في عهده عن وطنية الكفاح ضد الاستعمار أو التحرر العالمي من أسر الإمبريالية، واختلفت كذلك عن وطنية السبعينيات التي بُنيت على شرعية حرب أكتوبر؛ ذلك أن وطنية الثمانينيات والشطر الأكبر من التسعينيات قامت على إنجازات التنمية ومحاولات وأد أي انفجار اجتماعي.

يمكننا تلمّس أنماط أخرى من الزمنية ومن الذاكرة تصاحب عجلة الإنتاج، منها – على سبيل المثال – زمنية النسيان. ولم يكن مستغرَبًا أن يكون مبارك هو

(15) أطلق عليها المفكر الاقتصادي جلال أمين وصف «وطنية الصرف الصحي»، ولعل مصطلح «وطنية الصرف الصحي والكباري» كان أكثر إجمالًا. انظر: جلال أمين، الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984).

رئيس لجنة توثيق ثورة 23 يوليو التي أمر بتكوينها السادات في عام 1975، والتي كانت مسؤولة عن إعادة رواية قصة انقلاب 23 يوليو العسكري والحقبة الناصرية بما يلائم تحولات ما بعد حرب أكتوبر، ويخدم مصالح نظام السادات. كذلك ليس من المستغرب ما فعله نظام مبارك من تضخيم لدوره في حرب أكتوبر، الأمر الذي تبينت حدوده ومدى زيفه بعد الثورة. لعل صورته في بانوراما الحرب أبلغ دليل على استيعاب النظام فكرة النسيان التي لا تتم بالضرورة عن طريق الإنكار وإنما عما يمكن تسميته «التذكر الباعث على النسيان» (Forgetful Remembrance)[16]، أو تغيير الحقائق أو تذكّرها منقوصة ومغلوطة.

كانت السلطة تقوم بلعبة مزدوجة؛ فمن ناحية، لا بد من أن يكون التاريخ الوطني والنضالي ملك يمينها، تستدعيه وتوظفه وتضمن احتكاره مثلما تحتكر استخدام العنف، وعليها في الوقت ذاته أن تكون على مسافة واضحة منه، بمعنى أن التاريخ صُنع والمجد كُتب، وعلينا أن نركّز في الحاضر. كانت فكرة الحرب أو شبح الحرب أكثر أبعاد التاريخ إثارة للرهبة وللترهيب في خطاب النظام. لذلك، كان التشديد على فكرة أن سيناء استُردت بالعقل والحكمة والروية والمفاوضات، وأننا قدمنا التضحيات اللازمة، وأننا في مرحلة لا تتحمل بطولات أو تضحيات من هذا النوع.

ثالثًا: الثورة والذاكرة والأرشيف

النمط الآخر من زمنية الدولة، وهو النمط الذي واجهته الثورة، هو زمنية الأرشيف الذي يُعتبر من أهم مجالات الشرعية الزمنية للدولة الوطنية؛ فهو المجال الذي يمكّن السلطة من فهرسة السكان وإحصائهم وتسجيلهم وتحويلهم إلى أفراد منضبطين ذوي بطاقات وأرقام قومية، ومندمجين في هيكل الدولة الإداري. فكي يصبح الفرد مواطنًا ويستكمل شروط المواطَنة والأهلية السياسية، عليه أن يمر

(16) Johannes Fabian, *Memory against Culture: Arguments and Reminders* (Durham: Duke University Press, 2007), pp. 77-78.

استخدم مصطلح «التذكر الباعث على النسيان» الفيلسوف الوجودي سورين كيركغارد في: Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Translated by Howard V. Hong & Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

بكثير من الطقوس الأرشيفية من لحظة ميلاده حتى لحظة وفاته. تتعامل سلطة الدولة مع ظاهرة الحياة والموت والزواج والتجنيد من خلال الأوراق الرسمية، ومن خلال تصنيف الأفراد وإعادة ترتيبهم وتحويلهم إلى أرقام وإحصاءات ونسب وجداول[17]. لذلك، لم يكن الأرشيف - بمفهومه الواسع - بعيدًا عن سجالات الثورة، وفي قلبها الصراع بين زمنية الثورة وزمنية الدولة. مع زحف الثورة في جمعة الغضب، كانت النيران تلتهم الآثار الكتابية للدكتاتورية، بدءًا من السجلات الجنائية في مجمع محاكم الجلاء، ومحاضر الشرطة في الضواحي والأحياء الشعبية ومستندات مقار الحزب الوطني. ثم انتشرت مبادرات توثيق الثورة على الإنترنت وفي منتديات المجتمع المدني، كذلك قام الثوار بنشر وثائق أمن الدولة التي عثروا عليها بدءًا من آذار/ مارس 2011.

من ناحية أخرى، اكتُشف الأرشيف ساحةً جديدة لتحرير الذاكرة الوطنية من هيمنة الدولة القمعية، ولإعادة فهم علاقتنا بالتاريخ من خلال زمنية الثورة بدلًا من زمنية الدولة. طبعًا، لم تكن الدولة تسيطر على الخطاب التاريخي ولا على رواية التاريخ الوطني عن طريق المؤسسات الانضباطية (المدارس والسجون والمستشفيات) أو عن طريق المؤسسات القمعية (الجيش والشرطة)؛ كان هناك سلطة أخرى رمزية تُمارَس من خلال الخطاب الوطني الذي يرى أن الدولة هي الكيان والهوية الشرعية لجميع المواطنين في إطار سياسي[18]؛ ففي دار الوثائق، على سبيل المثال، كان هناك كثير من التعقيدات القانونية والمعوقات البيروقراطية التي تحول دون فتح باب الاجتهاد في فهم التاريخ المصري الحديث، أو تقديم قراءات متعددة في الموضوعات والمنهجية. وفي هذا الصدد، يروي المؤرخ خالد فهمي أن البحث التاريخي ظل فترة طويلة قائمًا على التخصص المغلق، أكان في عدم انفتاح التأريخ على تطورات العلوم الاجتماعية أم في تقسيم الحقب التاريخية وموضوعات البحث بشأن الأفراد. كان هناك عُرْف غير مكتوب مؤداه عدم إتاحة وثائق الموضوعات التي بُحثت من قبل، وهو ما حدث لفهمي حين

---

(17) انظر كتاب الجماعات المتخيلة لبندكت أندرسن، خصوصًا الفصل الذي يحمل عنوان «الإحصاء السكاني، الخريطة والمتحف»، في: Anderson, *Imagined Communities*, pp. 167-190.

(18) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (trans.) (New York: Vintage Books, 1977).

عاندته البيروقراطية الأرشيفية عندما فتح موضوع الجيش المصري في عهد محمد علي بمنطق «الموضوع ده اتقفل» أو «قُتل بحثًا»[19].

تتعدى مسألة السلطة الأرشيفية مجرد حجب بعض الوثائق أو إحاطة موضوع بصعوبات بحثية واعتبارات المنافسة بين الباحثين؛ فهناك اعتبارات سيادية وأمنية تتدخل في البحث التاريخي فتمنع إتاحة الوثائق المتعلقة بما يسمى «الأمن القومي» الذي تحتكر الدولة تعريفه وفرضه من دون توضيح الأسباب أو من دون مناقشة ومراجعة مجتمعية مفتوحة. والمثال الأبرز لتابوهات الأمن القومي هو وثائق الحروب العربية - الإسرائيلية التي يُترك تفسيرها وكتابة تاريخها إما للمروية الرسمية وإما لمصادر ثانوية كالمذكرات أو التاريخ الشفوي، من دون الاستناد إلى الوثائق الأصلية، مثل محاضر الحرب وكيفية اتخاذ القرارات المصيرية مثل قرار انسحاب الجيش المصري من سيناء في حرب حزيران/ يونيو 1967، أو ملابسات قرار تطوير الهجوم نحو مضائق سيناء في حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973[20].

غير أن الأمر انقلب على عقبيه في الأعوام الأخيرة، بعد كشف النقاب عن كثير من الوثائق الأميركية والإسرائيلية المتعلقة بالصراع العربي - الإسرائيلي، والتي أظهرت زيف مقدار كبير من الاعتقادات التي يروجها الخطاب الدولتي بشأن الحرب. وبدت الحجج وذرائع الأمن القومي لحجب الوثائق واهية، حرصًا على استمرار النظام القائم وإمعانًا في تكريس الوهم الذي نسجه نظام السادات ونظام مبارك حول حرب 1973؛ فالاعتبارات الأمنية أصبحت مبررًا لاستمرار احتكار إسرائيل والولايات المتحدة رواية تاريخ الصراع، وفرض وجهات نظرهما ما دامت الوثائق المصرية حبيسة الأدراج.

---

(19) دلّل على حالة سوء الفهم للدراسات التاريخية بحادثة سرقة كتاب ارتكبها أحد الباحثين ليمنع زملاءه من الاطلاع على هذا الكتاب. انظر: خالد فهمي، «بيروقراطية دار الوثائق تضر بالبحث التاريخي»، الأهرام المسائي، 10/ 11/ 2010، في: http://massai.ahram.org.eg/News/22009.aspx.

(20) خالد فهمي، «أين وثائق حرب أكتوبر؟»، الشروق، 14/ 10/ 2012، في: https://goo.gl/aPfWhd.

انظر أيضًا: «بعد إفراج إسرائيل عن مجموعة جديدة من وثائق حرب أكتوبر.. من يملك مفاتيح خزائن التاريخ في مصر؟»، مؤسسة حرية الفكر والتعبير (أيلول/ سبتمبر 2012)، http://www.afteegypt.org/right_to_know/2012/09/22/717-afteegypt.html.

1- قانون الوثائق

ما زالت العقلية الأمنية تمثّل عائقًا أمام تحوّل دار الوثائق إلى ذاكرة حية للشعب؛ ففي حين يتاح دخول دور الوثائق والاطلاع عليها، باعتبارهما من حقوق المواطن المسلَّم بها في كثير من الدول (مثل الأرشيف البريطاني في لندن الذي يحتوي على وثائق مستعمرات الإمبراطورية)، لا يزال الباحثون يحتاجون إلى موافقة الأمن كي يُسمح لهم بالاطلاع على الوثائق المصرية، ويتعين عليهم المرور باختبار الصمود والصبر مع اعتبارات ومتاهات البيروقراطية المصرية. وما زالت دار الكتب والوثائق تُعتبر «منفى»[21] معزولًا عن المجتمع والحياة السياسية.

في المرحلة الأولى من الثورة، تصاعدت مطالب المؤرخين والحركات الثورية ونشطاء المجتمع المدني بتطوير قانون جديد أكثر مواكبة للثورة، وبتحرير التاريخ والذاكرة الوطنية من أسر العقلية البيروقراطية والأمنية؛ فالقانون رقم 356 لعام 1954، الخاص بإنشاء دار الوثائق التاريخية القومية، ينص على أن الدار تقوم بجمع الوثائق التي تُعَدّ مادة لتاريخ مصر وما يتصل به في جميع العصور، وبحفظها وتيسير دراستها، والعمل على نشرها. كما أنه يفصل بإنشاء لجنة متخصصة تُعنى بوضع معايير واضحة لجمع هذه الوثائق وتصنيفها وفهرستها[22]. وقد تبعه عدد من القوانين التي تنظم عملية الأرشفة والتوثيق، مثل القانون رقم 121 لعام 1975 بشأن المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وتنظيم أسلوب نشرها، والقرار رقم 472 لعام 1979 بشأن نظام المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وأسلوب نشرها واستعمالها[23]. غير أن هذه القوانين لم يتح لها التطبيق

---

(21) الجدير ذكره أن رئاسة دار الوثائق تولاها فترة ليست بالقصيرة أستاذ للكيمياء لم يكن البحث التاريخي أو الوثائقي ضمن أولوياته قبل توليه المنصب، أو حتى بعده.

(22) الموقع الإلكتروني لدار الكتب والوثائق القومية (القاهرة)، في:
http://www.darelkotob.gov.eg/aboutus1.aspx.

انظر كذلك لائحة محفوظات الحكومة والقانون رقم 121 لعام 1975 بشأن المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وتنظيم أسلوب نشرها، والقانون رقم 356 لعام 1954 بشأن إنشاء دار الوثائق التاريخية القومية. في: http://dar.bibalex.org/webpages/mainpage.jsf?BibID=19559.

(23) في عام 1979 أصدر رئيس الجمهورية القرار رقم 472 لعام 1979 بشأن «المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وأسلوب نشرها واستعمالها». وقد نصّ القرار على أن تحتفظ الجهات الحكومية بوثائقها التي تنتجها لفترة خمسة عشر عامًا، ثم تنقلها إلى دار الوثائق التاريخية. وبعد إيداعها الدار، =

بسبب عقلية «التقيّة» البيروقراطية؛ إذ آثرت مجالس أمناء الدار على مدى فترات متعاقبة أن تحصن نفسها من المساءلة القانونية أو الإدارية للأخطاء التي يمكن أن تحدث بسبب سوء استخدام الوثائق أو نشرها، أو بسبب الولوج في الموضوعات المحظورة من السلطة. ولذلك كان الباب مفتوحًا كي يتدخل الأمن لإدارة هذا الملف[24].

بالفعل، طُرحت مسودة قانون جديد للوثائق هو عبارة عن إعادة إحياء مشروع أعدّته في عام 2005 لجنة تضم عددًا من المؤرخين، مثل رؤوف عباس وعبد العظيم رمضان ويونان لبيب رزق، وقانونيين، مثل المستشار في مجلس الدولة محمد لطفي جوده. ويهتم القانون بإعادة تعريف الوثيقة قانونيًا باعتبارها «كل مادة يصدرها أو يتلقاها شخص من أشخاص القانون العام أو الخاص في خلال نشاطه اليومي، أيًا كان شكلها أو كيفية إنتاجها، مدوَّن أو مسجَّل عليها صور بيانات أو معلومات أو صور، وتكون لها قيمة تستدعي حفظها حفظًا دائمًا. وتُعتبر الوثيقة بالمفهوم المتقدم أي وثيقة وأي مستند للدولة صُنّف بإحدى درجات السرية طبقًا لأحكام هذا القانون»[25].

= تظل محتفظة بسرّيتها خمسة عشر عامًا أخرى، ثم يُفرج عنها بعد ذلك للاطلاع عليها. انظر: الموقع الإلكتروني لدار الكتب والوثائق القومية (القاهرة)، في: http://www.darelkotob.gov.eg/aboutus1.aspx.

(24) وفي قراءة نقدية لبرنامج الحقّ في المعرفة بالمؤسسة، رأى باحثون أن مثل هذه القوانين تعكس أزمة تتعلّق بالفلسفة التي قامت عليها تلك التشريعات؛ فقد اعتمد المشرع المصري على مدار النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن، فلسفة قانونية مضمونها الأساس هو ضمان فرض السرية على بعض الوثائق، على حساب ترسيخ مبدأ إتاحة الوثائق للجمهور كي يتمكن من الاطلاع عليها في إطار ممارسة الأفراد حقهم في المعرفة، إضافة إلى أنه يجب العمل على إنهاء الغياب الطويل لقانون مستقل ينظم ممارسة حرية تداول المعلومات وحق الجمهور في المعرفة كأصل عام أكد حمايته عدد من المواثيق الدولية، كالمادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإعلان مبادئ حرية التعبير للجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب بتأكيد الباحثِين أن الجهات العامة لا تحتفظ بالمعلومات لنفسها بل تحتفظ بها بوصفها نائبًا عن المصلحة العامة، وحق الجميع في الحصول على المعلومات. انظر: «بعد إفراج إسرائيل عن مجموعة جديدة من وثائق حرب أكتوبر..».

(25) راجع تقرير عن الجدل بشأن قانون الوثائق الجديد بعنوان «التاريخ في سجن البيروقراطية وقيود المنع: قانون الوثائق الجديد» في نشرة هيباتيا الصادرة عن مؤسسة حرية الفكر والتعبير، تشرين الأول/ أكتوبر 2011. انظر: «هيباتيا العدد السادس»، مؤسسة حرية الفكر والتعبير (تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، في: http://www.afteegypt.org/reports_and_studies/2011/01/23/404-afteegypt.html.

وفقًا للقانون الجديد، تلتزم جميع مؤسسات الدولة من دون استثناء بتسليم وثائقها إلى الدار بعد خمسة عشر عامًا على صدورها، ويحق لبعض المؤسسات طلب تمديد الفترة إلى خمسة عشر عامًا أخرى، شريطة أن تقدم المؤسسة بيانًا تفصيليًا بجميع الوثائق التي في حيازتها. وبناء على ذلك، يتاح للباحثين الاطلاع على الوثائق بعد مرور ثلاثين عامًا على تاريخ صدور الوثيقة، ويتيح القانون تمديد فترة الحجب أو السرية إلى خمسين عامًا، وهو الأمر الذي أثار حفيظة كثير من المؤرخين؛ فالقانون وحده ليس ضمانًا كافيًا لتحرير البحث التاريخي من وطأة الأمن والبيروقراطية، إذ يرى بعض المؤرخين أن القانون قام بالتركيز على إعادة تعريف الوثيقة على حساب توسيع الحريات وإتاحة الوثائق، كما أنه فتح الباب أمام احتمال حظر الوثائق مرة أخرى[26].

2- توثيق الثورة

شكلت دار الوثائق القومية لجنة لتوثيق الثورة، بإشراف المؤرخ ورئيس قسم التاريخ في الجامعة الأميركية في القاهرة خالد فهمي، وفتحت أبوابها لمشاركة المتطوعين. واستهلت اللجنة عملها بحماسة، ولقيت إقبالًا من المهتمين. اشترط فهمي على وزارة الثقافة ودار الوثائق توجيه دعوة المشاركة في المشروع إلى جميع المواطنين، ورفع الحظر والرقابة الأمنية عن المشروع، ورقمنة الوثائق وإتاحتها للاطلاع في الدار أو على شبكة الإنترنت.

توسّع نطاق الوثائق التي يتعامل معها المشروع الديمقراطي الطموح ليتجاوز التاريخ بمفهومه الرسمي والوثائق بمعناها التقليدي، ليشمل التاريخ الشفوي والشهادات الحية على حوادث الثورة، والجرائد والمجلات والصور الفوتوغرافية وتسجيلات الفيديو وتقارير منظمات حقوق الإنسان والمجتمع المدني والبيانات والمنشورات التي كانت توزع في أثناء الثورة.

بيد أن المشروع توقف في خريف 2011، مع تحوّل طبيعة المواجهات بين الثوار والجهاز القمعي وسلطة المجلس العسكري؛ ففي حين كان كثير من

(26) «صابر عرب: الانتهاء من قانون الوثائق الجديد نهاية الشهر الحالي»، بوابة الأهرام، 4/ 9/ 2011، و«نص مشروع قانون الوثائق الجديد»، الوفد، 12/ 1/ 2012.

المشاركين في مشروع التوثيق يقف في الصفوف الأمامية في هذه المواجهات، أو يساهم في الدفاع عن الثورة ويتابع هذه التطورات، وكان الهاجس الأخطر هو احتمال أن تُستخدم الوثائق والشهادات التي تُجمَع في إدانة أطراف الصراع السياسي أو إدانتهم، ولا سيما أن ليس ثمة آلية قانونية تحمي من يقوم بتوثيق الشهادات المتعلقة بالثورة. وفي ظل شبكات الاستبداد المتجددة، ربما تسيء السلطة توظيف هذه الوثائق فتستخدمها في التنكيل بالثوار أنفسهم. لذلك، توقف المشروع مبكرًا، ليقتصر العمل على التوثيق والتذكر خارج الأرشيف الرسمي(27).

3- ذاكرة الرماد: الصراع حول مقار الحزب الوطني

بينما كانت فكرة العنف عند كثير ممن شاركوا في الثورة تجربة خلاصية خيضت دفاعًا عن ميادين الثورة، وبمنطق التحرير لا بمنطق الاحتلال، فإنها هي نفسها مثّلت لغزًا مربكًا لكثير ممن تابعوا الثورة على الشاشات، أو مروا بالميادين في الأيام الأخيرة من عمر النظام، بدافع الفرجة وحب الاطلاع أو بدافع الانجذاب إلى فكرة الثورة السلمية. وحدث تغيّر في التركيبة الديموغرافية للميادين في الأيام الأخيرة قبل سقوط مبارك، خصوصًا بعد صمود ميدان التحرير في مواجهة ما سمّي «موقعة الجمل»، واتضح هذا التغير الديموغرافي الشديد الوضوح في اليوم التالي لسقوط مبارك، حين حاول كثيرون «تنظيف» ميدان التحرير وإعادة تنظيمه كما لو أن آثار الثورة عيب طارئ أو عرض يجب إزالته، فجاء آلاف من الشبان والشابات إلى الميدان الواسع في صبيحة يوم 12 شباط/ فبراير، حاملين المكانس وكمامات الأنف، وأخذوا يزيلون ركام معارك الثورة التي كان دخانها لا يزال في الجو. كان المشهد يومذاك شديد التعاسة، إذ أقدمت قطاعات عريضة من نشطاء المجتمع المدني والجمعيات الخيرية وأبناء الطبقة الوسطى، وهُم من ساهموا في الثورة، على إزالة آثارها المادية ووضعها في أكياس للقمامة، ومحو كتابات الغرافيتي من على واجهات المحلات والجُدُر المحيطة بميدان التحرير في القاهرة وميدان القائد إبراهيم في الإسكندرية، وغيرهما من الميادين. ففهم هذه القطاعات للتاريخ

---

(27) Judy Barsalou, «Recalling the Past: The Battle over History, Collective Memory and Memorialization in Egypt,» Jadaliyya (22 June 2012), in: http://www.jadaliyya.com/pages/index/6007/recalling-the-past_the-battle-over-history-collect.

اقتصر على اعتباره ساحة يمكن تهذيبها وتشذيبها وتجميلها. لذلك، كان أقرب الأهداف إلى متناول يدها هو ركام معارك ثمانية عشر يومًا من التراب وكمامات الغاز ولفافات القطن المخضبة بالدماء، والحجارة وفتات زجاجات المولوتوف وظروف الرصاص الحي والمطاطي الفارغة، وعصي الحديد التي كانت طلائع التحرير تدق بها عمدان الإنارة لتنبيه الثوار من خطر قادم أو غارة وحشية تشنها الثورة المضادة. ويجدر ذكر أن زمنية الثورة ذاتها غير متجانسة، وأنها تحتوي على رؤى متضاربة ومختلفة بشأن التاريخ والذاكرة والسياسة.

كان مبنى الحزب الوطني، المحترق على مرمى خطوات من ميدان التحرير، هو الموضوع التالي أو الساحة التالية لإبراز اختلاف وجهات النظر حول التاريخ والذاكرة بين من شاركوا في الثورة؛ فبينما كانت الثورة تحاول جاهدة للخروج من نفق المسار الإصلاحي الذي سمح بالتساهل مع أعداء الثورة وإطلاق سراح المجرمين فيما ثوار ومواطنون أبرياء قابعون في السجون، صُوبت الأنظار نحو المبنى الذي تعد واجهته المحترقة أحد أهم المعالم الحيّة للثورة، وكأن الثورة التي غيرت مجرى حياتنا لم تكن سوى مناسبة طارئة أو حلم عابر؛ فقد أوصت لجنة الإسكان في مجلس الشورى بإزالة مقر الحزب الوطني المحترق، وطالب أعضاؤها باستثمار مساحة الأرض المقام عليها المبنى (20.000م^2، وعليها إدارات مجلس الشورى والمجلس الأعلى للصحافة والمجلس القومي للمرأة والمجلس القومى لحقوق الإنسان) ببناء فندق سياحي يطل على الميدان، ليؤمّه السائحون ويتمتعوا من خلال نوافذه بمشهد فريد ومتميز لميدان التحرير[28].

لم تمثّل رؤية نواب الشعب المنتخَبين ديمقراطيًا اختلافًا جوهريًا عن رؤية القفز فوق التاريخ أو محوه أو تنظيفه وتجميله، ولا حتى عن منطق النظام القديم؛ فخصخصة المبنى أو تحويله إلى مَعْلم سياحي هما باختصار شطب للبصمة الجماعية للثوار في ميدان التحرير، وتكريس لمنطق لجنة السياسات في جعل

(28) عقب سقوط حكم الحزب الوطني واحتراق عدد كبير من مقاره، تسلّمت وزارة المالية 90 في المئة من مقار الحزب المنحل في جميع أنحاء مصر، والبالغ عددها حوالى 4000 مقر. انظر: «أهالي الشهداء يطالبون بتحويل مقر الحزب الوطني المنحل بالقاهرة إلى متحف للثورة»، التحرير، 12 حزيران/ يونيو 2012، في: https://goo.gl/656GoL.
وانظر أيضًا: «اقتراح بتحويل المقر الوطني إلى 'فندق الشهداء'»، الوفد، 27/ 2/ 2011.

الأرباح تعلو على قيمة الإنسان، والتراكم الرأسمالي يعلو على الذاكرة التاريخية من خلال خصخصة المجال العام.

في مواجهة ذلك، سعى أهالي الشهداء جاهدين لتحويل المقار - ولا سيما مقر التحرير - إلى ذكرى حية تخلد ذكرى شهدائهم من الأبناء والبنات، فاقترحت زهرة، أخت الشهيد خالد سعيد، تحويل مقر الحزب الوطني في الإسكندرية إلى متحف للشهداء ومقر لمنظمات حقوق الإنسان.

الشكل (5-1)

صورة لمقر الحزب الوطني المحترق



المصدر: «Defiant Egyptians Out on the Streets, demand Mubarak's Removal,» Arabian Business (30 January 2011), in: https://goo.gl/hf0SV3.

رابعًا: مناهج التاريخ بين زمنية الدولة وزمنية الثورة (حتى عام 2013)

فجرت الثورة حالة عارمة من التنقيب والبحث عن التاريخ لإعادة قراءته ومراجعته، ولفهم الجذور التاريخية لاستمرار الدكتاتورية وقيام الثورة. ولعلي لا أبالغ بالقول إن إحساس المصريين وحفاوتهم بالتاريخ بلغا الذروة مع سقوط مبارك، وانعكسا في كثير من المشروعات والمبادرات الأهلية لتوثيق حوادث الثورة، لا لمجرد حفظها للأجيال المقبلة أو صونها من النسيان أو من محاولات

التحريف والاستحواذ بفعل الاستقطاب السياسي الحاد فحسب، وإنما لأن الملايين شعروا أيضًا بأنهم ليسوا مجرد مشاهدين أو موضوعات للتاريخ، بل هم صانعون له ومغيِّرون؛ ففي شباط/ فبراير 2011، وبينما كانت الدراسة معطلة، شددت المطالب على تغيير مناهج التاريخ الدراسية، خصوصًا تلك التي تختزل تاريخ مصر إلى تاريخ للحكام، حيث جرت العادة على تحقيب التاريخ الحديث وفقًا لهذا المنطق، فيبدأ بمحمد علي، مؤسس مصر الحديثة، وينتهي بالرئيس الأسبق مبارك، صاحب الضربة الجوية المزعومة إبان حرب 1973. وبالفعل، سارعت وزارة التربية والتعليم إلى تأليف لجنة لتطوير ومراجعة مناهج التاريخ المقررة للطلاب، واتفقت مبدئيًا على حذف الجزء الذي فرضته الوزارة من قبل، والمتعلق بإنجازات الحزب الوطني بوصفه الحزب الأعلى شعبية، ولم يكن موجودًا في المقرر الأصلي الذي فاز بمسابقة الوزارة وأعده المؤرخ إسماعيل زين الدين، أستاذ التاريخ في جامعة القاهرة[29].

على الرغم من الاتفاق على ضرورة إدخال الثورة كجزء من مقررات مادة التاريخ، استمر الخلاف حول كيفية ربط الثورة بالفصل المتعلق بحقبة مبارك؛ فمن ناحية، طالب عاصم الدسوقي، أستاذ التاريخ في جامعة حلوان، بضرورة التفريق بين التاريخ والسياسة، لأن حوادث ثورة 25 يناير لم تكن قد اختُتمت أو اكتملت بعدُ، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها تاريخيًا إلا بعد استقرار المجال السياسي حتى لا يختلط التاريخ بالأهواء السياسية وآراء من يصل إلى الحكم. لذلك، طالب الدسوقي بتدريس حوادث الثورة ضمن مادة التربية الوطنية وليس مادة التاريخ[30].

من ناحية أخرى، رأت إلهام عبد الحميد، الأستاذة في معهد الدراسات التربوية في جامعة القاهرة، أن المناهج لا تواكب ما يحدث في الواقع، وأن

(29) «تعديل مناهج التاريخ للفصل الدراسي الثاني لتلائم أحداث الثورة،» الشروق، 21/ 2/ 2011، في: http://www.masress.com/shorouk/393596.

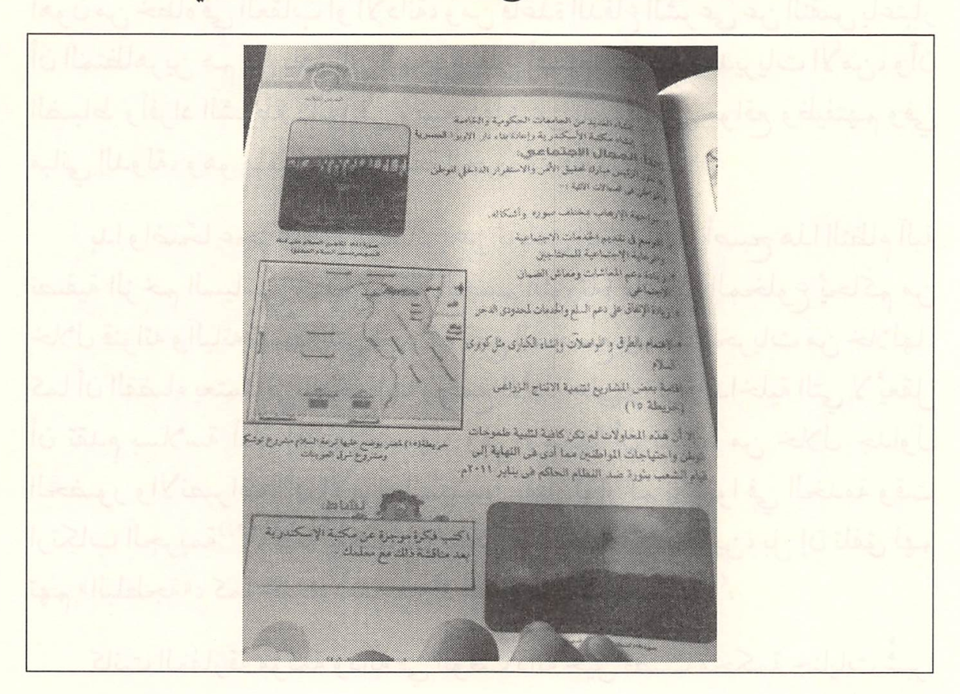
وانظر ايضًا: عبير صلاح الدين، «تعديل مناهج التاريخ للفصل الدراسي الثاني لتلائم أحداث الثورة»، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، 21 شباط/ فبراير 2011، في: https://goo.gl/myfZn1.

(30) «ثورة يناير في المناهج الدراسية»، الأهرام المسائي، 28/ 3/ 2011، في: http://massai.ahram.org.eg/News/30067.aspx .

اللجنة المكلفة بتغيير المناهج وقعت في تناقض منهجي حين وصفت مبارك ببطل الحرب والسلام وبصاحب إنجازات، ثم أعقبت ذلك بكلام على ثورة قامت ضد فساده واستبداده[31]؛ فعلى سبيل المثال، لا يذكر كتاب التاريخ للصف السادس الابتدائي أي تفصيلات أو إشارات إلى قانون الطوارئ والفساد السياسي والاستغلال الاقتصادي الذي كابده المصريون في خلال عهد مبارك. ويختزل الكتاب أسباب الثورة بأن «هذه المحاولات لم تكن كافية لتلبية طموحات الوطن واحتياجات المواطنين، مما أدى في النهاية إلى قيام الشعب بثورة ضد النظام الحاكم في كانون الثاني/ يناير 2011»[32].

الشكل (5-2)

صورة من كتاب التاريخ بالصف السادس الابتدائي



(31) «تربويون ينتقدون آلية حذف مبارك من مناهج التاريخ»، **بوابة الأهرام**، 13/ 5/ 2011، في:
http://gate.ahram.org.eg/NewsContentPrint/13/56/70462.aspx.

(32) «بالصور: «تاريخ» السادس الابتدائي يمتدح مبارك ويصفه بالرئيس.. ويرجع سبب قيام الثورة لعدم كفاية ما حققه من انجازات»، **البديل**، 13 شباط/ فبراير 2012، في: https://goo.gl/brzCKH.

- شرعية الذاكرة وشرعية القانون

تمثّل محاكمات قتلة عدد من الثوار نقطة الفصام بين زمنية الثورة وزمنية الدولة. وقد وصلت تراجيديا الثورة إلى ذروتها مع تبرئة ساحات المتهمين بالقتل؛ إذ تواترت أحكام البراءة بشكل شبه جماعي لضباط الشرطة الذين أطلقوا النيران على المتظاهرين في محيط أقسام الشرطة في خلال حوادث الثورة، خصوصًا في جمعة الغضب، ثم عندما برأت محكمة جنايات القاهرة ساحة جميع مساعدي وزير الداخلية السابق حبيب العادلي من تهمة قتل ثوار في حزيران/ يونيو 2012، ومنهم حسن عبد الرحمن، رئيس جهاز مباحث أمن الدولة، وأخيرًا، بعد خروج المتهمين بالتورط في «موقعة الجمل» من دائرة الاتهام لعدم كفاية الأدلة. انطلقت أحكام البراءة من مسلّمة أن الأصل في الإنسان البراءة، وأن خطأ القاضي في العفو أهون من خطأه في العقاب أو الإدانة، ومن قاعدة الدفاع الشرعي عن النفس باعتبار أن المتظاهرين هم من بادر إلى الهجوم على أقسام الشرطة ومديريات الأمن، وأن الضباط وأفراد الشرطة كانوا في وضع دفاع عن أنفسهم في مواقع وظيفتهم وفي مباني الدولة، وهو ما نفى عنهم صفة الجريمة وفقًا للقانون.

بدا واضحًا عجز النظام القضائي عن تحقيق العدالة، بل أصبح هذا النظام آلية تصفية الزخم السياسي وكبح لحظة الحسم الثورية؛ فالنظام المخلوع يُحاكَم من خلال قنواته وآلياته نفسها التي احترف قمع المجتمع وتقييد الحريات من خلالها. كما أن القضاء يعتمد في التحريات وجمع الأدلة على وزارة الداخلية التي لا يُعقل أن تقدم بسلاسة أدلة إدانتها بنفسها، وفي وسعها أن تثبت، من خلال جداول الحضور والانصراف، أن الأفراد المتهمين بقتل ثوار لم يكونوا في الخدمة وقت ارتكاب الجريمة[33]، كما يمكنها أن تطعن في نيات المتظاهرين، بل إن تلفق لهم تهم «البلطجة»، كما حدث بعد معارك محلة محمد محمود[34].

كانت المفارقة مؤلمة ودالة في الوقت ذاته حين قضت محكمة جنايات شُبرا

(33) علي الرجال، «الثورة والخنجر القانوني»، الشروق، 10/ 6/ 2012، في:
https://goo.gl/qCRFJ9.

(34) لذلك طالب دفاع المتهمين بقتل ثوار بتقديم الصحيفة الجنائية للضحايا، في محاولة لإلصاق تهمة «البلطجة» والجريمة على من هجموا على مخافر الشرطة.

الخيمة ببراءة المتهمين في قضية القتل في جمعة الغضب، مستهلة منطوق حكم البراءة بكلمة للقاضي رضا البنداري، الذي وجه عبارات العزاء إلى أسر شهداء الثورة، ومنهم ابنه[35].

تاهت حقوق الشهداء بين أروقة المحاكم، وأضافت قضية القصاص العادل بُعدًا تراجيديًا آخر من أبعاد الثورة المصرية؛ فالنظام القضائي المصري لا يخول أهالي الشهداء والمنظمات الحقوقية اختصاص البحث عن أدلة الجريمة أو المشاركة في ذلك، بل يقصر هذا الحق على النيابة العامة التي تعتمد بدورها على وزارة الداخلية[36]. لذلك، تصاعدت الدعوات بإقامة محاكم ثورية للاقتصاص من قتلة الثوار ومن رموز النظام السابق الضالعة في الفساد، ومن جلادي وزارة الداخلية الذين أفلتوا من العقاب، ومنهم قتلة الشهيد خالد سعيد. غير أن الحجة القانونية كانت، مرة أخرى، الحائل دون ذلك، وكان مفاد هذه الحجة أن عواقب المحاكم الاستثنائية ستكون على حساب العدالة والضمير العام، لما تحمله من مخاطر سياسية؛ فقد يمتد تطبيقها لتصبح وسيلة انتقام في يد من يصل إلى السلطة. كما ضربت كثيرًا من الأمثلة بالمحاكم الثورية في إيران وروسيا التي كانت أداة لتصفية الأطراف السياسية التي ربما شاركت في هذه الثورات بالفعل لكنها لم تتفق مع رؤية الفصيل المهيمن على الشارع.

---

(35) «فيديو. مستشار يبرّئ قتلة ابنه شهيد الثورة»، الوفد، 6/ 9/ 2012، في:
https://goo.gl/qTB1it.

(36) محمد عماد النجار، «نظرة إلى المحاكمات الجنائية لجرائم الثورة»، الشروق، 13/ 10/ 2012، في: https://goo.gl/ohw7QT.

الفصل السادس

في منهجية كمال الصليبي
«التوراة جاءت من جزيرة العرب»

عبد الرحمن شمس الدين

مقدمة

ما عادت نظرية كمال الصليبي محض نظرية بالنسبة إليه، وإنما أضحت يقينًا راسخًا توصل إليه بعد كثير بحث وكبير عناء. هذا اليقين وهبه ثقة عالية جعلته، في نهاية محاضرة ألقاها في جامعة سميث كولِدج في أميركا عام 1992 تحت عنوان «ملاحظات لغوية وجغرافية حول التوراة العبرية»، وسنعود إليها في دراستنا هذه لما تحمله من نتائج مبهرة، يقول «أوَنحتاج بعد ذلك لنقول المزيد»؟

اقترح الصليبي نظرية ربما تُعَدّ من أكثر النظريات إشكالية في مجال التاريخ التوراتي؛ فكما هو معلوم، قام الصليبي برسم خريطة جديدة لأرض التوراة الأولى، بعيدًا عن فلسطين في جنوب غرب شبه جزيرة العرب. ومن الجدير بالذكر هنا أن جزيرة العرب أُشير إليها من قبل على أنها مصدر أساس لتراث عالمي، وذلك في الكتاب الشهير قصة الحضارة الذي يصرح مؤلفه المؤرخ ويل ديورانت بالقول: «إن أساطير الجزيرة العربية كانت المعين الغزير الذي أُخذت منه قصص الخلق والغواية والطوفان التي يرجع عهدها في تلك البلاد إلى ثلاثة آلاف سنة ق. م.»[1].

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، 44 مج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الألكسو، 1965)، ص 368.

لم يكد كتاب كمال الصليبي التوراة جاءت من جزيرة العرب يبصر النور، حتى انهالت الانتقادات من كل حدب وصوب، ولم تزد تلك الانتقادات الصليبي إلا إصرارًا على موقفه وعزمًا على إصدار الكتب والمقالات التي تدعم مقولته؛ فهو لم يكن هاويًا من هواة البحث الهوليودي في التاريخ؛ إذ كان حين قام بنشر الكتاب «التوراتي» الأول صاحب كتابات تاريخية عن لبنان والمنطقة تصنَّف بأنها من أهم الكتابات في مجالها، وكان اسمه قد لمع شرقًا وغربًا في سماء التأريخ. وأثنى عليه كبار المؤرخين من داخل العالم الأكاديمي وخارجه، ولم يكن ثمة غبار على منهجيته في الكتابة التأريخية لكل تلك الأعمال السابقة التي أصبحت مرجعًا رئيسًا في مجالها!

إن «كل معرفة صحيحة تتضمن قدرًا من نبذ المتداول»[2]؛ فعندما يتوغل الباحث في أعماق تاريخ سحيق دراسة وتنقيبًا، لا يسعه إلا أن يترك المسلّمات جانبًا كي يغوص بخفة ويتنقل بحرّية. ومن ناحية بحثية موضوعية، لا شيء يمنع من اكتشاف مكنونات مغمورة بين سطور التاريخ يمكن أن تغيّر كثيرًا من الثوابت الراسخة. وهنا، لا يجوز نسف تلك الاكتشافات أو ردّها انطلاقًا من الثوابت نفسها أو قياسًا على المسلّمات. ولا يجوز كذلك رمي الباحث بتهم التآمر والتلفيق من أجل أن يبهت الاكتشاف ويفقد نوره وتوهجه. إن الأمانة العلمية تحتم علينا وعلى أصحاب الشأن العلمي أن يُفحَص المُكتشَف (أكثر من المُكتشِف) بعدسة علمية نقية وخالية من الشوائب، ليتسنى لنا معرفة القيمة الحقيقية لهذا الاكتشاف تجنبًا لخسارةٍ ما يكون ثمينًا جدًا برميه بعيدًا بين الغث الضعيف. وهذا ما سنحاول القيام به في دراستنا هذه، أي تتبُّع المنهجية التي اعتمدها الصليبي في بحوثه الجغرافية، وهذه من الصفات القيمة التي تتمتع بها دراسات الصليبي في هذا المجال، حيث كان دائم الحرص على إطلاع القارئ على منهجيته وخطوات بحثه التي يتّبعها، وشرح المسألة برمّتها للقارئ غير المتخصص، ثم سنحاول أن نلاحظ معطيات البحث والنتائج التي توصل إليها بعين الحياد والموضوعية قدر الإمكان.

---

(2) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، ط 6 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص 57.

خلفيات أعمال كمال الصليبي

اعتمد الكاتب في بحثه في الجغرافيا التاريخية للتوراة بشكل أوّلي ورئيس على أسماء الأماكن المذكورة في التوراة ليحدد المجال الجغرافي الذي شهد الحوادث التوراتية الأولى. وهنا يجب الانتباه إلى أمر شديد الأهمية، وهو أن الصليبي انطلق في بحثه هذا من اعتبار أن الحوادث التاريخية المذكورة في التوراة حدثت بالفعل ويجب البحث عن موقعها الجغرافي. وربما يقول قائل إن الإيمان لا مكان له في مجال البحث العلمي. وعلى الرغم من أن هذه المقولة تحتاج إلى كثير من التمحيص، فإنها لا تنطبق على عمل الصليبي، وإنما هو تعامل متميز مع النص المكتوب قديمًا على أنه كتب حتمًا في بيئة وأحوال معيّنة؛ فلا بد للكاتب، وإن كان يدوّن نصًا ميثولوجيًا، من أن يصف محيطه الحقيقي، وحتى الخيالات والتهيؤات، أو لنقُل الخرافات، لا بد لها من أمكنة لوقوعها، ولا بد لهذه الأمكنة من أن تكون مرتبطة بالكاتب، وهذا هو واقع الأمر حتى يومنا هذا. فرواية نجيب محفوظ أولاد حارتنا مثلًا لا تعطي اسمًا للحارة التي تدور فيها كل تلك الحوادث الخيالية، ولكن إن سألنا أي قارئ عن مكان الحارة، فإنه سيقول مصر، لأن محفوظ استوحى الوصف المكاني من محيطه المألوف، ولا علاقة حتمية بين واقعية الحوادث، التي لم تحدث بالفعل في الرواية، والمكان الذي يمكن استنتاجه من الحوادث الخيالية، وهذا واقع معظم النصوص؛ فعمل الصليبي ينحصر في جغرافيا الحوادث التوراتية، بغضّ النظر عن صحة وقوعها، وهذا ما أشار إليه بنفسه من «أن هذا الكتاب يبحث في الجغرافيا التاريخية للتوراة وليس في أمر آخر»[3].

كما ذكرنا آنفًا، كانت دراسة أسماء الأماكن هي أصل بحثه، بل ربما كانت أول ما لفته للقيام بمثل ذاك البحث، وذلك إضافة إلى إتقانه اللغة العبرية القديمة التي تطورت ونُقحت وتغيرت من الشكل الأصلي الذي كُتبت فيه التوراة إلى صيغة جديدة محرَّكة بإشارات صوتية، وهذا يشبه إلى حد بعيد تطور لغتنا العربية المكتوبة من لغة ساكنة وغير منقطة إلى ما نعرفه اليوم. ولقراءة التوراة، على الباحث أن يبدأ بقراءة التوراة الساكنة أو الصامتة من دون الحركات الصوتية

---

(3) المرجع نفسه، ص 13.

التي أضيفت لاحقًا «بين القرنين السادس والتاسع أو العاشر من العصر المسيحي، وكانت اللغة العبرية في حينه قد غابت عن الاستعمال العام منذ ألف سنة أو أكثر»[4]. وهذا ما كان يفعله الصليبي، فهو يرجع إلى النص الأصلي قبل التحريك ويضع جانبًا التحرير الجديد للنص، حتى لا تتأثر قراءته بأي أحكام مسبقة أو افتراضات فاسدة. وفي إعادة القراءة هذه، يركز على أسماء الأماكن، فهي من وجهة نظره «تخدم بطريقتها الخاصة الغرض نفسه الذي يخدمه علم الآثار الميداني» كونها «تنتقل بدورها من جيل إلى جيل بالتوارث التقليدي، ولا تشهد تغييرًا، على الأقل في بنيتها الأساسية، مهما مر عليها الزمن»[5]. بل إن دراسة أسماء الأماكن تتفوق على علم الآثار الميداني بأنها ناطقة وتنبئ بما لا تستطيعه الاكتشافات الأثرية الخالية من النقوش، كطريقة اللفظ والمعنى واللغة التي جاءت منها. وبالحديث عن اللغة، يشير الصليبي إلى لفتة بحثية قيّمة، وهي أن اللغة العربية يجب أن تكون مرجعًا في دراسة العبرية القديمة، كونها اللغة السامية الحية في يومنا هذا، وكان هو يستعين بالمعاجم والقواميس العربية في قراءته التوراة، مستندًا إلى إتقانه العربية إلى جانب العبرية.

ينطلق الصليبي من نقطتي ضعف رئيستين في الدراسات التوراتية السابقة، وهما أن علماء التوراة اعتبروا أن جغرافيا التوراة أمر مفروغ منه ولا يحتاج إلى بحوث ودراسات، وأن أولئك الذين يقومون بالبحث عن أسماء الأماكن، لا بهدف اكتشاف مواقع الأماكن الأصلية وإنما لإثبات وجودها على الخريطة التي يريدونها قبل القيام بالبحث، وهذا يرجع إلى النقطة الأولى، وهي أن جغرافيا التوراة أمر مفروغ منه، فيجدون صعوبات جمة في إنزال خرائط القصص التوراتي على الخريطة التي يرجونها، وذلك لأسباب متعددة أهمها القراءة المغلوطة للنص العبري المحرَّك، وعدم الأخذ بعين الاعتبار أن الحوادث قد تكون وقعت فعلًا، وإنما هناك مبالغات خرافية مضافة إلى النص، وهذا ممكن. لكن ماذا عن الوصف العادي الذي لا يكتنفه أي مبالغة، مثل «المسائل المتعلقة بالطوبوغرافيا والجيولوجيا والمعادن والمياه والحيوان والنبات»[6]؟ فعندما تُذكَر «السحلية

(4) المرجع نفسه، ص 59.

(5) المرجع نفسه، ص 60.

(6) المرجع نفسه، ص 65.

الكبيرة» في (سفر اللاويين، 29: 11) مثلًا، باسم (صب) بسبب تحريم أكلها، فإن هذا التحريم لا يتضمن أي خرافة أو مبالغة، والضب (بالعربية) هو الضب المعروف في البادية العربية حتى يومنا هذا، وهو الذي أحلَّه الإسلام ولم يأكله النبي محمد، هذا على سبيل المثال. وكذلك ذكر الجمل في التوراة زمن النبي إبراهيم، حيث جاء أن فرعون أعطى إبراهيم جمالًا، في حين أن الجمل لم يُعرف في مصر إلا في القرن الثالث ق. م.[7].

يُعَدّ غياب الأدلة الحاسمة في مجال علم الآثار الميداني خير منطلق للبحث عن جغرافيا جديدة خارج نطاق تلك المنطقة التي تكاد تكون خالية من أي إثباتات جازمة، خصوصًا أننا أصبحنا نعلم كثيرًا عن حضارة مصر الفرعونية وتاريخها المدوَّن. وهذا في الحقيقة ما زال يثير كثيرًا من التساؤلات حول صدقية الأخبار التوراتية في ضوء الاكتشافات الحديثة. وقد لفت إلى ذلك يوسف زيدان في كتابه **اللاهوت العربي**، قائلًا: «في النصوص المصرية القديمة، على كثرتها التي تكاد تخرج عن الحصر، لم ترد أي إشارة أو تلميح إلى أن اليهود (العبرانيين) كانوا يسكنون بمصر القديمة. والإشارة الوحيدة غير الواضحة، الواردة في لوح مرنبتاح تفيد بأن هذا الفرعون قام بتأديب العبرانيين الساكنين بالصحراء الجرداء المجاورة لمصر»[8].

هذه الصحراء المجاورة لمصر لا بد من أن تكون شبه جزيرة العرب، خصوصًا أن أول أرض ذُكرت في التوراة هي «عدن»، وذلك في رواية الخلق الأولى من سفر التكوين: «وغرس الرب الإله جنّةً في عدن شرقًا وجعل هناك الإنسان الذي جبله»[9]. وهذا الاقتباس مأخوذ من الترجمة العربية الحالية من دون الرجوع إلى الأصل العبري، ومع ذلك يُظهر السياق «عدن» اسمًا لمكان لأنها فُصلت عن كلمة «جنة» بحرف الجر «في» ثم تحدد الاتجاه «شرقًا»، وكأن هذا المكان يحتكم بالاتجاهات الأرضية! وفي تفسير هذه الكلمة في النسخة نفسها من

(7) محمد بيومي مهران، حضارات الشرق الأدنى القديم، 2 ج (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1983)، ج 1: الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية، ص 21.

(8) يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص 54.

(9) الكتاب المقدس، ط 6 (بيروت: دار المشرق، 1988)، (سفر التكوين، 2: 8-9).

الكتاب المقدس نجد هامشًا يخبرنا ما يلي: «في الترجمة اليونانية السبعينية، وفي التقليد كله بعدها، تترجم 'جنة' بـ 'فردوس'. وعدن هي اسم جغرافي يستحيل تعيين مكانه، ولعله عنى أولًا السهب (الأرض البعيدة). لكن الاسرائيليين فسّروا هذه الكلمة بـ 'الطيبات'، من الأصل العبري 'عدن'. والتمييز بين عدن والجنة، الوارد هنا وفي الآية 10، يزول في ما بعد، ونرى عبارة 'جنة عدن'»[10].

«عدن» إذًا موقع جغرافي، ولكن «يستحيل تعيين مكانه» لسببين، إما لأنه في عالم الغيب، وهذا أمر مستبعد، لأن السياق يتكلم على الأرض التي خلقها الرب وخلق منها ذاك الانسان الذي جبله[11]، إضافة إلى حرف الجر الذي فصل بين كلمة «جنة» وكلمة «عدن»، ما يؤدي إلى زوال احتمال أن يكون معناها «فردوس» كما هو مقترح في هامش التفسير، لأن التركيب ما عاد تركيب إضافة «جنة عدنٍ» كما يحاول أن يبرر الهامش، وإما أن تكون في منطقة أخرى خارج تلك المسلّم بها. والسبب الثاني هو الأقوى، بما أن «عدن» معروفة وموجودة في شبه الجزيرة العربية كما يوضح الصليبي.

في اللغة

تشترك الأبجديتان العبرية والعربية في الحروف الـ 22 الأساسية المجموعة في النظم التالي: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت. وتزيد العربية على ذلك ستة حروف هي: ث، خ، ذ، ض، ظ، غ. وفي الحقيقة هذه الحروف الستة هي زيادة تنقيط لحروف سابقة؛ فالعين تصبح «غين»، والطاء تصبح «ظاء» ... إلى آخره. لسنا هنا في صدد الغوص في الدراسة اللغوية، لكن لا بد لنا من توضيح معالم اللغتين، لما في ذلك من أهمية كبرى في أعمال الصليبي. إضافة إلى اشتراك الأبجديتين في معظم الحروف، فإن اللغتين[12] تشتركان أيضًا في جذور كثيرة من دون تغييرات أو تحولات في الحروف، كما هي الحال في جذور أخرى كثيرة، والتحولات المتعارف عليها عند علماء الساميات هي التالية[13]:

(10) المرجع نفسه، ص 71، الهامش 6.

(11) انظر الآيات السابقة لتلك المذكورة في النص.

(12) المقارنة هنا بين العربية وعبرية التوراة القديمة.

(13) الصليبي، التوراة جاءت، ص 21.

الأحرف العبرية:	التحولات إلى الأحرف العربية:
ء	و، ي
ج	غ، ق
د	ذ، ز، ت، ض (وظ في اللفظ العامي)
و	ء، ي
ز	ذ، ص، ض، ظ
ح	خ
ط	ت
ي	ء، و
ك	خ، ق
م (خصوصًا في لاحقة جمع المذكر)	ن (خصوصًا في لاحقة جمع المذكر)
ن	م
ع	غ
ف	ث (واردة أيضًا بين اللهجات العربية)
ص	س، ض، ز، ظ
ق	ج، غ، ك
الشين	س، ث
السين	ش
ت	ث، ط

ب، هـ، ل، ر لا تحول؛ الهاء ممكن أن تتحول إلى ة أو ى

لا بد من الانتباه لمسألة تحوّل الحروف هذه، لأنها تشكل مكوِّنًا رئيسًا في دراسة أسماء الأماكن، خصوصًا الأسماء التي تأثرت قليلًا على مرّ الزمن أو بفعل تغير اللغات أو بالأحرى اللهجات، إن صح التعبير، لأن «من الطبيعي أن تكون أسماء الأماكن التوراتية في غرب شبه الجزيرة العربية قد شهدت بعض التغير في إطارَي علم الأصوات الكلامية وعلم التشكل الكلامي بعد مرور حوالى ثلاثة آلاف سنة»[14]. إضافة إلى مسألة التحول هذه، هناك ظواهر أخرى، وهي الاستبدال والتعريب اللفظي وترجمة المعنى:

– الاستبدال: قلب الأحرف في الجذر المشترك بين لغة وأخرى أو بين لهجة وأخرى، مثل زوج بالفصحى تصبح جوز بالعامية.

– التعريب اللفظي: وهو لفظ الأصل العبري بالعربية مع تغيير ما يلزم من قلب أو استبدال في الحروف، كما هو مبين في الجدول أعلاه.

– ترجمة المعنى: وهذه الظاهرة في الحقيقة هي من أطرف الظواهر التي يبيّنها الصليبي في اكتشافه، وهي أن بعض الأسماء يحمل اسمًا عربيًا اليوم يطابق معنى اللفظ العبري في التوراة؛ فهي لم تعرّب لفظًا وإنما تُرجمت معنًى، ومثال لذلك، القرية التوراتية التي تسمى «شعلبيم» والكلمة في صيغة الجمع لمفردة «شعلب» التي تعني بالعربية «ثعلب»، وبناء عليه، يصبح اسم القرية بالعربية «الثعالب» وهذا هو اسم إحدى القرى التي وجدها الصليبي في منطقة خريطته الجديدة لحوادث التوراة.

لهذه الملاحظات اللغوية الدقيقة دور كبير في منهجية الصليبي المتّبعة في قراءته التوراة القديمة الصامتة، كما أشرنا اليها سابقًا؛ فكون لغة التوراة شديدة القِدم وتوقف استعمالها منذ أزمنة سحيقة، «فإنه لا يمكن لأحد أن يعرف كيف كانت هذه اللغة تُلفظ وتُصوت في الأصل لدى الشعب أو الشعوب القديمة التي تكلمتها»[15]. وهذه هي اللغة التي على الباحث أن يعيد قراءتها لغةً مجهولة تمامًا،

(14) المرجع نفسه، ص 61.

(15) المرجع نفسه، ص 57.

وعليه أن يحاول فك رموزها من جديد، مستعينًا على ذلك باللغات السامية الحية، مثل العربية والسريانية، «وهذه الأخيرة عبارة عن صيغة ما زالت قيد الوجود من الأرامية القديمة»[16].

في الأسماء

بالعودة إلى أسماء الأماكن التي هي عماد بحوث الصليبي، لا بد من التذكير بأن إحدى أهم نقاط الانطلاق بالنسبة إلى الصليبي هي «أن أمكنة التوراة التي يطرحها قاموس الكتاب المقدس المعتمد في جغرافيا التوراة تحمل كثيرًا من التناقض وتدفع إلى الشك في نصوص التوراة»[17]، وهذه من المسائل التي تشكّل نقاط انطلاق للبحث خارج المتداوَل والمسلّم به.

من باب فحص المكتشَف، سنقدم بعض الأمثلة التي توضح لنا كيفية قيام الصليبي بعمله، مستكشفًا الأرض التي كان يقوم بدراستها، غير مكتف بالكتب والبحوث العلمية البعيدة عن أرض الواقع؛ فقد زار الصليبي الجزيرة العربية مرارًا، متجولًا وباحثًا عن أسماء القرى والأماكن التي توافق نظريًا الإحداثيات الجغرافية للتوراة، وهذه الرحلات هي في الحقيقة جزء لا يستهان به من أدوات الصليبي المعرفية. وسنقدم بعض الأمثلة المبهرة فعلًا، التي وردت في دراسة الصليبي التي أشرنا إليها سابقًا[18].

هناك اسمان لمكانين بارزين في التوراة: أرض تحتيم وهـءمه. ونجدهما في سفر صامويل الثاني عندما شكّل داود لجنة الإحصاء التي وصلت إلى أرض تحتيم ثم إلى منطقة تسمى دان. وجد الصليبي قرية الدنادنة قريبة من جبل ساحلي اسمه تحتين. ولا يوجد أي مكان في فلسطين يحمل اسم تحتيم. أما بالنسبة إلى هـءمه، فإن هناك قرية تقع شمال قرية الدنادنة، وهي قرية الأمة.

---

(16) المرجع نفسه، ص 58.

(17) فرج الله صالح ديب، حول أطروحات كمال الصليبي: التوراة في اللغة والتاريخ والثقافة الشعبية (بيروت: دار الحداثة، 1989)، ص 36.

(18) كمال الصليبي، «ملاحظات لغوية وجغرافية حول التوراة العبرية»، في: كمال الصليبي، عودة الى «التوراة جاءت من جزيرة العرب»: أورشليم و«الهيكل» و«إحصاء داود».. في عسير (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2008).

أرض تحتيم ---> تحتين (بالعربية كما أسلفنا عن إبدال ميم الجماعة العبرية بنون الجماعة العربية)

هـءمه ---> الأمة

كذلك بالنسبة إلى منطقة حبرون، وهي ذات أهمية كبرى في التوراة كونها مكان إقامة إبراهيم وعاصمة داود. وهي مشتقة من الجذر العبري «حبر» الذي يقابله «خبر» بالعربية. وقد وجد الصليبي قرية خبران في المنطقة نفسها، لكنه لم يأخذ بها لأنها لا تتوافق مع ما ورد في التوراة من ناحية الموقع.

حبرون ---> خبران الموجودة في المنطقة نفسها، لكن إحداثيات التوراة لا تتطابق مع الموقع، فلم يتسرع الصليبي

بينما توافق إحداثيات حبرون مع ما يسمى قرية أربع، أي قرى أربع، قريب من مكفله، وهذه الأخيرة غير موجودة في فلسطين!

مكفله ---> المقفلة

بالقرب من المقفلة مجمع من أربع قرى بالضبط، لكل واحدة منها اسم مركَّب يبدأ بلفظ «قرية». وبالقرب من مجمع القرى هذا، وبالقرب من المقفلة، نجد قرية خربان.

حبرون ---> خربان (مع إبدال طفيف باللغة العربية)

ثم هناك قرية جبعون التوراتية التي تقع قرب حبرون بحسب التوراة، فوجد الصليبي أيضًا قرية قريبة من حبرون باسم الجبعان.

جبعون ---> الجبعان (مع قلْب الواو ألفًا فحسب)

ما بعد عبور يشوع اليردن (هـ يردن)

مسألة الأردن: قبل تناول هذه المسألة، لا بد من توضيح هذه المسألة قليلًا، لأن الأمثلة التالية تأتي من طوبوغرافيا الغزوات التي قام بها يشوع بعد عبوره اليردن، وهي مسألة من أهم المسائل المتعلقة بجغرافيا التوراة؛ فقد ذكر لفظ «هـ

يردن» في التوراة مرارًا، ونهر الأردن ما زال موجودًا في يومنا هذا، حاملًا اسمه «الأردن». ولكن في الحقيقة، وبحسب الصليبي وغيره من أهل الاختصاص، لم تكن اليردن الواردة في التوراة اسمًا لنهر. وقد استشهد الصليبي بأحد علماء التوراة (سايمونز) الذي يقول إن «مشكلة أصل كلمة يردن ومعناها، التي اختلفت الآراء حولها، ما زالت بلا حل»[19].

إن جذر الكلمة في اللغة العبرية هو «يرد» الذي يعني هبط أو سقط أو انحدر، ويقابله في العربية جذر «ردى» الذي يحمل المعنى نفسه. والريد هو الحرف الناتئ من الجبل أو النتوء الجبلي أو القمة الجبلية[20]. وقد وجد الصليبي في عسير قرى كثيرة تحمل أسماء مثل ريدة وريدان، وهي قرى جبلية؛ فاليردن بالنسبة إلى الصليبي هو في الحقيقة «تعبير طوبوغرافي يعني جرف أو قمة أو مرتفع»[21]، إلا عند ورودها مضافة إلى لفظة «عبر» التي تعني، كما في العربية، «عبر أو ما بعد»؛ ففي هذه الحالة تصبح عبر هـ يردن إشارة إلى «الجرف الرئيس لسراة عسير الجغرافية الذي يمتد من الطائف في جنوب الحجاز إلى منطقة ظهران الجنوب قرب الحدود اليمنية»[22].

بعد عبور يشوع اليردن، وصل إلى جلجال ---> جلجول (اليوم)

جبعت هعرلوت تعني بالعربية «تل الغلف» ---> ذو الغُلف (اليوم بالعربية)، وهي المكان الذي اختُتن فيه بنو إسرائيل. والاسم واضح العلاقة، بما أن الغُلفة بالعربية أو القُلفة تعني الجزء الرقيق الذي يغطي حشفة القضيب عند الذكر ويُزال بعملية الختان!

انطلق يغزو من جلجال إلى عمق ءيلون ---> أيلان (اليوم)

ثم إلى عزقة ومقيدة ---> العزقة ومقدي شمال غربي الجبعان

تذكر إحدى الآيات (يشوع، 11: 15) أن «الذين ماتوا بحجارة البرد (ءبني هبرده) كانوا أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف (بحربه)».

---

(19) الصليبي، التوراة جاءت، ص 133.

(20) المرجع نفسه، ص 134.

(21) المرجع نفسه. [الصحيح لغويًا: «... يعني جرفًا أو قمة أو مرتفعًا»]. (المحرر)

(22) المرجع نفسه.

قدَّم الصليبي قراءة أخرى لهذه الآية، وهي في الحقيقة أقرب إلى المنطق، فقال إن «الذين ماتوا بحجارة برد (اسم مكان) أكثر من الذين ماتوا في حارب (اسم مكان أيضًا).

البرد ---> البرود

الحارب ---> الخارب

وهما يقعان بين الجبعان والعذقة ومقدي!

ثم يجد الصليبي في (يشوع، 1: 11) مدينة تسمى شمرون، وقد زار بنفسه قرية شمران في المنطقة نفسها والتي فيها «أكروبوليس رائع»[23].

شمرون ---> شمران

ثم يورد الصليبي ما لا بد من اقتباسه حرفيًا: «يُصنف 'ملك' شمرون مرأون، بدلًا من شمرون ببساطة، من بين ما مجموعه 31 ملكًا هزمهم يشوع في مسيرة مهنته العسكرية. اقترح دارسو التوراة، وقد ملأتهم الشكوك بأن هذا الاسم المركَّب يمكن أن يشير إلى أي مكان آخر غير شمرون المذكور في الفصل السابق من سفر يشوع، أن يُقرأ الجزء الثاني من الاسم مرأون بوصفه مرون، من دون حرف الألف المتوسط. وبحسب ذلك، يتم التخلص منها بوصفها فاصلة (*Dittograph*)، زل قلم الناسخ بها والذي كرر الحروف الأربعة الأخيرة من اسم شمرون من غير عمد»[24].

ثم يعلق قائلًا إنه كان من الممكن أن يأخذ بهذا التأويل لو لا أنه وجد الحقيقة التالية:

«على مسافة قصيرة إلى الشمال من شمران في منطقة القتفذة عينها من غربي جزيرة العرب، تقع قرية تدعى (مران شمران) وهي القرية التوأم للأولى»[25].

في (يشوع، 20: 12):

شمرون مرأون ---> مران شمران

فهل نحتاج بعد ذلك لنقول المزيد؟

---

(23) الصليبي، «ملاحظات لغوية»، ص 38.

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه.

الفصل السابع

من المقاربات الرسمية لكتابة التاريخ العربي

عمار السمر

مقدمة

وضعَنا موضوع المؤتمر السنوي الثالث للدراسات التاريخية عن «التأريخ العربي وتاريخ العرب» أمام كمٍّ كبير من التساؤلات والإشكاليات والتجارب في هذا المجال، ومنها تجربة الكتابة الرسمية للتاريخ العربي. وتطرح الورقة المرجعية للمؤتمر قضايا شديدة الأهمية وتتعلق بهدف المؤتمر، وهو البحث في احتمال كتابة تاريخ العرب، وأسئلة المؤرخ المعاصر. وهي تنطلق من افتراض وجود «أمة عربية»، وهذا ما انطلقت منه مشروعات كتابة تاريخية أخرى، وإن كان معنى الأمة يختلف بين دولة عربية وأخرى وتنظيم سياسي وآخر، فمن المعنى شبه الخيالي للأمة عند حزب البعث، وصولًا إلى معناها عند جامعة الدول العربية، وهو وجود دول عربية مستقلة لها كياناتها المعتدة بنفسها.

لم يكن هذا الموضوع المهم عن الكتابة القومية للتاريخ العربي موضع اهتمام كثير من الباحثين، ولم يتناوله إلا القلة، ومنهم: المؤرخ وجيه كوثراني في كتابه **تاريخ التأريخ**[1] الذي تناول فيه الكتابة التاريخية العربية من البداية إلى وقتنا الحاضر، مع تناول المدارس التاريخية الغربية، وبداية الكتابة الأكاديمية

(1) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج، ط 2 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

في العالم العربي، واتجاهات المنهج التاريخي العربي المعاصر، ومنها التاريخ القومي. لكن المؤرخة الألمانية أولريكه فرايتاغ كانت أكثر اقترابًا من موضوع هذه الدراسة، إذ ركزت على التأريخ القومي العربي بشكل عام وسورية بشكل خاص، ولها في ذلك مساهمات عدة، منها كتابها الصادر باللغة الألمانية تحت عنوان *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990* (التأريخ في سورية 1920-1990)[2]. كما أنها درست تجارب التأريخ في ست دول عربية أخرى (الجزائر، ليبيا، مصر، العراق، سورية، الكويت)، إضافة إلى محاولة «اتحاد المؤرخين العرب»[3]، وقارنت بين هذه التجارب الرسمية.

ستتناول هذه الدراسة تجربتين فقط من التجارب الرسمية العربية لكتابة التاريخ: **الأولى** اعتمدتها سورية، والثانية اعتمدتها جامعة الدول العربية، وكلتا التجربتين حاولت كتابة تاريخ العرب من منظور قومي، مع الفرق الشاسع بين معنى القومية ومفهومها عند حزب البعث ومعناها ومفهومها عند جامعة الدول العربية. مع ذلك، كان هناك نقاط التقاء وتشابه بين التجربتين من حيث المشروع الأولي ومخطط العمل فحسب، ويعود ذلك إلى مشاركة بعض واضعي المشروع الأول السوري، أي «مشروع كتابة تاريخ العرب»، في وضع أسس المشروع الثاني العربي، أي «الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية»[4]، وانتقال بعض الأهداف والأسس والتحقيب الموجودة في المشروع الأول إلى المشروع الثاني.

سنخوض في تفصيلات التجربتين وما أحاط بهما، وما انتهت إليه كل منهما، وإن كانت التجربة الأولى - السورية - لم تكتمل وبقيت مشروعًا ما زال مفتوحًا حتى اليوم (2016)، بينما اكتملت التجربة الثانية - العربية - بعد طول انتظار في كتاب من سبعة مجلدات بعنوان **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**، وهذا ما يحدونا إلى معرفة إمكانية وواقعية أن تكتب مؤسسة رسمية تاريخًا قوميًا عربيًا بطريقة موضوعية علمية تصمد أمام المنهاج التاريخي، وما إذا كان هذا قد لبى

---

(2) عنوانه الأصلي: Ulrike Freitag, *Geschichtsschreibung in Syrien, 1920-1990: Zwischen Wissenschaft und Ideologie* (Hamburg: Deutsches Orient-Inst., 1991).

(3) Ulrike Freitag, «Writing Arab History: The Search for the Nation,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 21, no. 1 (1994), pp. 19-37, http://www.jstor.org/stable/195565, Accessed on: 12/7/2009.

(4) يشار إليه في ما يلي بـ «الكتاب المرجع».

حاجة المكتبة العربية إلى موسوعة تاريخية شاملة تفتقدها، وما إذا كان واضعو الكتاب المرجع قد تمكنوا من إنجاز دراسة مبنية على أسس علمية أم بقوا أسرى المفاهيم التاريخية التقليدية التي تجاهلت، في الأغلب، دراسة تاريخ المجتمعات على أسس علمية، وما إذا استطاعوا كتابة تاريخ العرب ضمن إطار تاريخ المنطقة والعالم الذي هو جزء منه، وتوضيح الروابط التاريخية الحقيقية أم كان هناك تكريس للتاريخ القطري على حساب القومي، مع أن القطري حقيقة تاريخية لا يمكن تجاوزها.

أولًا: تجربة كتابة تاريخ العرب في سورية

تأتي هذه التجربة في سياق ما سمّته فرايتاغ هيمنة وجهة النظر القومية العربية في كتابة التاريخ في سورية[5]. وهذه التجربة لم تكتمل حتى الآن أو لم تخطُ خطوتها الثانية بعد النقاشات التي دارت في شأن «إعادة كتابة التاريخ القومي العربي» في عام 1965، وانطلاق «مشروع كتابة تاريخ العرب» في جامعة دمشق في عام 1977.

إن الفكرة بحد ذاتها لم تكن جديدة في سورية على المستوى الرسمي؛ إذ سبق للحكومة السورية أن اقترحت على «الإدارة الثقافية» في جامعة الدول العربية عام 1955 مشروع كتابة تاريخ العرب[6]. كما طُرِحَ الموضوع في مجلة المعرفة الرسمية السورية قبل استيلاء البعث على السلطة في سورية في فترة ما سُمي عرفًا «فترة الانفصال» (1961-1963)، حيث كتب المفكر والأديب السوري عزة النص[7] مقالة بعنوان «ثورة على التأريخ العربي»، ناقش فيها التاريخ

---

(5) Ulrike Freitag, «History from Below: A New Approach to the Writing of Syrian History,» in: Gerard D. Khoury and Nadine Meouchy, *Etats et Societes de l'Orient Arabe- en quete d'avenir, 1945*-2005 (Paris: Geuthner, 2007), vol. 1, pp. 249-260.

(6) يقول المفكر القومي العربي الفلسطيني عزة دروزة (1887-1984) إنه قدّم اقتراحًا إلى الحكومة السورية في شأن كتابة تاريخ العرب، وهي بدورها أرسلت الاقتراح إلى جامعة الدول العربية، حيث جُمِد فيها.

انظر: مجلة المعرفة (دمشق - وزارة الثقافة)، السنة 4، العدد 41 (تموز/ يوليو 1965)، ص 33.

(7) عزة النص: مفكر وأديب سوري، أصبح لفترة قصيرة رئيسًا لوزراء سورية عندما استبدله عبد الكريم النحلاوي، قائد انقلاب الانفصال، بمأمون الكزبري في رئاسة الحكومة ليرئس وزارة انتقالية =

العربي القائم، ومما قاله: «إنني لأحس في أغوار اليقين باللامنطقية البليدة بين ما نضيفه على قوميتنا من أمجاد وبين ما نقع عليه في كتب تاريخنا من مجازر وأنانيات ومنازعات»[8]. وانتقد النص التاريخ العربي المكتوب لأنه يخلو من التحليل والتعليل، ولا يهمه إبراز المعجزة العربية التي بذّلت بالإسلام شعوب آسيا وأفريقيا، كما ينتقد التاريخ المدرسي العربي الذي يركز على التجزئة السياسية والجزئيات، واقترح إعطاء الجماهير نصيبها في التاريخ، وكتابته بشكل كلي ومن دون إهمال الشعوب والحضارات المجاورة للعرب[9]. ويبدو أنه تأثر بالصراع السياسي الذي كان قائمًا آنذاك، إبان مرحلة المد القومي التي أنتجت بعض المبالغات والإسقاطات غير المنطقية.

بعد استيلاء حزب البعث على السلطة في عام 1963، وفي إطار محاولته قولبة كل ما في البلد مع أفكاره، عاد نقاش الموضوع مرة أخرى في عام 1965، وطرحته وزارة الثقافة السورية بشكل رسمي في مجلة **المعرفة** التي تصدرها، وكان لا يزال هناك بعض الفضاءات للنقاش ومجال لرأي أهل الفكر على اختلاف مشاربهم.

نركز في التجربة السورية على النقاشات التي طُرحت في عام 1965، وعمل «لجنة كتابة تاريخ العرب» التي بدأت في عام 1977[10]، نظرًا إلى الترابط بينهما واعتماد السلطة الرسمية لهما تحت حكم حزب البعث، كما جاءتا بشكليهما العام متفقتين مع أيديولوجيا الحزب القومية ونظرته إلى التاريخ.

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى مشاركة سورية بتجربة أخرى لكتابة تاريخ عربي إقليمي (بلاد الشام)؛ ففي عام 1972، تألفت «لجنة تاريخ بلاد

= أشرفت مع العسكر على إجراء الانتخابات النيابية في كانون الأول/ ديسمبر 1961، وبعدها خرج النص من السياسة.

(8) عزة النص، «ثورة على التأريخ العربي»، المعرفة، العدد 6 (عدد ممتاز) (آب/ أغسطس 1962)، ص 6-23.

(9) المرجع نفسه، ص 6-23.

(10) تناولت اولريكه فريتاغ هذا الموضوع في دراستها التالية: Ulrike Freitag, «In Search of «Historical Correctness»: The Ba'th Party in Syria,» *Middle Eastern Studies*, vol. 35, no. 1 (January 1999), pp. 1-16.

الشام» بمشاركة جامعة دمشق والجامعة الأردنية، وانضمت إليهما لاحقًا جامعة اليرموك الأردنية. واتخذت اللجنة من عمان مقرًا لها، وكان الهدف منها، بعيدًا عن الشعارات والأيديولوجيات التي تعلو وتهبط، تناوُل تاريخ بلاد الشام كتلةً واحدة عبر العصور من خلال مؤتمرات دولية دورية تركز على موضوعات مشتركة. وأصبح ما صدر عن المؤتمرات تباعًا من بحوث مرجعًا أساسًا للباحثين في تاريخ بلاد الشام، ومن الإنجازات الأكاديمية القليلة في هذا الشأن[11]. وعقدت اللجنة تسعة مؤتمرات كان آخرها في عام 2012[12].

1- نقاشات كتابة التاريخ في «سورية البعث» 1965

اعتمدنا في العنوان الفرعي لفظة نقاشات وليس تجربة، كون هذه الأخيرة لم تتعد النقاش، ولم تُسبك في إطار مشروع محدد ومخطط. كما أنه لم تكن هذه المرة الأولى التي يُطرح فيها هذا الموضوع، وهذا ما أوضحته مجلة **المعرفة** التي نشرت النقاشات على صفحات أعدادها الأربعة 41، 42، 43، 44 في عام 1965، وقالت إن القضية مطروحة منذ زمن غير بعيد - كيف نكتب تاريخنا القومي من جديد؟!

طُرِحَ الموضوع على شكل استفتاء تحت عنوان «كيف نكتب تاريخنا القومي؟»، اشتمل على سبعة أسئلة ناقشها مثقفون وساسة، ونُشرت آراؤهم ونقاشاتهم على صفحات مجلة **المعرفة**. وبعد شرح مطول عن التاريخ وأهميته، فسر رئيس تحرير المجلة فؤاد الشايب معنى الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ، فقال: «إنها لا تعني تزوير التاريخ والخروج عن الموضوعية العلمية، بل هي في المقام الأول دعوة إلى اختيار الحدث الملائم لخصائص البنية التاريخية، ولعل حسن

---

(11) محمد الأرناؤوط، «المؤتمر الدولي التاسع لتاريخ بلاد الشام: غياب سوري وإحباط أكاديمي يعبر عن واقع الحال»، **الحياة**، 28/ 4/ 2012.

(12) حقّقت مؤتمرات بلاد الشام نجاحات وإنتاجًا علميًا جيدًا، ولكن في المؤتمر الأخير، كان هناك خيبة كبيرة، عبّر عنها رئيس المؤتمر المؤرخ الأردني محمد عدنان البخيت الذي شكا تدهور المستوى العلمي للمؤرخين والباحثين في تاريخ بلاد الشام خلال العقود الأخيرة مقارنة بـ «الكبار» الذين أسسوا القاعدة الملائمة.

انظر: المرجع نفسه.

الاختيار أساس الموضوعية وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم، وكثيرًا ما كان الاختيار سيئًا لدى مؤرخينا ورواتنا القدامى والمحدثين، مقصودًا به خدمة غرض قبلي أو مذهبي أو لا قومي، تضليلًا للحق والعلم - برغم صحة الحدث من حيث حدوثه»[13]. وهذا الكلام ليس بحاجة إلى كثير من التعليق والنقد، بل يكفي أنه يطلب فعل ما ينكره على غيره!

كانت الأسئلة السبعة المطروحة:

- ما رأيكم في المصادر المتوافرة حاليًا عن التاريخ العربي؟

- ما هي الشوائب التي تحط من قيمة تأريخنا، والتي ينبغي التخلص منها؟

- ما قولكم في الرأي الذي يعتقد أن صيغة التاريخ المتوافرة حاليًا تقتصر على تاريخ الملوك فحسب، دون الشعب.

- تجري في بلدان محاولات كثيرة لإعادة كتابة التاريخ وفقًا للتغير المذهبي الذي تناول شكل المجتمع... أفلا ترون ضرورة ذلك بالنسبة لتاريخنا العربي؟

- ما هي المبادئ التي يمكن أن تعاد بموجبها كتابة التاريخ؟

- في هذه الحالة.. أتتصورن منهجًا معينًا لهذه العملية... ثم كيف يمكن أن تسد مشكلة المصادر.. خصوصًا أن أغلب ما يتوفر منها حاليًا، إنما يكرس الشكل الحاضر لصياغة التاريخ.

- ما هي الفوائد التي يمكن أن تجنيها أمتنا من إعادة كتابة تاريخها القومي؟

هذه التساؤلات تقود المؤرخ فورًا إلى رسم علامات استفهام كبيرة حول الهدف من النقاش ومدى تطبيق المعايير العلمية.

شارك في ذلك النقاش خمسة عشر سياسيًا ومثقفًا ومنظّرًا وبعض المؤرخين، وغلب عليهم الساسة المثقفون، ومثّل هؤلاء وجهات نظر سياسية ومهنية مختلفة.

كانت المداخلة الأولى لوزير الثقافة والإرشاد القومي السوري آنذاك سليمان

---

(13) المرجع نفسه، ص 10.

الخش[14] الذي شرح ما يعنيه «التاريخ العربي» بالنسبة إليه وإلى كثيرين من أبناء العروبة، كما قال؛ فهو ليس تاريخ الأمة العربية الناطقة بلغة الضاد، فتاريخ العروبة «تاريخ مترام في القِدم، سابق للزمن الذي اخترعت فيه الأبجدية»[15]، وهذه هي أفكار البعث في شأن التاريخ، وهو ما كشفه الخش بعد ذلك بزمن طويل في أثناء مقابلة أُجريت معه، علاوة على كشفه الهدف الرئيس من طرح الموضوع آنذاك، وكان، كما قال، أيديولوجيًا، بقصد تعريف الجماهير بالتفسير البعثي للتاريخ بشكل واضح باعتباره بديلًا من الأفكار والميول الماركسية والسلفية[16].

كان بين المشاركين في الاستفتاء قادة بعثيون آخرون، ومنهم شبلي العيسمي وزكي الأرسوزي، فطرح الأول سؤالًا وأجاب عنه: هل يجب أن يُكتب تاريخنا القومي من جديد، وعلى أي أساس؟ كما أجاب عن السؤال نفسه نور الدين حاطوم[17]، بينما تمحورت مشاركة الأرسوزي (أحد منظّري البعث) حول وضع «ملاحظات على المنهج في تأليف التاريخ العربي»، وهي صنعة برع بها.

أما ياسين الحافظ، فغرق في التنظير للموضوع كمفكر يساري و«تقدمي»، فرأى أن المؤرخين التقدميين هم من يجب أن يكتبوا التاريخ، وأن إنجاز مثل هذا يعد انتصارًا مهمًا لقوى التقدم العربي على الصعيد الأيديولوجي؛ إذ يقول: «إن كتابة التاريخ من وجهة نظر تقدمية هي إحدى الجبهات التي ينبغي النضال فيها، بغية تهديم جميع البنى الفوقية للمجتمع القديم»[18].

أما في المدرسة المقابلة، فكان محمد المبارك[19]، أحد مؤسسي جماعة

---

(14) سليمان الخش (1926-1991) بعثي، أصله من بلدة مصياف، تخرّج في جامعة دمشق، وأصبح وزيرًا للثقافة ثم وزيرًا للإعلام والتربية، في الفترة 1965-1970.

(15) سليمان الخش، «استفتاء المعرفة: كيف نكتب تاريخنا القومي»، المعرفة، العدد 41 (أيار/ مايو 1965)، ص 12، في:

http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?PID=1728252&ISSUEID=14154&AID=317514.

(16) مقابلة مع سليمان الخش في 19/ 4/ 1990 بدمشق، في: Freitag, «In Search,» p. 4.

(17) نور الدين حاطوم (1913-): مؤرخ وأستاذ جامعي سوري، حصل على الدكتوراه من جامعة باريس باختصاص تاريخ أوروبا، وهو من مؤسسي قسم التاريخ في جامعة دمشق.

(18) الخش، «استفتاء المعرفة»، ص 62.

(19) محمد المبارك (1912-1982): مفكر وداعية إسلامي سوري، درس في السوربون، =

الإخوان المسلمين في سورية، الذي تحدث عن حاجة تاريخنا إلى إخراج جديد بعد أن أصيب بآفتين، إحداهما السطحية والإسفاف في عصر الانحطاط الأخير، والأخرى التقليد الأعمى للتاريخ الأوروبي ومفاهيمه والتأثر بنظرات الأجانب الذين لا يفهمون تاريخنا[20]. وفي موقف دفاعي، على ما يبدو، أمام الاتجاه القومي والبعثي و«التقدمي» الجارف، وضع المبارك شروطًا للكتابة التاريخية، منها تأكيده وجوب استجلاء منطق التاريخ من دون تشويهه بفرض مذاهب جديدة عليه أو تفسيره بوساطة نظريات غريبة عنه أو الاندفاع فيه بدافع العصبية[21]. بينما رأى محمد عزة دروزة من خلال تجربته الطويلة ومعرفته بعدم جدوى الحديث الذي كان يجري وتعارضه مع العلم، أن أفضل نطاق للمشروع هو «الإدارة الثقافية» في جامعة الدول العربية، وهو ما سبق لسورية أن قدمته إلى جامعة الدول العربية.

أما سبب الرغبة في إعادة كتابة التاريخ؟ فإضافة إلى ما قاله الخش، قال نور الدين حاطوم بعد مضي أعوام طويلة، إن المستشرقين كتبوا التاريخ وتعلّمنا منهم، لكنهم تأثروا في ما كتبوه بالمخططات الإمبريالية على الرغم من محاولة ادعاء الحيادية[22].

كانت هذه النقاشات في ذروة المد القومي العربي، ومع ذلك لم تتحول إلى مشروع واقعي، وتوقفت حتى عام 1976، مع مرحلة جديدة في تاريخ البلد.

2- «مشروع كتابة تاريخ العرب»

إذا كانت نقاشات عام 1965 في شأن كتابة التاريخ قد أتت في إطار محاولة قولبة كل ما في البلد وفق أفكار حزب البعث، فإن سياق «مشروع كتابة تاريخ العرب» في عام 1976 جاء مختلفًا تمامًا، بعد أن أفرغها الحزب من

=وأصبح عضوًا في البرلمان يمثّل دمشق (1947-1958)، وعميدًا لكلية الشريعة في جامعة دمشق (1958-1963)، ويبدو أنه اضطر إلى مغادرة سورية في عام 1965.

(20) الخش، «استفتاء المعرفة»، ص 49-50.

(21) المرجع نفسه، ص 56.

(22) مقابلة مع نور الدين حاطوم، في: Freitag, «Writing Arab History,» p. 20.

محتواها. ويمكننا القول إن تلك التجربة لا تأتي في ما وصفه وجيه كوثراني بالبحث عن أوضاع تكوين الأمة لتكوين مرجعيات قومية لدول حديثة ناشئة في العالم العربي، أو البحث عن تاريخ قومي خاص للدولة الوطنية[23]، كما في الأردن مثلًا. أما في سورية، فالأمر مختلف؛ إذ ليس هذا ما كان يشغل بال موجّهي المشروع بقدر ما كان يشغلهم اكتساب المشروعية من خلال اعتماد هكذا مشروعات.

إذا كانت النقاشات في الستينيات، أي في ذروة المد القومي العربي، لم تؤت ثمارها، فكيف الأمر مع المشروع الثاني الذي بدأ في السبعينيات، أي مع تراجع المد القومي العربي، وفي زحمة الصراعات العربية - العربية التي امتدت إلى الميادين كلها، ومنها ميدان كتابة تاريخ العرب؟ إذ إن المشروعات تعددت بتعدد الدول الراعية لها، ومن هذه المشروعات «مشروع كتابة تاريخ العرب» في سورية الذي تبنته السلطة السورية آنذاك.

شُكّلت لجنة تحضيرية أنجزت مسوّدة المشروع بعد الاتصال، كما قالت اللجنة، بـ «المختصين والمعنيين بالمسائل القومية في سورية والبلدان العربية». وممن استُشيروا المؤرخ قسطنطين زريق الذي أيد المشروع، وأبدى ملاحظات تتعلق بأهدافه ومبادئه وطريقة الإعداد والتنفيذ[24]، ووضعت اللجنة التحضيرية مشروعها في كراس، ودعت إلى ندوة موسعة عُقدت في عام 1977، ناقشت المشروع من جميع جوانبه النظرية والعملية[25]. لم يذكر كراس المشروع صاحب الفكرة، ولم يتطرق إلى أسماء أعضاء اللجنة التحضيرية، لكن إحدى أوراق زريق عددت أسماء المشتركين في المناقشة التمهيدية للمشروع، وهم: عبد الله الأحمر

---

(23) كوثراني، ص 131.

(24) رسالة من قسطنطين زريق إلى الدكتور محمد خير فارس وكيل جامعة دمشق، بتاريخ 28/12/1976. ويتبع الرسالة ملحق كتبه زريق تحت عنوان: «ملاحظات على مشروع إعادة كتابة تاريخ العرب».

انظر أوراق قسطنطين زريق في أرشيف مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، وهي أوراق في طور الفهرسة والتنظيم في المكتبة، وحين استخدامها كانت لا تزال غير مرقّمة.

(25) كرّاس بعنوان «مشروع كتابة تاريخ العرب»، أصدرته «لجنة كتابة تاريخ العرب»، ونشرته مجلة الدراسات التاريخية (جامعة دمشق) ([د. ت.]).

(الأمين العام المساعد للقيادة القطرية لحزب البعث)، وجورج صدقني (عضو القيادة القومية رئيس المكتب الثقافي)، ومحمد الفاضل (رئيس جامعة دمشق)، ووكيلا الجامعة محمد خير فارس وإبراهيم حداد، والمؤرخان عبد الكريم رافق وأحمد بدر[26].

هناك أمر آخر تجاهلته اللجنة التحضيرية في كراسها، هو أن هذا المشروع جاء بعد المؤتمر القومي الثاني عشر لحزب البعث (السوري) في عام 1975، وكان بين مقررات المؤتمر «إعادة كتابة تاريخ العرب وتاريخ الحزب»[27]. ومع أن نجاح محمد تقول إن تشكيل اللجنة لم يكن بمبادرة من الحزب، وإنما كان بتشجيع من حافظ الأسد و«بمبادرة من نخبة من مختلف التوجهات الفكرية والسياسية، والقومية والسلفية والماركسية بعد ازدياد ووضوح استمرار شحن الواقع العربي بالفكر التكفيري المتطرف ضد القومية والعلمانية والحداثة وبعد ازدياد ممارسات الإرهاب»[28].

يبدو أن عدم الإشارة صراحةً إلى قرار مؤتمر البعث بإعادة كتابة تاريخ العرب كان بهدف عدم إظهار المشروع كمشروع حزبي، على الرغم من وضوح تأثير البعث وأيديولوجيته في مفاصل المشروع، ولم تستطع مشاركة بعض الباحثين من الأردن وفلسطين التغطية على ذلك. وكان المشاركون مدركين حجم التحديات أمام المشروع، والأوضاع المحيطة به، وماهية الجهة التي دعت إليه وهدفها، كما يتضح ذلك من خلال مناقشات المشروع في الندوة والمخاوف من تحوله إلى دعاية سياسية تفقده قيمته[29].

---

(26) «ملاحظات على مشروع إعادة كتابة تاريخ العرب»، في أوراق قسطنطين زريق.

(27) «المؤتمر القومي الثاني عشر - دمشق تموز 1975»، موقع القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي (1 كانون الثاني/ يناير 2011)، تمّت زيارة الموقع بتاريخ 5/ 2/ 2016، في: http://bit.ly/2ijLnZy.

(28) «ورقة عمل مقترحة حول أهم المنطلقات والأسس وأهم المستلزمات في عملية تنفيذ مهام لجنة إعادة كتابة تاريخ العرب ومجلة الدراسات التاريخية»، الورقة مقدمة من نجاح محمد، رئيسة تحرير مجلة الدراسات التاريخية، إلى رئيس لجنة كتابة تاريخ العرب رئيس جامعة دمشق (تشرين الأول/ أكتوبر 2016).

(29) كراس «مشروع كتابة تاريخ العرب»، ص 37.

أ- «لجنة كتابة تاريخ العرب» في جامعة دمشق

بدأ المشروع مع اللجنة التحضيرية التي وضعت مسوّدته وطرحتها للنقاش في الندوة التي أقيمت لهذه الغاية في عام 1977، وضمت نخبة من الأساتذة الجامعيين من سورية وبلاد الشام، أغلبيتهم متخصصة بالتاريخ، على عكس ما كان في عام 1965. وتُعتبر ندوة 1977 وما نتج منها أساس المشروع، حيث وضعت فيها أسس المشروع ومداخله، وناقشت مشروع اللجنة التحضيرية المقترح، وانتهت إلى تقارير وتوصيات ثُبّتت في المشروع وأُصدرت لاحقًا في كراس في **مجلة الدراسات التاريخية**[30]. وحضر الندوة ثمانية عشر متخصصًا[31]، جميعهم من بلاد الشام، منهم أحد عشر مؤرخًا. وقُسّم المشاركون إلى أربع لجان عمل[32]:

- لجنة الأصول أو التاريخ القديم برئاسة محمود الغول
- لجنة التاريخ الوسيط برئاسة عبد العزيز الدوري
- لجنة التاريخ الحديث برئاسة عبد الكريم غرايبة
- لجنة المنطلقات[33] برئاسة جورج صدقني.

---

(30) شاكر فحام رئيس اللجنة، الأعضاء: محمد خير فارس، نبيه العاقل، عبد الكريم رافق، أحمد بدر، محمد محفل، وجميعهم مؤرخون، وكانوا أساتذة في قسم التاريخ في جامعة دمشق.

انظر: شاكر فحام، «تقديم المجلة»، **مجلة الدراسات التاريخية**، السنة 1، العدد 1 (آذار/مارس 1980)، ص 7.

(31) عبد العزيز الدوري (مؤرخ عراقي)، أحمد بدر، أحمد طربين، خيرية قاسمية، ذوقان قرقوط، محمد خير فارس، محمد محفل، هشام الصفدي (مؤرخون من سورية)، عبد الكريم غرايبة وعدنان البخيت (مؤرخان من الأردن)، أسعد درقاوي، بديع الكسم (أستاذا فلسفة من سورية)، جورج صدقني (قيادي بعثي)، جلال فاروق الشريف (قانوني وإعلامي سوري)، نجاح العطار (وزيرة الثقافة السورية آنذاك)، شاكر الفحام (أديب سوري)، محمد الغول (أديب ومؤرخ فلسطيني)، وهناك رشاد الإمام. وردت الأسماء في: كراس «مشروع كتابة تاريخ العرب»، ص 5، ولكن من دون تحديد اختصاصاتهم.

(32) المرجع نفسه، ص 44-45.

(33) قارن التسمية بتسمية «المنطلقات النظرية لحزب البعث» ورئيس هذه اللجنة كان قياديًا في الحزب.

في هذه الشأن، لم تأخذ اللجنة بتوصية زريق الذي اقترح فيها أن ينصبّ الجهد على الحضارة العربية أكثر منه على التاريخ بمعناه الواسع وتقسيماته ومراحله التقليدية، وذلك لأن التيارات الوحدوية العربية كانت في الحضارة العربية أبين أصالة منها في التاريخ[34].

قدمت كل لجنة من هذه اللجان رؤيتها للمشروع، مع مخطط تفصيلي للفترة المعنية بها مع ملاحظاتها، ما أنتج مشروعًا معدلًا للمشروع الذي تقدمت به اللجنة التحضيرية، لكن من غير المعروف تمامًا إن كانت مقترحات هذه اللجان قد اعتُمدت كما هي، لأن المؤرخين رفضوا أو تحفظوا في الغالب على مقترحات اللجنة التحضيرية، خصوصًا ما يتعلق بمبادئ العمل والمنهاج[35].

ب- هدف المشروع ومبادئ العمل

إن الهدف، كما حددته اللجنة التحضيرية باختصار، هو إعادة كتابة تاريخ العرب في موسوعة كاملة واحدة تؤكد الوحدة العريقة للأمة العربية. وإعادة الكتابة تنبع من حاجة قومية، لذا المطلوب من الكتاب الجديد أن يبرز الخصائص الكبرى للتاريخ العربي، ومنها أنه يحتفظ بنزوع عميق إلى وحدة الأمة العربية، وأن الحرية، بكل معانيها، ملازمة للوجود العربي، و«الحرية هنا تعني رفض السيطرة والطغيان فقط»[36]. ومعنى الحرية هنا ينطبق على معناها في المنطلقات النظرية التي أقرها المؤتمر القومي السادس لحزب البعث في عام 1963[37].

في معرض مناقشة الهدف، سجّل المشاركون مخاوف كبيرة من أن يكون قيدًا على الموضوعية العلمية، ما دفع «لجنة المبادئ النظرية» إلى توضيح الأمر بتبرير طريف، حيث قالت: «إن المبادئ الواردة تحت عنوان هدف المشروع تعبّر عن هدف الجهة التي أرادت أن تنطلق لتسهيل القيام بهذا العمل الكبير

---

(34) «ملاحظات على مشروع إعادة كتابة تاريخ العرب»، في أوراق قسطنطين زريق.

(35) كراس «مشروع كتابة تاريخ العرب»، ص 37-69.

(36) المرجع نفسه، ص 6-8.

(37) «الحرية بالنسبة لحزب البعث العربي الاشتراكي كانت تعني - أولًا - التحرّر الكامل السياسي والاقتصادي من شتى أشكال السيطرة الاستعمارية». انظر: دليل الرفيق البعثي: القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي (دمشق: دار البعث، 2015)، ص 71.

فقط ولا علاقة له بمجريات العمل البته، وبالتالي لم تر ضرورة لإجراء تعديل فيه»[38]!

حددت اللجنة التحضيرية سلفًا مبادئ العمل: «الهدف الأول لمبادئ العمل كلها أن تكشف الموسوعة عن روح الأمة العربية وعبقريتها الذاتية، وأن تتخذ الأحداث الكبرى دلالات قومية وإنسانية بحيث تفصح عن معنى الوجود العربي ونمائه في التاريخ»[39]. كما أنها قضت بوجوب كتابة تاريخ العرب ضمن ثلاثة منظورات[40]: المنطلق الوحدوي، الفهم الحضاري للتاريخ، التقيد بأسلوب البحث العلمي.

هكذا حدّدت النتيجة التي يجب أن تصل إليها البحوث سلفًا، فما فائدة البحث والتحليل! وأدرك المشاركون خطورة هذه المشكلة، فأبدى بعضهم تخوفًا من أن يُفهَم «أننا نريد أن نصنع تاريخًا ونبدأ بأفكار مسبقة، وأن نبحث عما يناسب هذه الأفكار على حساب الحقيقة التاريخية، وعند ذلك يتحول العمل إلى نوع من الدعاية السياسية»[41]. مع ذلك، جرى في النهاية الاتفاق على أن الشعوب في العصور كلها تكتب تاريخها في ضوء حاجاتها الحاضرة[42]!

الشيء الوحيد الذي تحقق من هذا المشروع من حيث الموضوع وليس الغاية، كان إصدار **مجلة الدراسات التاريخية الفصلية** عملًا بما أقرته ندوة عام 1977، مع العلم بأن صدور عددها الأول تأخر إلى عام 1980، ويظهر على غلافها شعار مشروع كتابة تاريخ العرب، وما زال صدور المجلة مستمرًا حتى الوقت الراهن (2016) على الرغم من تدنّي سويتها العلمية.

المشروع لم يتحقق، على الرغم استمرار وجود لجنة كتابة تاريخ العرب ولو نظريًا، واليوم (في عام 2016)، وفي أوضاع مشابهة لتلك التي رافقت تأسيس اللجنة في السبعينيات وشعور السلطة القائمة بالتحدي والخطر، هناك محاولة

---

(38) كراس «مشروع كتابة تاريخ العرب»، ص 68.
(39) المرجع نفسه، ص 10.
(40) المرجع نفسه، ص 8-10.
(41) المرجع نفسه، ص 37.
(42) المرجع نفسه، ص 38.

طائشة لإحياء عمل اللجنة والانطلاق في كتابة تاريخ العرب، بحجة أن أوضاع الكتابة التاريخية في سورية نضجت! ولنا أن نستدل على ماهية العمل الآتي من برنامج عمل الاجتماعات الأولى للجنة الجديدة وتخصيصها اجتماعًا «لمناقشة الدليل العلمي للمفاهيم والمصطلحات التاريخية»[43]. وربما يكون هذا الدليل مشابهًا لتوجيهات وزارة التربية السورية لتغيير بعض المصطلحات والجمل في الكتب المدرسية الجديدة بما يتلاءم مع الأعداء الحاليين للسلطة، كتركيا على سبيل المثال لا الحصر، فامتد العداء لتاريخها العثماني واستُبدل بـ «فتح القسطنطينية» «سقوط القسطنطينية»، واستُبدل بـ «محمد الفاتح» «محمد الثاني»، وغير ذلك[44].

ثانيًا: تجربة الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية

هي تجربة رسمية، لأن منفّذتها مؤسسة رسمية عربية، بل تجمّع للرسميات، كذلك الأمر بالنسبة إلى القائمين عليها في «اللجنة العلمية»، وهُم ذوو تاريخ في الوظائف والمناصب الرسمية في بلدانهم. وإذا كانت التجربة الأولى السورية لم تكتمل، فإن التجربة الثانية، **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**، اكتملت، وأصبحت كتابًا مطبوعًا في سبعة مجلدات منذ بضعة أعوام. وهو أحد المشروعات التي نفذتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)[45]، ليتكامل مع كتاب أصدرته قبله بعنوان **الكتاب المرجع في جغرافية وطن عربي بدون حدود**، وهو ضمن سلسلة من الموسوعات كانت المنظمة تسعى لإصدارها.

جاء تمويل المشروع من ليبيا أيام العقيد القذافي، قبل أن يفقد إيمانه بالأمة

(43) ورقة العمل المقدمة من نجاح محمد، ص 12.

(44) الشرق الأوسط، 10/ 8/ 2016. كما تداولت مواقع التواصل الاجتماعي الموالية والمعارضة للنظام، كتاب رسمي (رسالة) موجّه من مديرية المطابع في وزارة التربية إلى الوزير بشأن تنفيذ التعليمات بهذا الخصوص، مع جدول التعديلات والمصطلحات الجديدة في كتاب الاجتماعيات للصف الثامن.

(45) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: إحدى المنظمات التابعة لجامعة الدول العربية، ويُختصر بـ الألكسو، أو بـ المنظمة العربية.

العربية ورغبته في زعامتها ويتحول إلى أفريقيا. لكن على الرغم من توافر التمويل تأخر تنفيذ المشروع أعوامًا، وشارك فيه مئات المتخصصين العرب بالتاريخ والآثار، مع عدم وجود توازن في عدد الباحثين بين بلد وآخر، وبين مجلد وآخر، وغياب أسماء مهمة.

كُلِّف الباحثون بوضع بحوث ضمن اختصاصاتهم، وغالبًا عن بلدانهم، وهذا ما أدى إلى نتيجة طبيعية مؤداها أن البلدان العربية أوجدت لنفسها تواريخ خلطت فيها الوطني بالقومي بالإسلامي، بحسب وجهة نظرها وبما يلائم نظمها الحاكمة ويعزز شرعيتها التاريخية. وهذا ما أفضى بدوره في بعض الحالات إلى تناقضات واعتراضات وإلى «استياء» أبدته بعض الدول العربية ومن يمثّلها، ويبدو أن المشرفين على المشروع استطاعوا في أغلب الحالات تجاوز تلك التناقضات والاعتراضات.

في ما يلي نتناول الكتاب المرجع بنظرة شاملة من حيث بداية المشروع وقصته الطويلة، مع التطرق إلى أبرز توجهات العاملين فيه، وما صنّفوه في الكتابة التاريخية، والعلاقة بين التاريخ القطري والتاريخ القومي، وتاريخ الزمن الراهن في الكتاب، وإلى إيجابيات وسلبيات هذه التجربة العربية المشتركة، والمهمة، التي تمكنت من الخروج إلى النور بعد مخاض عسير.

1- قصة المشروع الطويلة: تأثير السياسة في التأريخ صفة ملازمة للتأريخ الرسمي

في كثير من الحالات، ربما لا تُعتبر قصة ظهور كتاب ما أو كيفية كتابته ذات أهمية كبيرة؛ فالتركيز يكون على الإنتاج العلمي بحد ذاته فحسب. لكن للحالة التي بين أيدينا مهمة جدًا، نظرًا إلى دلالتها وتأثيرها في الإنتاج العلمي وطريقة الكتابة والمعالجة.

كيف كانت البداية؟ وكيف تحولت إلى مشروع؟ وما هي العوامل الإدارية والسياسية المحيطة؟ إن المعلومات الناتجة من الإجابات عن مثل هذه الأسئلة عادةً لا تكون مدونةً في الكتاب المطبوع، خصوصًا إذا كان جماعيًا ورسميًا، لكن شاءت الأقدار أن ألتقي وأعمل مع بعض العاملين في هذا الكتاب المرجع

(خيرية قاسمية، مقررة اللجنة العلمية، ووجدي محمود، المشرف العام على المشروع)[46]، فكان الوقوف على كثير من خلفيات المشروع وتفصيلاته.

في السيرة الرسمية للكتاب المرجع، أي ما يظهر على الصفحة الأولى من مجلدات الكتاب، هناك أسماء أعضاء اللجنة العلمية للمشروع. لكن تبيّن أن هناك تفصيلات أخرى عن بدايات المشروع، وتجاهل جهد آخرين ساهموا في هذا العمل(؟)، وكانت المفاجأة الأولى غياب اسم الدوري عن الكتاب نهائيًا مع أنه هو من بدأ بالمشروع[47]. والجدير بالذكر أن الدوري وقاسمية كانا من أهم المشاركين في وضع المشروع السوري قبل ظهور فكرة الكتاب المرجع، وهذا ما يفسر ربما التشابه بين خطتي المشروعين.

تعود بداية الكتاب المرجع إلى اجتماع وزراء التربية العرب في عام 1989، وقرار الوزراء بالإجماع بتكليف الألكسو إنجاز مشروع الكتاب خلال خمسة أعوام، ورصدت لذلك الميزانية المطلوبة، إضافة إلى مبلغ إضافي قدمته ليبيا. وتعاقدت الألكسو في عام 1990 مع المؤرخ العراقي الدوري على إنجاز المشروع خلال أربعة أعوام، وألّف ذلك المؤرخ لجنة علمية مكوّنة من الحبيب الجنحاني (تونس)، وعبد الرحمن الأنصاري (السعودية)، وسعيد عاشور (مصر)، والطيب البهلول (ليبيا). وقررت اللجنة أن يتألف المشروع من 14 مجلدًا، لكنه تعثّر بعد مضي المدة المحددة، فقامت الألكسو بسحب المشروع من الدوري[48]. وكان

---

(46) عمل كاتب هذه السطور مع خيرية قاسمية، عندما كان طالب دكتوراه تحت إشرافها عام 2008، مساعدًا في أعمال تحرير المجلد الخامس من الكتاب المرجع.

(47) سيار الجميل، «عبد العزيز الدوري شيخ المؤرخين المتميّز»، إيلاف (تشرين الثاني/ نوفمبر 2010)، تمّت زيارة الموقع في 14/ 3/ 2016، في:

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WqbS0KzF3mcJ:elaph.com/.

(48) عبد الجليل التميمي، كتابة التاريخ العربي: بين الطموح وفشل الإنجاز (زغوان - تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، 1999)، ص 9-10. وقد خصّص التميمي فصلًا من كتابه بعنوان: «فشل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمؤرخين العرب في إنجاز الكتاب المرجع لتاريخ الأمة العربية خلال العشر سنوات الماضية (1989-1999)». وكانت الألكسو قد كلّفت التميمي في عام 1995، بوضع تقرير مفصّل عن أسباب عدم إنجاز الكتاب المرجع، ووضعت في عهدته جميع وثائق المشروع والبحوث المنجزة. وفي كتابه الأنف الذكر، نشر الوثائق والمراسلات، وتقريره حول الكتاب والذي كان من المفترض أن يبقى سريًا.

سبب التأخير الرئيس، في رأي عبد الجليل التميمي، هو البند الذي وضعه وزراء التربية العرب في المشروع، وينص على إحالة كل بحث يُنجَز عن أي دولة إلى لجنتها الوطنية لإبداء الرأي وإدخال التعديلات التي تراها. ويقول التميمي إنه باطلاعه على تقارير اللجان الوطنية، رأى العجب من المواقف الارتجالية والعنف الكلامي والتنكر لأبسط القواعد المنهجية وتحدي حرية الرأي الأكاديمية، وهذا ما ساهم بشكل أساس في عدم الإنجاز، إضافة إلى المناخ السياسي العربي المتشرذم والهيكلية الفكرية للمؤرخين العرب[49].

أُنجز في عهد الدوري حوالى 113 بحثًا من مجموع 165 بحثًا كان مقررًا أن يتألف منها الكتاب، وخضع منها 56 بحثًا للتقويم، منها ثمانية بحوث فقط أُخضعت لتقويم شخصين والباقي لتقويم شخص واحد فقط، بما يتنافى والشروط العلمية[50]. ويبدو أن البحوث الثمانية هذه هي البحوث الوحيدة التي نُشرت في النهاية في الكتاب المرجع، بعد إعادة تشكيل اللجنة الجديدة[51].

بعد سحب تكليف الدوري، عاد المشروع مرة أخرى إلى الألكسو التي لجأت إلى التميمي الذي يقول إنها طلبت منه الإشراف على المشروع، لكنه طلب الاطلاع عليه للتعرف إليه، وأعد تقريرًا عن العمل والعوائق التي عرقلت إنجازه[52]. وفي عام 1998، عقدت الألكسو اجتماع خبراء موسعًا في القاهرة لإعادة العمل في المشروع، ضمَّ عشرين خبيرًا من السعودية العراق وسورية والجزائر تونس والمغرب ومصر والسودان واليمن وغيرها[53]، ونتج منه تشكيل لجنة علمية جديدة هي التي ستكمل المشروع حتى نهايته، وسيرد تفصيلها لاحقًا.

---

(49) التميمي، ص 11.

(50) المرجع نفسه، ص 24.

(51) رسالة بالبريد الإلكتروني من وجدي محمود، بتاريخ 18/3/2016، وهي من ضمن مجموعة رسائل متبادلة معه في شأن المشروع، ردّ فيها مشكورًا على الاستفسارات، كما زوّد البحث بكامل مجلدات الكتاب المرجع.

(52) التميمي، ص 13.

(53) رسالة من وجدي محمود، بتاريخ 17/3/2016. تولّى محمود أمانة الاجتماع، وترك العمل في المنظمة في آذار/مارس 2006.

لكن على الرغم من تشكيل اللجنة الجديدة وتوافر التمويل، تأخر تنفيذ المشروع مرة أخرى لأسباب عدة، منها تنازع الرؤية إليه في أمانة المجلس التنفيذي للمنظمة[54]. واستمر الوضع هكذا حتى عام 2003، حين عقدت اللجنة اجتماعًا حددت فيه الكتاب حتى المجلد السادس، على أن ينتهي الكتاب بمرحلة التحرر والاستقلال، لأن ذلك سوف يضمن اتفاق الدول العربية وعدم الخلاف بينها، لكن المجتمعين لم يتفقوا على مداخل المجلد السابع الذي يتناول «تاريخ الأمة العربية» في القرن العشرين (حتى عام 2000)، وأسندت إلى أحمد يوسف أحمد، مدير معهد البحوث والدراسات العربية[55] في القاهرة، وإلى قاسمية مهمة وضع مقترحات تفصيلية لمحتويات المجلد السابع، الذي أثار خلافات كبيرة حول متى يتوقف! أخيرًا، وأمام إصرار بعض الدول العربية، جرى الاتفاق على أن يتوقف عند مرحلة استقلال كل دولة عربية، وبذلك اتُّفق على مداخله[56]، لكن بالرجوع إلى المجلد السابع، نكتشف أن حتى تلك التسوية لم تُرض بعض الدول التي لم يرد ذكرها في ذلك المجلد[57].

بعد طول انتظار، انتهى إصدار المجلدات كلها في عام 2010، وأصبح الكتاب بين أيدي القراء. ويُعتبر، على الرغم من العراقيل كلها التي اعترضته، إنجازًا مهمًا وموسوعة شبه شاملة لتاريخ العرب، مع أن صدوره لم يحظ بالاهتمام

(54) المجلس التنفيذي هو أحد الأجهزة التشريعية في الألكسو. يتكوّن المجلس التنفيذي للمنظمة من 22 عضوًا يمثّلون الدول العربية الأعضاء في المنظمة. انظر: الموقع الرسمي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في: http://www.alecso.org/.

(55) أُنشئ معهد البحوث والدراسات العربية بقرار من مجلس جامعة الدول العربية في عام 1952، وأول مدير له كان ساطع الحصري. وبقيام الألكسو في عام 1970، أصبح المعهد تابعًا لها مع غيره من الأجهزة الثقافية في الجامعة. وتولى أحمد يوسف أحمد إدارته بين عامي 1993 و2013. وهدفه الرئيس تكوين جيل من الأكاديميين في تخصص الدراسات العربية في العلوم الاجتماعية، استنادًا إلى المنهج العلمي الصارم والتوجه القومي.

انظر: الموقع الرسمي لمعهد البحوث والدراسات العربية، في: http://iars.net/.

(56) رسائل جوابية بالبريد الإلكتروني من وجدي محمود، بتاريخ 13/7/2015 و17/3/2016.

(57) لا يوجد أي ذكر للسعودية وعُمان والكويت والبحرين. انظر: الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية، 7 ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الألكسو، 2010)، ج 7: فهرس الموضوعات.

المطلوب، كما أن توزيعه في البلدان العربية كان قليلًا، وتعرض لانتقادات عدد من المؤرخين[58].

2- اللجنة العلمية للكتاب المرجع: «الخلفيات» و«المدارس»

لا بد عند مراجعة أي كتاب من التطرق إلى الكاتب وفكره وخلفياته، بسبب تأثير ذلك في ما كتبه. وفي الحالة التي بين أيدينا، بما هي عمل جماعي، لا مفر من التطرق إلى المؤسسة الرسمية التي رعته، أي الألكسو المعروفة بأنها ذات توجه قومي عربي في جميع مشروعاتها، ولكن العبرة في إمكانية تنفيذها ذلك؛ إذ هي مقيدة بقرار ممثلي الدول العربية الأعضاء فيها، وإن كانت قد استطاعت جمعهم على كثير من الأعمال.

من الضرورة الاطلاع على خلفيات أعضاء اللجنة وتوجهاتهم، وهُم مجموعة من الأعلام لا يمكن التحدث عنهم جميعًا، لذا سيُكتفى بعرض نماذج منهم. كان قد ورد في «قصة الكتاب» كيف كُلِفَ الدوري بالكتاب أول مرة، ومن ثم شُكِلت اللجنة العلمية الجديدة برئاسة يونان لبيب رزق (مصر)، وضمت إلى جانبه نخبة من المختصين في التاريخ من الجامعات والمراكز البحثية العربية[59]. ولكن في الاجتماع الثاني في مقر الألكسو في تونس، أعيد تشكيل اللجنة ليصبح عبد الرحمن الأنصاري (السعودية)[60] رئيسًا لها، وكان السبب في ذلك اعتراض

(58) كرأي عبد الجليل التميمي في الصفحات السابقة. كذلك انظر: مسعود ضاهر، «إشكالية كتابة تاريخ عربي موحد»، البيان (الإمارات)، 23/ 4/ 2014، في:
http://www.albayan.ae/opinions/articles/2014-04-23-1.2107563.

(59) أعضاء اللجنة العلمية، وكل منهم يحمل لقب أستاذ دكتور: إدريس الحرير - نائب الرئيس (ليبيا)، أحمد يوسف أحمد (مصر)، أبو القاسم سعد الله (الجزائر)، بهجت كامل عبد اللطيف (العراق)، خيرية قاسمية - المقررة (فلسطينية أقامت في سورية)، راضي دغفوس (تونس)، رؤوف عباس حامد (مصر)، يونان لبيب رزق (مصر)، عبد الرحمن الأنصاري (السعودية)، محمد إبراهيم أبو سليم (السودان)، يوسف عبد الله (اليمن)، وجدي عباس محمود - المدير التنفيذي للمشروع (مصر). رسالة بالبريد الالكتروني من وجدي محمود، بتاريخ 17/ 3/ 2016.

(60) عبد الرحمن الأنصاري (1935-) آثاري وأستاذ جامعي سعودي، وكان من المساهمين في وضع الدراسات التاريخية والأثرية في السعودية، وصاحب تجربة كبيرة في رئاسة لجان والمشاركة في مشروعات علمية محلية وعربية ودولية. كما اختير عضوًا في مجلس الشورى السعودي. انظر: =

بعض الأعضاء كون رزق مسيحيًا[61]. وطبعًا يجب أن لا يقودنا هذا إلى الاعتقاد بأن الكتاب المرجع كُتِبَ من وجهة نظر إسلامية، وهو ما يمكن ملاحظته بسهولة عند الاطلاع عليه. وقد استمر عمل هذه اللجنة حتى الانتهاء من إنجاز المشروع عام 2010.

- يونان لبيب رزق (1933-2008): أول رئيس للجنة ومن ثم عضو فيها. شخصية علمية مرموقة ومعروفة في مصر، ولكن لم يُعرف عنه اهتمامه بالتاريخ القومي العربي أو العربي عمومًا. وبالعودة إلى مؤلفاته المعروفة، لا نجد بينها كتابًا يهتم بالقضايا العربية، بل كان اهتمامه ينصب على مصر فقط. وله أكثر من خمسين مؤلفًا حول تاريخ مصر المعاصر، ومن إنجازاته المميزة إشاعة المعرفة التاريخية بين المصريين، حيث بسّط التاريخ المصري وقدمه سهلًا في الصحف، مازجًا بين الصحافة والتاريخ من خلال ما نشره في جريدة **الأهرام**، من مقالات أسبوعية أصدرتها الجريدة في كتاب تحت عنوان **ديوان الحياة المعاصرة**[62].

- عبد الرحمن الأنصاري: الرئيس الثاني للجنة حتى إنجاز الكتاب. وهو شخصية علمية وسياسية مرموقة، ومن مؤسسي الدراسات التاريخية والأثرية في بلده المملكة العربية السعودية. وكانت رئاسته اللجنة العلمية للكتاب المرجع من ضمن قائمة طويلة من نشاط مماثل، ولكنه غير معروف كمؤرخ قومي عربي أو مهتم بالدراسات والقضايا العربية بشكل خاص. ومن مراجعة سيرته الذاتية التي تضم أعماله، يلاحظ تركيزه على الآثار والتاريخ في السعودية بشكل خاص وشبه الجزيرة العربية بشكل عام، ولا نجد بين أعماله أي دراسة تتناول البلدان العربية كأمة واحدة.

هنا لا بد من العودة إلى الدوري الذي كُلّفَ بالمشروع في البداية؛ فهو سبقه

= «السيرة الذاتية للدكتور عبد الرحمن الأنصاري»، جامعة الملك سعود، تمّت زيارة الموقع بتاريخ 25/ 3/ 2016، في: http://bit.ly/2itcrTj.

(61) كانت إزاحة رزق من رئاسة اللجنة بمساعي عدد من أعضائها، ومنهم إدريس الحرير وأبو القاسم سعد الله. مصدر هذه المعلومة من المؤرخة الراحلة خيرية قاسمية في أثناء العمل معها في الكتاب عام 2008، كذلك رسالة جوابية بالبريد الإلكتروني من وجدي محمود، بتاريخ 13/ 7/ 2015.

(62) انظر: «يونان لبيب رزق.. أبرز المؤرخين المصريين»، الجمهورية أونلاين، 3/ 10/ 2014، تمّت زيارة الموقع بتاريخ 25/ 3/ 2016، في: http://gomhuriaonline.com/main.asp?v_article_id=149158.

تاريخ طويل من الاهتمام بالتاريخ والهوية العربيين كأكاديمي لا كسياسي، أي إنه صاحب نظرية ونظرة شاملة إلى الموضوع نلاحظهما من خلال كتابه **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** الذي صدر عام 1984، والذي وصفه كوثراني بأنه «الإنجاز الأهم في التأريخ لتطور فكرة الأمة العربية، حيث يشدد المؤرخ، وعبر حشد كبير من المصادر العربية، على أن فكرة الأمة انبنت تدريجًا على اللغة، وعلى أن قاعدة الانتماء إلى العربية كانت في أساس الرابطة بين العرب، وعلى أن الثقافة العربية المتكونة والمتشكلة عبر العصور الإسلامية مثّلت محتوى هذا الانتماء (أي العروبة)»[63]. وفي هذا السياق، لا بد من ذكر أهم أعماله المبكرة عام 1960، وهو كتاب **نشأة علم التاريخ عند العرب** وكتاب **الجذور التاريخية للقومية العربية**، أي إن الدوري عمل على منهج «التأريخ» عند العرب، وعلى التاريخ والفكر العربي، وبذلك كان تكليفه بالمشروع منطقيًا جدًا.

بنظرة عامة، نلاحظ أن أعضاء اللجنة جميعًا كانوا يعملون في جامعات ومؤسسات رسمية في بلدانهم، وعدد منها تابع للألكسو، وبعضهم تولى مناصب رسمية مهمة في بلدانهم، وكانوا في معظمهم مقربين من أصحاب السلطة. لذا كان أي جنوح عن التاريخ الرسمي لبلدانهم أو حكامها أمرًا مستبعدًا، بل عمل بعضهم مراقبًا لذلك[64]، وربما يرجع ذلك إلى طريقة اختيار اللجنة من الألكسو التي تتمثل فيها الحكومات العربية.

طبعًا، هذا لا يقلل من قيمة التجربة، ولكن هذا هو واقع الحال. كما أن

---

(63) كوثراني، ص 288.

خصّص كوثراني للدوري في هذا الكتاب الصفحات 277-291، وأسهب في شرح أفكاره وتطورها، وركّز على ريادته والجديد الذي قدّمه.

(64) مناصب وأعمال أعضاء اللجنة: يوسف عبد الله وكيل وزارة الثقافة والسياحة في اليمن؛ عبد الرحمن الأنصاري تولى عدة مناصب رسمية في سلك التعليم في السعودية وعضو مجلس الشورى مرتين؛ خيرية قاسمية رئيسة قسم التاريخ في جامعة دمشق أكثر من مرّة، وعضوة مؤسسة في «لجنة كتابة تاريخ العرب» في سورية؛ أحمد يوسف أحمد مدير معهد البحوث والدراسات العربية؛ إدريس الحرير مدير مشروع إعادة كتابة التاريخ الليبي منذ عام 1976، ومندوب جمعية الدعوة الإسلامية العالمية الليبية؛ رؤوف عباس حامد عضو فعال في كثير من الجمعيات واللجان التي تمارس النشاط العام، ومنها الحركة المصرية من أجل التغيير «كفاية»، ومجموعة العمل لأجل استقلال الجامعات المصرية (9 مارس)، وكان يبقي نفسه على مسافة من السلطة.

العلاقة بين أهل العلم، خصوصًا المؤرخين، وأهل السلطان إشكالية تاريخية معروفة، وهناك أمثلة كثيرة ليس أقلها ابن خلدون. ويبقى السؤال: إلى أي مدى يستطع المؤرخ أن يحتفظ بصدقيته وحسه العلمي وعلاقته بأهل السلطان في الوقت نفسه؟ كما أن العمل في مؤسسات علمية رسمية في دول تفتقد الشفافية مشكلة كبيرة تجعل الباحث والمؤرخ يضع حدودًا لنفسه خوفًا من العقوبة التي تصل إلى التنكيل به وبعائلته وبسمعته ومنصبه، مع العلم أن العزوف عن العمل في المؤسسات والجامعات الرسمية أمر صعب، فأغلبها هكذا في العالم العربي.

يسجَّل للجنة تمكّنها من إنجاز العمل وإرضاء غالبية الدول العربية، وإن كان على حساب الموضوعية العلمية أحيانًا؛ فقد بذل بعض الأعضاء جهدًا كبيرًا لـ «إنقاذ العمل» من المشكلات التي اعترضته.

3- صنف الكتاب: هل هو موسوعي شامل؟

جاء في مقدمة الدليل التعريفي: «يستهدف الكتاب وضع مرجعية علمية لتاريخ الأمة العربية يحتوي على مادة علمية وفكرية، وصفية تحليلية، تعرض للأسباب وتخلص للنتائج بموضوعية علمية. ويلبّي الكتاب احتياجات الدارس المتخصص والقارئ العام معًا، ويسهم بالتعريف بتاريخ الأمة العربية لدى الباحثين خارج الوطن العربي، ويكون الكتاب مرجعًا شاملًا للتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافة للأمة العربية»[65]. وكان طموح الألكسو كبيرًا، وهو أن يقوم الكتاب المرجع، كغيره من الكتب المرجعية التي تصدرها، بـ «توفير المادة العلمية لواضعي المقررات والكتب المدرسية في الوطن العربي، بما يحقق التقارب بين أبناء الأمة في مختلف الأقطار العربية»[66]، وهذا هدف طموح لأهمية التاريخ في بناء الهوية الجامعة.

يمكن اعتبار الكتاب المرجع كتابًا موسوعيًا، لذلك كان بحاجة إلى سلطة معرفية من «اللجنة العلمية» كي ترسم للمشاركين خطة منهجية في الكتابة

---

(65) الدليل التعريفي للكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية: كُتيب يحتوي مخطط ومداخل الكتاب المرجع ([د. م.]: اللجنة العلمية للكتاب المرجع، [د. ت.])، ص 1.

(66) الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية، ج 1، ص 3.

والمشاركة؛ فأي بحوث موسوعية لا بد من أن تكون على أقصى درجات الاختزال والمعرفة. والحقيقة أن كثيرًا من الباحثين المشاركين في الكتاب ضرب عرض الحائط بالمنهج المتّبع من النواحي كلها[67]، وكان للجنة العلمية والمحررين أيضًا سلطة التدخل واختزال البحوث[68] من أجل إيجاد التوافق بين البحوث التي كتبها حوالى مئتي باحث، للوصول أيضًا إلى الغاية التي كان من أجلها المشروع، مع ذلك لم تتحقق هذه الغاية في البحوث كلها.

بشكل عام، ركز الكتاب على التاريخ الحضاري أكثر من تركيزه على التاريخ السياسي. وهو يتناول الجوانب السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، ولا يتحدث كثيرًا عن دور الأفراد في التاريخ، بل حاول التركيز على دور الشعوب، كما أكدت الألكسو وإدارتها بصورة دائمة[69]، لكن هذا لم يكن يعني دومًا عدم الخروج على القاعدة؛ فعند كتابة مدير المنظمة محمد الميلي إبراهيمي (جزائري) أحد البحوث في المجلد السادس، «الأمة العربية - التحديث والأخطار الخارجية»، وضع له عنوان «المقاومة الثورية، 1- الجزائر (عبد القادر الجزائري)»، وكاد البحث أن يكون سيرة ذاتية للأمير عبد القادر في عنوانه ومضمونه بدلًا من أن يكون تاريخًا للجزائر[70].

لكن السؤال من شقين: هل تم الوصول إلى الغاية التي أرادتها المنظمة للكتاب؟ وهل كان التركيز على التاريخ الحضاري وتناول الموضوع بنظرة شاملة؟

تتفاوت البحوث من حيث خضوعها لمنهج الموسوعات، فنرى بعضها يحقق ذلك، وتصل صفحاته إلى 10-20 صفحة بمعلومات مضغوطة، بينما

---

(67) يقول الجميل: طلب مني الدوري أن اختصر أحد البحوث من 190 صفحة إلى 30 صفحة. انظر: الجميل، «عبد العزيز الدوري».

(68) من خلال عملي مع قاسمية في تحرير المجلد الخامس، لاحظت اختصارها بعض البحوث حتى تبدو وكأنها جديدة تمامًا، وربما كان الاتفاق مع الباحثين يسمح بذلك؟ كما أن القليل من البحوث كان ملتزمًا بشروط الكتابة والتهميش والتبويب المطلوبة في المشروع.

(69) ليلى الراعي، «لقاء مع مدير الألكسو محمد العزيز بن عاشور حول الكتاب المرجع»، الأهرام، 22/ 12/ 2010، تمّت زيارة الموقع بتاريخ 28/ 3/ 2016، في:
http://www.ahram.org.eg/archive/Books/News/54436.aspx.

(70) الكتاب المرجع، ج 6، ص 555-571.

نرى بحوثًا أخرى، كما في المجلد الثالث، «الأوج والازدهار»، القسم الأول، الذي يتناول التطور السياسي في العصر العباسي الأول، حيث يتكون البحث من عشرات الصفحات في سرد طويل للحوادث، وكأنه كتاب جامعي لا كتاب موسوعي، وهناك حالات أخرى مشابهة في باقي المجلدات.

أ- تاريخ قومي أم قطري؟

أراد واضعو خطة الكتاب المرجع تأكيد الروابط والأواصر التاريخية بين أجزاء الأمة العربية، لا تكريس التاريخ القطري المحض، وبالتالي معالجة المؤشرات التي تُبرز البُعد القومي، من دون تجاوز الواقع التاريخي القطري، لأنه حقيقة ثابتة. كما أن البُعد القومي حقيقة هو الآخر. والتساؤل هنا هو: ما مدى تحقيق التوازن بين القومي والقطري في بحوث الكتاب، أم جرى تغليب أحدهما على حساب الآخر؟ وقد كانت المسألة متفاوتة بين مجلد وآخر، وبحث وآخر، وباحث وآخر، وفترة زمنية وأخرى، ويبدو هذا التمايز أكثر وضوحًا في ما يتعلق بالفترة الحديثة.

في الإطار العام، جاءت عناوين المجلدات السبعة معبرةً عن حقيقة الواقع التاريخي القومي كما قالت اللجنة العلمية، فكانت على النحو التالي: الجذور والبدايات، الإسلام وبناء الدولة العربية، الأمة العربية - الأوج والازدهار، الأمة العربية في العصر العثماني، الأمة العربية - التحديث والأخطار الأجنبية، الأمة العربية - التحديث والأخطار الأجنبية، الأمة العربية في القرن العشرين.

بشكل عام، اعتُمد التقسيم الإقليمي الكلاسيكي (بلاد الرافدين، بلاد الشام، شبه الجزيرة العربية، وداي النيل، المغرب العربي)، وكان هناك التقسيم الموضوعي بحسب الفترات التاريخية الكبرى في التاريخ العربي، كالعصر القديم والعصور الأموي والعباسي والعثماني. وهنا تبرز إشكالية تداخل التاريخ العربي مع التاريخ الإسلامي، حيث ضمت الإمبراطورية الإسلامية مناطق إسلامية غير عربية أثّرت في تاريخ العرب، وأصبح المركز أحيانًا خارج العالم العربي الذي أصبح ولايات تتبع سياسات ذلك المركز، وعدم تناول تاريخ هذه المناطق يطرح إشكالية منهجية أكبر تتعلق بشمولية الكتاب المرجع وعكسه للواقع التاريخي بشكل دقيق. فهل كانت اللجنة العلمية قد وضعت في منظورها كتابة التاريخ

العربي في سياق التاريخ الإقليمي والعالمي؟ يبدو أنها فعلت ذلك عندما كانت حواضر دمشق وبغداد مراكز.

هذا في النظرة الشاملة والعناوين الكبيرة أو الكلية، لكن إذا ما اقتربنا من التفصيلات والجزيئات، فسنكتشف شيئًا آخر؛ فمن الاطلاع على المجلد الأول «الجذور والبدايات»، وقد افتتحه مدير الألكسو بالتشديد على الإيمان العميق بوحدة الأمة العربية عبر العصور، نرى أنه جرى إظهار وحدة التيارات التاريخية والحضارية وترابط الأقطار العربية في مختلف مراحل التاريخ[71]، لكن عند الاطلاع على فصول المجلد الثلاثة الأولى التي تتناول تاريخ عصور ما قبل التاريخ والعصور القديمة في الوطن العربي (بلاد الرافدين، بلاد الشام، شبه الجزيرة العربية، وداي النيل، المغرب العربي)، نرى موضوعات دراساتها مجتمعة هي الأرض والسكان والحضارة والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على الرغم من أن التاريخ القديم يمكن الكتابة فيه بمرونة كتاريخ قومي، فإن تلك النزعة القُطرية تبرز أحيانًا في محاولة إعادة جذور الدولة الحديثة، وربما زعيمها، إلى الأزمنة الغابرة بما يتناغم مع الخطاب الرسمي السائد عند وضع الكتاب، كما في بحث «الأرض والسكان والحضارة في بلاد الرافدين»، عندما يشرح كاتبه المصطلحات التاريخية والجغرافية في بداية بحثه، فيقول «إن مصطلح ملك الجهات الأربعة المستعمل زمن الملك الأكدي نرام سين، إنه ولا شك يعكس بشكل واضح وحدة البلاد السياسية التي شملت القطر كله»[72]، ويقصد به القطر[73] العراقي. وعند الاطلاع على مصادر هذا البحث ومراجعه، وكان عددها تسعة مراجع فقط، وجميعها كُتبت بأقلام عراقيين، وطُبعت ثمانية منها في بغداد في السبعينيات والثمانينيات، حيث كان هذا الخطاب سائدًا آنذاك، بينما نجد بحث «الأرض والسكان والحضارة في بلاد الشام» الذي كتبه فيصل عبد الله (سورية) يستخدم مرجعًا عربيًا واحدًا من مؤلفاته، بينما المراجع

(71) المرجع نفسه، ج 1: الجذور والبدايات، ص 3.

(72) المرجع نفسه، ج 1، ص 161.

(73) القطر: مصطلح سياسي يستخدمه حزب البعث في دستوره ونشراته، حيث يقسم الوطن العربي إلى أقطار.

الأخرى جميعها أجنبية، وفي كلتا الحالتين، لا بد أن المصادر والمراجع تنعكس على البحث، كما أن كتابات عبد الله بشكل عام تبتعد عن الإسقاطات التاريخية المعاصرة.

يمكن تلمّس ظواهر مشابهة في المجلد الأول، حيث لم تفلح محاولة دمج تاريخ مصر والسودان وتوحيده في بحث واحد وتحت عنوان واحد «وادي النيل»؛ إذ قُسِمَ البحث إلى جزأين: **الأول** عن مصر، وكتبه باحث مصري، والثاني عن السودان، وكتبه سوداني، وكل منهما عالج تاريخ بلده بمعزل عن الآخر. هذه الإشكالية تنسحب على التاريخ الحديث لـ «وادي النيل»؛ ففي المجلد السادس، وتحت عنوان «الأوضاع السياسية، 1- أهم سماتها في مصر والسودان»[74]، وعلى الرغم من أن الكاتب يونان لبيب رزق (عضو اللجنة العلمية للكتاب)، قسمه قسمين: **الأول** لمصر، كما هي عادته، والثاني للسودان، وعالج الفترة في كل بلد على حدة، مبررًا ذلك بقوله «اختلف الوضع في السودان عنه في مصر، إذ بينما كانت تتوفر في الثانية مقومات الوحدة الوطنية التي تساعد على قيام الدولة المركزية، وهو ما لم يتوفر في الشطر الجنوبي من الوادي، وعادت الدولة المركزية في مصر للظهور بمبادرات داخلية، لكنها في السودان كانت بحاجة إلى قوة خارجية لإنجاز المهمة، وكانت مصر هي المهيأة للعب هذا الدور»[75]؛ فإن النزعة «المصرية» المعروفة تبدو واضحة، وتمتد فيها مقومات الوحدة الوطنية إلى أيام الفراعنة، وبالتالي اعتبر مصر قوة خارجية في السودان، وما يقوله رزق يعكس توجهه المصري المعروف كما مر سابقًا.

إذا كان رزق قد تناول تاريخ مصر والسودان بهذه النظرة، فسنجد عبد المنعم إبراهيم الجميعي ينجح في دراسة مصر والسودان معًا من دون الفصل بينهما في بحثه المعنون «المشروعات البريطانية في المشرق العربي، 1- مصر والسودان»، لكن الجامع بينهما كان الاستعمار ومشروعاته (القطن، الري، سكك الحديد، السيطرة المالية) في البلدين معًا[76]. ويبدو أن السياسات الاستعمارية كانت سببًا

---

(74) المرجع نفسه، ج 6: الأمة العربية: التحديث والأخطار الخارجية، ص 13-28.

(75) المرجع نفسه، ج 6، ص 21.

(76) المرجع نفسه، ج 6، ص 267-284.

لتسهيل دراسة أقاليم بلاد الشام والعراق والمغرب كلًا على حدة تحت سيطرة مستعمره، مع ذلك خرجت عن خطة الكتاب الأولية التي كانت تفترض أن تدرس تحت عنوان «محاولات السيطرة الاقتصادية»، المشروعات البريطانية في المشرق، ولكن في الكتاب دُرِست تحت ثلاثة عناوين (المشروعات البريطانية مصر والسودان، والعراق، وعدن والخليج) ومن دون ذكر فلسطين نهائيًا. ودرس كوثراني المشروعات الفرنسية في بلاد الشام[77]، بينما كان يجب أن تُدرس في المخطط الأولي المشروعات الفرنسية في بلاد الشام والمغرب العربي معًا[78].

بشكل عام، يلاحَظ وجود توجهين منفصلين وعلى مستويين مختلفين، المستوى العام والمستوى الخاص، والمقصود بالعام خطة فصول الكتاب المرجع ومداخلها وعناوينها والأهداف النظرية التي وضعتها اللجنة العلمية، بينا المقصود بالخاص هو البحوث التفصيلية؛ فعلى المستوى العام، هناك تناسق وتناغم بين عناوين الفصول وتقسيم الوطن العربي إلى وحدات جغرافية إقليمية، مع الحرص على إظهار الجوانب الوحدوية القومية بينها، بينما يلاحَظ على المستوى الخاص في البحوث أن الأمر مختلف تمامًا، حيث التاريخ القُطري المعتاد الذي لا يخضع لخطة الكتاب وأهدافه، وربما يكون خاضعًا للمدرسة التاريخية التي ينتمي إليها الكاتب أو الفكر السياسي، أو بصفته ممثلًا لدولته وتاريخها الرسمي.

ب- الزمن الراهن: عناوين قومية وتأريخ قطري رسمي

كانت مشكلة القومي والقطري تزداد تعقيدًا مع الاقتراب من الفترة المعاصرة، أو تاريخ الزمن الراهن، حيث يصبح التاريخ ذا دلالة سياسية ووطنية وما فوق وطنية إذا ما تعلق الأمر بالحاكم. طبعًا ينبغي للتوجه نحو المعالجة القومية أن يأخذ في الاعتبار التاريخ القُطري - الوطني كحقيقة لا يمكن القفز عنها. ومن هنا كانت الإشكالية الأكبر في شأن المجلد السابع من الكتاب المرجع **الأمة العربية في القرن العشرين(التحرر والاستقلال) (1338-1421هـ/ 1918-2000م)**[79]،

(77) المرجع نفسه، ج 6، ص 321-329.

(78) الدليل التعريفي لـ الكتاب المرجع.

(79) الكتاب المرجع، ج 7: **الأمة العربية في القرن العشرين (التحرر والاستقلال: 1338-1421هـ/ 1918-2000م)**.

الذي أُجِّل بحث مفرداته أكثر من مرة في اجتماعات اللجنة العلمية[80]. وكما مر سابقًا، كُلّف أحمد وقاسمية بوضع مداخل هذا المجلد، ويبدو أن بعض الدول العربية أرادت أن يتم تناول مفردات المجلد وفقًا للتقسيم القُطري، وهو أمر حرصت اللجنة العلمية منذ البداية على تجنبه في جميع المجلدات[81]، لكن يبدو أن جهد كلٍّ من المؤرخين لم يفلح في تجنب هذه المعضلة، وجل ما استطاعا فعله هو وضع مداخل الكتاب، كما في المجلدات السابقة، وفق التقسيم الإقليمي العربي المعروف. لذلك، نستطع القول إن المجلد السابع تاريخ قُطري بامتياز تحت عناوين كبيرة في فهرس محتويات الكتاب فقط، على الرغم من محاولة تتبّع الملامح التفصيلية لحركات التحرر في الوطن العربي، وتناول هذه الحركات ضمن مجموعات إقليمية في مشرق الوطن العربي ومغربه.

جاء الفصل الأول فحسب من المجلد السابع تحت عنوان عام هو: «السمات المشتركة لحركات التحرر في الوطن العربي»، وكتبته قاسمية وأرادت أن يكون رابطًا مع المجلد السادس الذي توقفت بحوثه عند الحرب العالمية الأولى، بينما بحوث المجلد السابع بدأت منذ الحرب، وليكون هذا الفصل «القومي» كذلك عنوانًا لما بعده من فصول وبحوث «قطرية» تناولت كل بلد عربي على حدة، وبحوث هذا المجلد لم تتوقف عند تاريخ محدد، فنرى تاريخ بلدان ينتهي مع الاستقلال عن القوى الاستعمارية مثل سورية، وتاريخ بلدان أخرى، مثل ليبيا، يمتد إلى وصول الزعيم الاستثناء إلى السلطة كحادث أهم من الاستقلال.

إذا كان التاريخ القُطري يحاكي الواقع التاريخي القائم أكثر مما يحاكي القومي، فما معنى إذًا وضْع تلك العناوين العريضة في الكتاب والموحية بالوحدة؟ في الحقيقة كانت المسألة شائكة، خصوصًا أن الجهة المشرفة مؤسسة عربية تتمثّل فيها الدول، وبين هذه الدول وداخل الدولة الواحدة قضايا خلافية لا حصر لها حول الحدود، والسلطة، والانقلابات ...إلخ. ورغبةً في تجاوز أي

---

(80) رسالة من خيرية قاسمية إلى مدير الألكسو المنجي بوسنينة، 27/ 1/ 2008. الرسالة من مجموعة مراسلات لقاسمية يحتفظ بها الكاتب. والجدير بالذكر أن اللجنة التي وضعت مشروع كتابة تاريخ العرب في سورية واجهت المشكلة نفسها، ولم تتمكّن من تحقيق الإجماع حول المقترحات المتعلقة بالتاريخ الحديث. انظر: **كراس مشروع كتابة تاريخ العرب**، ص 6.

(81) رسالة قاسمية إلى بوسنينة، بتاريخ 27/ 1/ 2008.

اعتراضات قد توقف إصدار الكتاب الذي أصبح هدفًا بحد ذاته، جرى التجاوز عن القضايا الخلافية، فنرى، على سبيل المثال، حسين العمري (اليمن) في بحثه عن حركات التحرر والاستقلال في اليمن، يتناول ببضعة أسطر فقط ثورة 1962 التي أطاحت حكم الإمام البدر، والحرب اليمنية والتدخلين المصري والسعودي وصولًا إلى عام 1970، ويختمها بـ «وانتصرت في آخرها حكمة العقلاء في النظام الجمهوري وتمت المصالحة الوطنية عام 1970». كما أنه يتناول بمقطع واحد استقلال جنوب اليمن وصولًا إلى عام 1986[82]، ويترك التاريخ مفتوحًا كما جروح اليمن حتى اليوم، ولا يصل بأي حال من الأحوال إلى الفترة المحددة كنهاية للمجلد عام 2000.

حتى في حالات التاريخ المشترك بين البلدان العربية، كمثال التعاون بين المغرب والجزائر وتونس ضد الاستعمار الفرنسي، كان المرور عليه مرور الكرام في البحوث التي تناولت الدول الثلاث؛ ففي بحث المغرب الذي كتبه البشير تامر (جامعة محمد الخامس - الرباط)، أورد جملة واحدة فقط حول التعاون هي: «إقامة الاتصال مع الأشقاء العرب عامة والثورة الجزائرية بوجه أخص»[83]، وبحثه عبارة عن سرد لقصة استقلال المغرب الأقصى المعروفة، وهي تاريخ رسمي في سياق الرواية الوطنية المغربية التي ترتبط عضويًا بتاريخ العائلة المالكة. وتنطبق الملاحظة السابقة على بحث عمار بوحوش (جامعة الجزائر) «حركات التحرر والاستقلال في الجزائر»[84]، حيث لا يوجد أي ذكر للتعاون المعروف بين الثورة الجزائرية والمغرب، في تناغم مع الموقف الرسمي الجزائري المتحفظ عن كل ما له علاقة بالمغرب، وبالتالي يجب ألّا يكون للمغاربة منة. وما قيل عن المغرب والجزائر ينطبق على تونس، مع أن حركة التحرر كانت فرصة لإظهار أحد أهم أهداف الكتاب المرجع، بالتركيز على التاريخ المشترك بين الدول العربية، ولكن بدل ذلك كان هناك بضع كلمات عن التعاون بين بلدان المغرب، وكلمات أخرى عن العلاقات مع المشرق على الرغم من أهميتها في دعم تحرر أقطار المغرب،

(82) الكتاب المرجع، ج 7، ص 486.
(83) المرجع نفسه، ج 7، ص 111.
(84) المرجع نفسه، ج 7، ص 127-146.

خصوصًا الجزائر وتونس[85]. ومن المفيد ذكر أن بحث تونس شارك في كتابته ثلاثة باحثين، أحدهم من المشرق[86]، ومع ذلك غابت العلاقات بالمشرق عن البحث. وبصورة عامة، وبعد قراءة تلك البحوث، يلاحظ القارئ كأن التوجه كان عكس هدف الكتاب المرجع تمامًا، وهذا المثال عن دول المغرب العربي ليس بعيدًا عن باقي الدول العربية، على الرغم من وضعها ضمن مجموعات إقليمية توحي بالتقارب.

كما أن هذا المجلد تغيب عنه بعض الدول العربية تمامًا، فلا وجود لبحوث تتناول تاريخ الفترة في السعودية والكويت والبحرين وعُمان؛ فمن دول الخليج، كان هناك بحوث عن الإمارات وقطر فقط، وهذا يقودنا إلى وضع افتراضات مبنية على معلومات ووثائق حول عدم «مشاركة» هذه الدول ببحوثها؛ إذ كان لعُمان منذ بداية المشروع اعتراضات بشأن ذكر مراحل معيّنة من تاريخها تُعتبر خارج سياق الرواية الوطنية للبلد، وكذلك تناول تاريخ الخوارج الإباضية[87]. أما السعودية، التي كان رئيس اللجنة العلمية للكتاب، عبد الرحمن الأنصاري، من رعاياها، فيبدو أنها أرادت أن تكون لها مكانة خاصة في التاريخ؛ إذ اقترح الأنصاري إدخال تعديلات عدة وإضافة بحوث جديدة عن جامعة الدول العربية التي غاب ذكرها نهائيًا عن المجلد، وإضافة بحوث عن العرب وجيرانهم، وهو ما افتقده الكتاب عمومًا في مختلف المراحل الزمنية، لكن الأنصاري طلب أيضًا إضافة بحوث عن السعودية والقضية الفلسطينية وتجربة السعودية الوحدوية، وتجربتها في العالم الإسلامي ...إلخ، وطلب تكليف عدد كبير من الباحثين والمسؤولين السعوديين بالكتابة، كما تحدث عن وجود كثير من الثُّغَر في المجلد السابع وضرورة تلافيها للإقلال من نقد الدول العربية لهذا الجزء لحساسيته، وحتى تفتح له الآفاق في جميع دول الوطن العربي[88]. ويبدو أن مقترحاته لم يؤخذ بها، ما

(85) المرجع نفسه، ج 7، ص 155-175.

(86) علي المحجوبي وحمادي الساحلي (الجامعة التونسية)، بشرى خير بك (جامعة دمشق).

(87) التميمي، كتابة التاريخ العربي، ص 54-55.

(88) رسالة من عبد الرحمن الطيب الأنصاري رئيس اللجنة العلمية للكتاب المرجع إلى وجدي محمود المدير التنفيذي للمشروع، بتاريخ 27/12/2007. الرسالة ضمن مجموعة رسائل خيرية قاسمية.

يفسر غياب أي بحث عن السعودية، وربما تضامنت معها الدول الخليجية الأخرى معها، وكان الاستثناء دولة قطر، كالعادة. ولنا أن نضيف إلى ما سبق أسبابًا مانعة أخرى، كإشكالية تاريخ حرب الخليج بالنسبة إلى الكويت والعراق والسعودية، والمشكلات الحدودية بين دول الخليج.

هناك الإقصاء التاريخي المرتبط بالسلطة القائمة بكل بلد. ونأخذ مثالًا واحدًا: فبحث ليبيا غطى تاريخها حتى عام 1970، معتبرًا الفترة 1951-1970 فترة الكفاح والتحرر، على الرغم من أن الاستقلال كان في عام 1951. كما جرى تجريد الملك إدريس السنوسي من لقبه عند الاضطرار إلى ذكر اسمه، فأصبح «إدريس السنوسي»[89]، والأمر يتعدى القومي والقُطري ليصل إلى تاريخ السلطة القائمة آنذاك والإقصاء التاريخي الموجود في معظم البلدان العربية ولو وضعنا اليوم افتراضًا لكتابة بحث ليبيا بعد الربيع العربي، فكيف سيكون ذكر اسم القذافي؟ طبعًا الأمر لا ينطبق على هذه الحالة فقط، بل ينطبق أيضًا على الحالات الباقية.

كان من المفترض أن ينتهي هذا المجلد عند حدود عام 2000، لكن أغلب البحوث انتهت عند استقلال كل دولة، ما عدا بحث قطر الذي غطى المدة المطلوبة ولكن بطريقة إخبارية رسمية. وعند وضع هذا الحد التاريخي، ألم يفكر واضعو خطة الكتاب كيف سيتم تناول الفترات السوداء في كثير من البلدان العربية، كالثمانينيات في سورية، والحرب الأهلية في لبنان، والتسعينيات في الجزائر، والعلاقات بإسرائيل، فهذه مسائل شائكة لا يمكن مؤسسة رسمية أعضاؤها دول أن تقوم فيها سلطات أغلبها متورط وتعاني نقصًا كبيرًا في الشرعية.

أخيرًا نتساءل عن الغاية التي حققها المجلد السابع من تناول تاريخ الزمن الراهن، أي فهم ومعرفة تطور البلدان العربية؛ فالمؤرخون يقتحمون التاريخ القريب على الرغم من الإشكاليات والحساسيات المفرطة للدول والأفراد، من أجل فهم التطورات والهزات[90]، وهذه ما أكثرها في العالم العربي. مع ذلك،

---

(89) الكتاب المرجع، ج 7، ص 201-202.

(90) خالد طحطح، «تاريخ الزمن الراهن: السياق الإشكاليات»، أسطور (بيروت؛ الدوحة)، العدد 2 (تموز/ يوليو 2015)، ص 7-8.

لم يتحقق أيٌّ من ذلك، وما كُتب فيه لا يشكل إضافة معرفية تاريخية، بل مجرد روايات رسمية، وما كُتب يعكس الواقع القُطري تمامًا، فها هي الدول العربية اليوم متشرذمة على المستوى السياسي، وعلاقتها بعضها ببعض متوترة، والمؤشرات الكمية والنوعية بينها تدل على ذلك في النواحي السياسية والاقتصادية، بينما المؤشرات الدينية والطائفية مرتفعة.

ج- التاريخ الحضاري: قومي - عربي وإسلامي

هناك تباين في المعالجة بين التاريخ السياسي والتاريخ الحضاري؛ ففي الأول، لم يستطع كثير من المؤرخين تجاوز واقع التاريخ الحديث والمعاصر، بالأحرى تاريخ الزمن الراهن وإسقاطاته على القديم، بينما تمكن المؤرخون من معالجة موضوعات التاريخ الحضاري بسلاسة أكثر، وبما يتواءم وأهداف المشروع في كتابة تاريخ قومي. وهذه المعالجة تتناغم مع الواقع الذي كان قائمًا سابقًا وما زال مستمرًا بسويات مختلفة حتى اليوم.

وُضِع للفصل الثاني من الكتاب عنوان «الإسلام وبناء الدولة العربية»، وهذا ما يوافق مقولة «دخل العرب التاريخ بالإسلام واللغة العربية»؛ فالإسلام وحّد القبائل العربية، وفي ظله كانت الفتوحات وبناء الدولة العربية كما ورد في المجلد. وكان هناك دولة واحدة زمن الخلفاء الراشدين، وزمن الأمويين، وصفت بـ «أنها أزهى حلقة من حلقات التاريخ العربي أو التاريخ الإنساني»[91]. ويصف المجلد الدولة بـ «العربية»، بينما يصف الحضارة بـ «العربية الإسلامية»[92].

حاولت بحوث المجلد تلمّس المظاهر الحضارية المبكرة زمن الخلفاء الراشدين والأمويين (الفنون، العمارة، الشعر، الغناء، الفتوحات ...الخ)، وأُفرِد أغلب المجلد الثاني لتناول هذه المظاهر الحضارية، وبعضه للمظاهر السياسية. وجاء الفصل الرابع من المجلد بعنوان «الدولة العربية (الأموية)» محاولةً لالتقاط تلك الفكرة السائدة لدى كثير من المؤرخين بأن الحكم أيام الأمويين كان يعتمد على العرب، بينما اعتمد العباسيون على العجم، لكن ما جاء في هذا الفصل يعطي انطباعًا معاكسًا تمامًا، حيث كان العرب وتعاظم

(91) الكتاب المرجع، ج 2: الإسلام وبناء الدولة العربية، ج 2، ص 3.
(92) المرجع نفسه، ج 2، ص 5.

عصبيتهم القبلية من أسباب ضعف الأمويين وسقوط حكمهم، كما هو معروف في كتب التاريخ عامة.

إذا كان يتخلل السياقَ السياسي كثير من الاضطرابات، فإن السياق الحضاري وبناء الحضارة العربية الإسلامية كانا يسيران قُدمًا، وهو ما عكسته باقي بحوث المجلد الثاني الذي عني بإظهار المرحلة المبكرة من الحضارة العربية الإسلامية كمقدمة للمجلد الثالث المعنون «الأوج والازدهار»، الذي عالج العصر العباسي الأول، وقُسِمَ قسمين: أحدهما للتطور السياسي والآخر للتطور الحضاري.

في معالجة التاريخ السياسي والحضاري في الكتاب المرجع، خصوصًا في العصرين الأموي والعباسي وما بعدهما، تظهر إشكالية طالما وجدت في كثير من الكتابات التاريخية حول العروبة والإسلام، ودور الإسلام في التاريخ والحضارة العربية؛ فهناك من يركز على العروبة ويجعل الإسلام جزءًا من سياقها التاريخي، ويفسر حوادث التاريخ تفسيرًا قوميًا عربيًا، مع هضم دور الإسلام، وهناك في الوقت ذاته من يركز على الإسلام فقط. والحقيقة أن من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، الفصل بينهما، لذا يُعتبر استخدام مصطلح «الحضارة العربية الإسلامية» أكثر من غيره واقعية.

خاتمة

في النهاية لا بد من الإشادة بالتجربتين من حيث محاولة المؤرخين العرب كتابة تاريخ موسوعي للعرب، وبذْل كثيرين منهم جهدًا مخلصًا في سبيل ذلك، بغضّ النظر عن الجهات التي رعت تلك التجارب، والتي كانت لها أهدافها الخاصة. وتسجَّل لهم محاولة التأقلم مع الوضع العام في البلدان العربية، ومحاولة العمل في تلك الأوضاع الصعبة التي تعيشها الحريات الأكاديمية وفي جو من تغليب القُطري على القومي، لا بل الشخصي السلطوي على الوطني، وبالتالي وجود روايات تاريخية وطنية مختلفة لاثنين وعشرين بلدًا (من المؤرخين من يفتخر، ومنهم من يعتبر بلده أولًا، أو فينيقيًا أو فرعونيًا أو علمانيًا ...إلخ)، وكان على العاملين بالكتاب التوفيق بين هذه المتناقضات كلها، لتلافي السلبيات في العمل وفقدان كثير من قيمته العلمية.

عند البدء بهذه الدراسة، كان من المفترض ألّا تصل إلى النتيجة التي وصلت إليها فرايتاغ: من المستحيل أن ينجح أي مشروع يهدف إلى إعادة كتابة تاريخ الوطن العربي، والسبب الأول هو، في رأيها، أن لكل دولة مصلحة خاصة، وأن لكل منها تفسيرًا مختلفًا لتاريخ وحدة الوطن العربي، إضافة إلى الاختلاف بين الباحثين في شأن مركز الإسلام في تاريخ الوطن العربي. وأخيرًا، لا تتوافر الموارد الكافية كي يقوم الباحثون العرب بالبحث التاريخي بالمستوى نفسه الذي يتسنى للباحثين في الغرب، بما يتيح للباحثين الغربيين الاستمرار في السيطرة على كتابة تاريخ العالم العربي[93]. لكن بعد التوغل في التجربة السورية التي لم تكتمل والتجربة العربية التي بين أيدينا، أجد ما قالته فرايتاغ حقيقةً لا غبار عليها، وأخالفها في شأن توافر الموارد؛ ففي حالة الكتاب المرجع، توافرت الموارد المالية ونُفّذ المشروع، لكن كان لغياب العوامل الأخرى الضرورية تأثير سلبي كبير أفرغ العمل من كثير من مضامينه.

عن مدى نجاح مؤسسات رسمية في كتابة التاريخ، وهل كانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المؤسسة الملائمة لإنجاز هذا المشروع المهم، يأتي الجواب بلا، كونها مؤسسة عربية رسمية خاضعة في أهدافها وعملها لسياسات جامعة الدول العربية التي تلتزم دومًا برغبات الدول الأعضاء، وهذا ما حدَّ من حرية المنظمة والعاملين في الكتاب في التصدّي لإشكاليات التاريخ العربي ومعالجتها معالجة علمية عميقة.

(93) Freitag, «Writing Arab History,» pp. 19-37.

الفصل الثامن

البحث في التاريخ الاقتصادي العربي
مقاربة إستوغرافية لدراسة الإسلام الكلاسيكي

محمد الأزهر الغربي

أصبح التاريخ الاقتصادي اختصاصًا قائمًا بذاته منذ مدرسة الحوليات، وبلغ أوجَه في الغرب في خمسينيات - ستينيات القرن الماضي، ليشهد منذ الثمانينيات شيئًا من التراجع مع ظهور «التاريخ الجديد». ومع أن الحديث عن هذا التاريخ الاقتصادي أخذ يطفو على السطح من جديد في العالم الأنغلوساكسوني، فإنه لا يزال يحاول النهوض من جديد في بعض البلدان، مثل فرنسا. وبصرف النظر عن موقع التاريخ الاقتصادي ضمن تيّار البحث التاريخي في العالم الغربي، فإنه يجدر التساؤل عن حيّز التاريخ الاقتصادي، صُلْب المعرفة التاريخية العربية، وهي الإشكالية الأساس التي تحاول هذه الورقة النظر فيها. ولا يخفى أن هذا الموضوع شائك ومعقّد، ويصعب على المرء الإلمام به، ولذلك لا ندّعي تقديم إجابة شافية وضافية بشأن هذه المسألة التي نحاول تفكيكها وطرحها في شكل أسئلة فرعية نلخّصها كما يلي:

هل اعتُمد التاريخ الاقتصادي منهاجًا لدراسة التاريخ العربي؟ هل توخّى العرب هذه المقاربة لفهم تاريخهم العام ومراحله المختلفة؟ هل استعمل غير العرب من المؤرّخين والباحثين هذا الاختصاص لتحليل الظواهر والحقب التاريخية العربية المختلفة؟ وإذا تمّ ذلك، ما هي النظرة التي تمخّضت عن هذه المقاربة؟ وهل هي مختلفة عن زاوية نظر التاريخ السياسي أو الثقافي؟

لعلّ الخطوة الأولى التي يجب إنجازها في هذا العرض هي إجراء جرد بشأن أهم ما كُتب في هذا الصّدد باللغات المختلفة، ابتداء بالعربية، ومرورًا بالإسبانية والإيطالية والفرنسية والألمانية، وانتهاء بالكتابات الأنغلوساكسونية وغيرها من لغات البحث، وهو أمر يتجاوز طاقة الفرد، ولا يمكن إنجازه إلا ضمن هياكل ومؤسّسات جماعية. ولذلك، اعتمدنا أهمّ ما كتبه باللغة العربية بعض الباحثين المعاصرين العرب أولًا، وما صدر بالفرنسية ثانيًا، مع النظر في المؤلّفات الإنكليزية أو الإسبانية التي تُرجمت إلى اللغة العربية أو إلى اللغة الفرنسية.

اهتمّ باحثون غربيون من ذوي اختصاصات متعدّدة بالحضارة العربية، من أجل التعرّف إليها وفهم أهمّ مظاهرها وخصائصها. وحصل هذا الاهتمام منذ حركة التوسّع العربي التي وصلت إلى منطقة البحر المتوسط ومنه إلى بعض مجالات أوروبا نفسها، كالأندلس غربًا وبيزنطة شرقًا. وساهمت الحروب الصليبية في توسيع دائرة هذا الاهتمام الذي كانت غايته التعرّف إلى الآخر والكشف عن أسرار حضارته وفهم ثقافته وعلومه ومؤسّساته. ومنذ بداية النهضة الأوروبية، أصبح «الشرق» اختصاصًا بحثيًا قائمًا بذاته، ليثبت بعض الدراسات في ما بعد أن الغرب هو الذي صنع الشرق لأجل أن يكرّس تفوقه، وبذلك تطوّر الاستشراق ليبلغ أوجَه مع الحقبة الاستعمارية. ولن نقف عند هذه الظاهرة الاستشراقية بجميع مراحلها وخصائصها، وإنما حسْبنا أن نقدم ثلاث ملاحظات أساسية في هذا السياق.

- استعمل المستشرقون ثلاثة مصطلحات للتدليل في الأغلب الأعم على الحقل نفسه أو على الكيان نفسه، وهي: «العرب»[1]، و«المسلمون»، و«الشرق»[2] أو «المشارقة» (Levantins) الذين يشملون جلّ سكان الحوض الشرقي للبحر المتوسط.

- انطلقت الدراسات الاستشراقية في الأغلب من النصوص والآثار المكتوبة

(1) Hamilton Gibb définit les Arabes ainsi: «Sont Arabes tous ceux pour qui la mission du prophète Mahomet et le souvenir de l'empire islamique constituent les faits marquants de l'Histoire, et qui désirent la langue arabe et son héritage culturel comme leur bien commun». cité par: Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire* (Paris: Flammarion, 1993), p. 14.

(2) Henry Laurens, *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte: L'orientalisme islamisant en France (1698-1798)* (Istanbul/Paris: Editions Esis, 1978).

كي تفكّك اللغة العربية ودلالاتها، وتقارنها أحيانًا بالسلوكيات التي أدّى النظر فيها إلى تطوّر البحوث الإثنوغرافية.

- لم تكن الكتابات الاستشراقية حينئذ كتابات تاريخية محضة تخضع للمنهاج التاريخي الصرف، وإن خاضت في مسائل تتعلق بالتاريخ العربي. لذلك، لاحظ برنارد لويس هذه المفارقة العجيبة التي طبعت المعرفة التاريخية العربية، حيث كتب:

«That the history of the Arabs has been written in Europe chiefly by historians who knew no Arabic, or by Arabists who knew no history»(3).

مع وعينا بهذه المسائل والعقبات، سنسعى إلى اقتفاء أثر أهمّ المستشرقين والمؤرخين الذين عالجوا قضايا تتعلق بموضوع بحثنا.

أولًا: الدراسات التاريخية الأوروبية العامة ونافذة التاريخ الاقتصادي

خاض كثير من المؤرخين والمستشرقين في مسائل تاريخية كثيرة تناولت بعض أطوار التاريخ العربي يصعب الإلمام بها، لذلك ارتأينا أن نقف عند أهمها وأشملها.

ربما من أبرز الكتابات عن التاريخ العربي مؤلَّف لويس الذي صدر باللغة الإنكليزية عام 1947 وتُرجم في ما بعد إلى لغات عدة، من بينها الفرنسية، بعنوان *Les Arabes dans l'Histoire*، وهي الترجمة التي سنعتمدها في هذه الدراسة.

مع أهمية المادة التي يقدمها هذا الكتاب إلى القارئ الأوروبي، فإن مؤلِّفه توخّى مقاربة تعتمد التاريخ السياسي والمؤسّساتي، ولم يكن حيّز المعلومات الاقتصادية إلا الشيء القليل، كالإشارة إلى نوعية الضرائب التي قُنّنت في عهد

---

(3) *Orientalism and History*, Denis Sinor (ed.) (Cambridge, [n. pb.], 1954), p. 8.

الخليفة عمر بن الخطّاب[4]، أو الحديث عن طبيعة الثروات الناشئة التي لم يكن مصدرها الاستثمار أو التجارة، على الرغم من انتشار الاقتصاد النقدي[5]، أو تأكيد أهمية صناعة النسيج التي يعود تطوّرها إلى التوسّع العمراني والتي تأثرت بالحضارات القديمة المجاورة، وذلك خلال الحقبتين الأموية والعباسية[6]. كما تطرّق لويس إلى بروز نظام شبه إقطاعي مع المماليك والسلاجقة في إثر تملّك السادة الجدد الأرض[7]، ثم خلص إلى الحقبة الحديثة والمعاصرة ليخوض بصفة عرضية في انحطاط العرب وتأثير الغرب الثقافي والاقتصادي[8] إلى حدود القرن العشرين.

يُعتبر لويس من أهمّ المختصّين بالتاريخ العربي؛ إذ كتب كثيرًا في هذا الحقل، ونحن اعتمدناه مثالًا لنشدد على أمرين: ضعف، أو شبه غياب المقاربة الاقتصادية، والتركيز على المشرق من دون التعرض للمغرب، باستثناء بعض الحالات النادرة، للاستدلال على بعض القضايا أو الحوادث. ولذلك، لمّا كتب لويس بحثًا حول نظام الحِرَف في الإسلام أو «النقابات الإسلامية»، فإنه خصّصه للمشرق دون سواه[9].

نحا أندريه ميغيل المنحى نفسه تقريبًا في كتابه حول الإسلام وحضارته[10] الذي مسح جميع مناطق العالم الإسلامي، وتناول الحقب التاريخية كلها وجميع الموضوعات المتعلّقة بالحضارة الإسلامية، بما في ذلك بعض الموضوعات الاقتصادية، كالتجارة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومقوّمات التوسّع التجاري العربي خلال الحقبة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر (الإنتاج، التقنيات، توسّع المدن...) وازدهار بعض المراكز العربية، كالأندلس، ليصل إلى

(4) Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, p. 73.

(5) المرجع نفسه، ص 88.

(6) المرجع نفسه، ص 111.

(7) المرجع نفسه، ص 111.

(8) المرجع نفسه، ص 201.

(9) Bernard Lewis, «The Islamic Guilds,» *Economic History Review*, vol. 8 (1938).

(10) André Miquel, *L'Islam et sa civilisation* (Paris: Armand Colin, 1990).

الحديث عن «الانحطاط»[11] إبان الحقبة العثمانية، مستثنيًا إصلاحات محمد علي الاقتصادية، وبعض الإنجازات السنسيمونية[12] في مصر، وبعض محاولات الاستقلال الاقتصادي[13] في عهد النفط.

لمّا طغت مدرسة الحوليات على البحث التاريخي في أوروبا خلال الخمسينيات والستينيات، تفطّن بعض المؤرخين والمستشرقين المهتمّين بالتاريخ إلى ضرورة إقحام هذا الاختصاص ضمن الدراسات الإسلامية، فبرزت مقالات وبحوث عدّة تسعى إلى القيام بجرد في هذا الحقل، وتنظر في إمكان البحث عن مصادر تعتمد في هذا الشأن، وتقوم بدراسة عيّنات من التاريخ الاقتصادي العربي، كمسألة الحِرف، أو النظر في تاريخ بعض الفاعلين الاقتصاديين، كالمزارعين، والبحث في بعض الفرضيات، كإمكان وجود برجوازية حضرية في العالم الإسلامي.

يمكن أن نذكر في هذا الصدد دراسة كلود كاهين بشأن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق الإسلامي[14]، وهي الدراسة التي بيّن من خلالها أن المجتمع الإسلامي يبدو متكوّنًا من حكّام وعلماء حسبما صوّرته لنا الدراسات التاريخية، في حين أن جوانب عدة لا تزال مجهولة، كالتنظيم المالي الذي توخّته الدولة أو الإقطاع أو تاريخ العلوم والتقنيات أو الهياكل الاقتصادية الجديدة التي أحدثها الإسلام، ومدى تواصل أو اضمحلال المؤسّسات السابقة للقرن السابع ميلادي[15].

---

(11) »Décadence,» dans: Ibid, p. 272.

(12) Ibid, p. 327.

(13) Ibid, p. 374.

(14) Claude Cahen, «L'Histoire économique et sociale de l'orient musulman médiéval,» *Studiaislamica*, no. 3 (1955), pp. 93-115.

(15) Nous citons quelques questions soulevées par Claude Cahen: «Que savons nous de la vie rurale, des transformations apportées, s'il y en a eut, dans la vie des paysans par la conquête arabe et de ses développements ultérieurs? Dans le domaine même du commerce, qu'on croit peut-être exploré, que des zones sombres et que des illusions de connaissance!... La vie rurale? A-t-on fait l'étude et a-t-on posé la question de l'effet qu'a pu produire la conquête opérée par des Arabes, en grande partie hier bédouins, sur la répartition et les rapports des économies pastorale nomade et agricole sédentaire dans les pays soumis?... Et la vie rurale dans les pays agricoles?... Les catégories sociales de propriétaires? = Les formes économiques et techniques de la culture?...

حاول الباحث نفسه دراسة بعض النماذج أو العيّنات من التاريخ الاقتصادي العربي، كمسألة الإقطاع[16] أو التنظيمات الحرفية التي أطلق عليها بعضهم كلمة «صنف»، متسائلًا عن وجودها من عدمه خلال فترة الإسلام الكلاسيكي. وانتهى إلى أن نظام «الفتوّة» تطوّر إلى تنظيمات مهنية من دون أن تدرك مرحلة التنظيمات الحرفية (corporations) الموجودة في أوروبا[17]. وعلى الرغم من عدم وصول هذا التطوّر إلى ذروته، فإنه ينفي فكرة جمود العالم العربي الإسلامي[18]. وقد درس لوي ماسينيون موضوع الحِرف في العالم العربي، خصوصًا في المغرب الأقصى[19]، ووصل تقريبًا إلى النتائج نفسها.

تكمن أهمية البحوث التي قدّمها كاهين بشأن تاريخ المشرق الاقتصادي في

Pouvons nous réellement nous faire une idée de l'importance du commerce dans l'ensemble de = l'économie? Et, conséquemment, de l'importance de la classe marchande, de la concentration des opérations, de la relation entre la fortune mobilière et la fortune foncière? Avons-nous une histoire des prix, par régions, et comparés avec ceux des divers pays avec lesquels le commerce musulman est en contact? Avons-nous une histoire économique de la monnaie musulmane?...
J'ai presque honte de cette accumulation de questions».
Voir: Cahen, «L'Histoire économique,» pp. 103-101.

(16) «L'évolution de l'iqtà du IXe au XIIIe siècle: Contribution à une histoire compareé des sociétés médiévales,» *Annales Économies, sociétés, civilisations* (1953), p. 37.
بيّن المؤلّف وجود نوعين من الإقطاع: «إقطاع التمليك» و«إقطاع الاستغلال». انظر أيضًا:

(17) Claude Cahen, «Y-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?: Quelques notes et réflexions,» in: *The Islamic City: A Colloquium*, Albert H. Hourani and Samuel M. Stern Bruno Cassirer (eds.) (Oxford: University of Pennsylvania Press, 1970), pp. 51-63.

(18) Ibid, p. 62.
Nous citons d'autres travaux publiés par Claude Cahen en matière d'histoire économique du monde arabe comme:
- Claude Cahen, «Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au moyen-âge,» *Spolète* (Settimane di studio delcentro italiano di studisull' alto Miedioevo), vol. 1 (1965).
- Claude Cahen, «Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Egypte médiévale d'après le Minhàj d'al Makhzumi,» *Journal of the économic and social history of Orient*, no. 7 (1964).

(19) Louis Massignon: «Guilds (Mohammedan),» in: Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, *Encyclopedia of social sciences* (New York: The Macmillan Company, 1933); «Sinf,» dans: *Encyclopédie de l'Islam*, (1935); «La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre travailleurs musulmans au moyen âge,» dans: *la Nouvelle Celio* (1952); *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc, d'après les réponses à la circulaire résidentielle du 15 novembre 1923* (Paris: E. Leroux, 1925), LVIII, 256 pp, et «Le Corps des métiers et la cité islamique,» *Revue internationale de sociologie*, no. 33 (1920), pp. 473-488.

أنها وظّفت الدراسات الأوروبية المتوافرة[20] في هذا الحقل لتقف على حقيقة جهل الأوروبيين بهذه المسألة، ولتشير إلى مجالات بحثية جديدة.

أدّت كتابات المؤرخين والمستشرقين الذين درسوا خلال الخمسينيات والستينيات عيّنات من التاريخ الاقتصادي العربي، ولا سيما كاهين وماسينيون إلى الوعي بالثُّغَر الموجودة في هذا الحقل، وهو ما يفسر ظهور بعض الكتابات التي حاولت أن تقوّم التاريخ العربي من الزاوية الاقتصادية الصرف.

إن أهمّ الدراسات في هذا الصّدد ما قام بها مكسيم رودنسون الذي كتب كثيرًا عن التاريخ العربي والإسلامي[21]، وخصّص كتابًا لدراسة الإسلام والرأسمالية[22]، وهو يمسّ موضوع بحثنا من قريب.

إن هذا الكتاب لا يطمح إلى أن يكون دراسة للتاريخ الاقتصادي، لكنه ينطلق من بعض المعطيات المتوافرة، كما يبيّن صاحبه، قصد القيام بقراءة نظرية تنطلق من فلسفة التاريخ وتتوخّى مقاربة اجتماعية تعوّد عليها رودنسون الذي كان مستشرقًا وعالِم اجتماع في الوقت نفسه. وتعرّض هذا الباحث بداية للمبادئ الاقتصادية الإسلامية انطلاقًا من القرآن والسنّة، مبيّنًا أنها تندرج كلّها في سياق التشجيع على النشاط الاقتصادي، بما في ذلك العمل والإنتاج والتجارة والتأجير، مع التقيّد بضوابط معيّنة، كعدم تعاطي الرّبا أو تجارة المخدّرات، أو بيع بعض المواد التي هي ملْك مشاع أو في تصرّف الدولة، كالماء والعشب[23].

---

(20) نذكر بعض الدراسات التي اعتمدها كلود كاهين في مقالاته المشار إليها آنفًا في:
Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, traduction française complète par l'auteur (Paris: O. Harrassowitz, 1885); Robert Mantran; Jean Sauvaget, et Mer Lûtfi Barkan, *Règlements fiscaux ottomans: Les provinces syriennes* (Damas: [n. pb.], 1953); Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Djahiz* (Paris: [n. pb.], 1954); J. Schacht, «Early doctrines on waqf,» *Melanges Fuad Koprulu* (Istambul), pp. 443-452, and J. Sauvaget, *Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle* (Paris: Librairie Orientaliste, 1941).

(21) Maxime Rodinson, *Les Arabes* (Paris: Presses Univrsitaires de France, 1979); *La fascination de l'Islam*, Petite collection (Paris: Maspero, 1980); *Mahomet* (Paris: Seuil, 1961); «Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman,» dans: M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

(22) Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris: Seuil, 1966).

(23) Ibid, pp. 33-34.

خصّص المؤلف بعد ذلك فصلًا للممارسات الاقتصادية خلال العصر الإسلامي الكلاسيكي بعنوان: «*les pratiques économiques*»، لينتهي إلى وجود معاملات تجارية قديمة تداولتها أساسًا قبيلة قريش بغرض تحقيق الرّبح، وهي تندرج ضمن تجارة القوافل أو تجارة العبور، ليخلص - من خلال ذلك - إلى أن مستلزمات الاقتصاد الرأسمالي لم تتوافر بعد في ذلك الوقت. ولمّا أُسست إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف تخلّى العرب - خصوصًا في أثناء حكم بني أميّة عن تعاطي التجارة ليتفرّغوا للمراكز القيادية في الدولة والإدارة، وهو ما درّ عليهم أموالًا طائلة أصبحت مصدرًا لثروات جديدة[24].

أمّا مع الدولة العبّاسية، فأعيد بناء المجتمع والدولة، فانصهرت أغلب الأجناس في كيان الدولة، واعتُمد التّعريب، ورُبطت أجزاء الإمبراطورية المختلفة بعضها ببعض، وهو ما هيّأ لظهور سوق جديدة أدّت إلى تطوّر التجارة داخل الإطار العربي الإسلامي، حيث تواصل هذا الازدهار إلى نهاية القرن الرابع عشر ميلادي. ويحلّل الكاتب مظاهر هذه التجارة البينية ومسالكها وموادها التي كان من بينها ما هو مصنّع، كالأقمشة والأسلحة والعطورات والتّوابل، وما هو مواد خام، كالزيوت والبقول المجفّفة والجلود، مبينًا منع الفقهاء جميع الممارسات التي تضرّ بحريّة المبادلات وحريّة الأسعار، الأمر الذي نتج منه تدعّم الاقتصاد النقدي، وظهور نوع من التخصص، والتركّز على مستوى بعض الجهات أو بعض المواد التجارية[25].

ثمّ تعرّض رودنسون بعد ذلك لقضيّة الرّبا التي ربما تكون عائقًا أمام تطوّر رأس المال. ومع النظر في التأثير المالي والاقتصادي للرّبا، قام بنقد بعض الباحثين المسلمين، مثل حميد الله الذي يعتبر أن تحريم الرّبا ضرب من ضروب تأميم الدولة القطاعَ المالي. وللتدليل على وجود الرّبا كشكل من أشكال المعاملات المالية والاقتصادية، ذكر المؤلّف كثيرًا من الحيل التي قدّمها الفقهاء والتي جعلت العمليات الربوية أمرًا واقعًا واكب الأزمنة (حتى القرن العشرين) وشمل أجزاء العالم الإسلامي المختلفة.

---

(24) Ibid, pp. 45-46.

(25) Ibid, p. 51.

انطلاقًا من استقراء التاريخ العربي الذي انتهى إلى أن العالم الإسلامي شهد نموّ رأس المال التجاري والمالي الذي أدى إلى تبلور نمط إنتاج رأسمالي[26]، دفعه هذا الاستنتاج إلى نفي انتماء العالم الإسلامي الكلاسيكي إلى نمط إنتاج إقطاعي، بشكله الأوروبي أكان أم بشكله الشرقي[27]. كما تساءل عن انتماء العالم الإسلامي الكلاسيكي إلى نمط إنتاج آسيوي اعتمد على الملْكية المشاعة، واستعمال التقنيات المائية الزراعية، وتوافُر فائض إنتاج توزّعه السلطة، وانتهى إلى اتّساع رقعة العالم الإسلامي الذي شمل في بعض أجزائه اقتصادًا يخضع لنمط الإنتاج الآسيوي[28]. ومع أن الكتاب اهتمّ بالفترة الإسلامية الكلاسيكية، فإنه تعرّض لبعض اقتصادات البلدان العربية خلال الحقبة المعاصرة، باحثًا عن مدى تطابقها مع المنظومة الرأسمالية.

بصرف النظر عن طابع كتاب *Islam et capitalisme* النظري - والأيديولوجي في بعض الأحيان - فإن الباحث نفسه أردفه بكتاب ثان، حاول من خلاله النظر في الاقتصادات العربية المعاصرة من زاوية المنظومة الاشتراكية[29]. ولعل من المفيد أن نذكّر بأن كتابات رودنسون جاءت في سياق الجدل النظري الذي صاحب انتشار الاشتراكية في أواسط القرن الماضي، بما في ذلك بعض الأقطار العربية، كمصر والجزائر وليبيا. ولم تكن مقاربة هذا المؤلف، التي امتزج فيها النظري بالواقع التاريخي، لتنقص من أهمية التساؤلات التي طرحها والتحليلات التي توخّاها لمعرفة طبيعة الاقتصاد العربي والإسلامي خلال مراحله المختلفة، ولا سيما في أثناء الفترة الكلاسيكية. ويُعتبر رودنسون من أهمّ المستشرقين الذين اهتموا بالتاريخ الاقتصادي العربي الذي وصل النظر فيه إلى أوجِه في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته على صعيد البحث أو على صعيد الجدل الفكري والأيديولوجي الذي خاضه بعض المثقفين العرب وغيرهم، في فترة هيمن فيها الفكر الاشتراكي. ويعود هذا الجدل، من ناحية أخرى، إلى أن الماركسية لم تطرح خلال القرن التاسع عشر رؤية تتعلق بنمط

(26) Ibid, p. 69.
(27) Ibid, p. 76.
(28) Ibid, pp. 77-78.
(29) Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman* (Paris: Seuil, 1972).

الإنتاج العربي أو الإسلامي، في وقت تعرض فيه بعض النظريات الأخرى لمثل هذه المسألة.

لعل أهمّ نظرية اهتمت بالاقتصاد وبحظ العرب منه، في سياق الثورة الصناعية خلال القرن التاسع عشر، هي النظرية السنسيمونية التي برزت في فرنسا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، لتدعو إلى قيام مجتمع صناعي أوروبي على أساس التقدم العلمي والتقني، وتوزيع عادل للثروة من شأنه أن يمهّد لنوع من الرأسمالية الاجتماعية أو الاشتراكية الطوباوية. وقد اهتمّ به دعاة هذا المذهب في الشرق، وتعلّم بعضهم اللغة والثقافة العربيّتين، واستقر زعيمهم الأب أونفنتين (Enfantin) في إسطنبول ثمّ في مصر، وأخيرًا في الجزائر. وكان الشرق، ولا سيما مصر، مصدر استلهام لهم، فاندمجوا في الثقافات العربية المحلية، ومنهم من تحول إلى مستشرق، ومِن هؤلاء من اعتنق الديانة الإسلامية، مثل إسماعيل يوربان، وكان بعضهم عضوًا ضمن اللجنة العلمية التي عهد إليها دراسة تاريخ الجزائر وسكانها ومجالها. وقد ركّزت هذه النظرية على فكرة الوحدة بين الشرق والغرب على الأسس التالية:

- الاندماج العرقي والبشري والأخوي بين الشرق والغرب.

- نشر علوم الغرب وتقنياته في الشرق، لتحقيق التقدم الصناعي والرقي الاجتماعي.

- ضرورة تشبّع الغرب المادي بثقافة الشرق.

- اعتبار العنصر العربي عنصرًا ذكيًا وفاعلًا ومؤثرًا في الحضارة الإنسانية.

- ضرورة بناء الوحدة العربية على أسس مادية واقتصادية، بدءًا بإقامة شبكة مواصلات تربط بين الأقطار العربية المختلفة وتوحد بين الشرق والغرب.

وجدت هذه النظرية حيّزًا للتنفيذ؛ إذ كانت منطلقًا لحفر فرديناند دو لسبس قناة السويس، وهو الرجل الذي ينتمي إلى هذه المذهب، بل إن الرجل ضبط مشروعًا متكاملًا لخط سكة حديد يبدأ من قناة السويس ويمر بطرابلس وتونس لينتهي عند جبل طارق.

كانت غاية النظرية بعث الرخاء على مستوى الإنسانية كلها، عن طريق الأموال والتقنيات والإنتاج الصناعي والاندماج العرقي والثقافي بين الأجناس المختلفة، جاعلة العنصر العربي أحد الفاعلين الأساسيين في هذا الاقتصاد العالمي. ومع أن هذه النظرية انطلقت من الماضي، فإنها تحمل نظرة إيجابية للحضارة العربية، وتؤسس لاقتصاد عربي، وذلك على عكس الدراسات الأخرى التي اهتمت أساسًا بالماضي، وبجزء منه المتمثّل في الفترة الكلاسيكية وفي المشرق العربي.

ربما يكون لهذا التركيز على المشرق العربي ما يبرّره؛ ذلك أن الدراسات التاريخية الأوروبية سعت للبحث عن خصائص أو ملامح الاقتصاد العربي خلال مرحلة التأسيس، التي كانت أساسًا في المركز. ولذلك بقيت الأطراف - بما في ذلك المغرب - مهمّشة ضمن هذه الكتابات، شأنها شأن فترات التراجع العربي.

على الرغم من أهمية هذه الدراسات التاريخية، فإنها لم تصل - في نظرنا - إلى تحديد ملامح التاريخ الاقتصادي العربي خلال الفترات المدروسة. ويعود ذلك إلى أسباب عدة، أهمها أن هؤلاء الباحثين ليسوا مختصين بحقل التاريخ الاقتصادي، وبالتالي كانت تعوزهم أدوات التحليل والفهم، علاوة على خلفياتهم الثقافية والأيديولوجية. يضاف إلى ذلك أن التاريخ الاقتصادي لم يكن هو الغاية الأساس لهذه البحوث التي جعلت من مثل هذه الموضوعات مدخلًا لفهم المنظومة الثقافية العربية العامة من أجل مقارنتها بالفكر الأوروبي في نهاية المطاف.

لنا أن نتساءل: هل نجحت البحوث الأوروبية المختصة في كتابة تاريخ اقتصادي عربي؟

ثانيًا: الكتابة التاريخية الأوروبية المختصة وباب التاريخ الاقتصادي العربي

ليس بإمكاننا التعرّض لقائمة المؤرّخين الأوروبيين الذين اهتمّوا ببعض مظاهر الحياة الاقتصادية اهتمامًا مباشرًا أو غير مباشر. وربما يعجز المرء عن القيام بجرد يشمل جميع هذه البحوث، ولذلك سنقتصر على أهمّ الكتب والمقالات

الصادرة في هذا الشأن، لنقف عند منهجية تعاملها مع مسألة التاريخ الاقتصادي العربي وعند خلفية هذا التعامل.

لعل من أهمّ ما دوّنه مؤرّخون أوروبيون في حقل التاريخ الاقتصادي العربي ما أصدره موريس لومبار في كتابين، خُصص الأول للإسلام خلال فترة قوته وعظمته[30]، وخصص الثاني لشبكات المبادلات خلال الفترة الوسيطة[31]. قُسم الكتاب الأول فصولًا، اهتم أولها بفضاءات العالم الإسلامي وصلة بعضها ببعض، وتعرّض الفصل الثاني لهيمنة النقود الإسلامية وللظاهرة الحضرية وتأثيرها الاقتصادي، خصوصًا في مجال الاستهلاك. أمّا الفصل الثالث، فخُصّص للمبادلات.

نستشف من هذه الدراسة أن المشرق - ولا سيما المجال الآسيوي - كان بمنزلة القلب النابض اقتصاديًا في العالم الإسلامي، في حين كان المغرب مجالًا هامشيًا. وبدت الظاهرة الحضرية المحركَ الأساس للاقتصاد الذي بني على شبكة المبادلات والطرق البرية والبحرية التي تربط بين المدن. ولعل «عظمة الإسلام» تعود أيضًا إلى سيطرة العرب على المعادن وبسط نفوذهم عن طريق قوّة عمْلتهم. ويبدو أن التجارة والمدن وحرية النقل وهيمنة العملة الإسلامية جعلت من الاقتصاد العربي اقتصادًا منفتحًا استطاع أن يُحْدث حراكًا انخرطت فيه أجزاء العالم المختلفة، وقد أدركت الهيمنة الاقتصادية العربية عن طريق التقنيات والأموال والتجار ذروتها في عام 1050 تقريبًا.

مع أن لومبار قدّم تحليلات وأدلّة إضافية للوصول إلى الاستنتاجات التي أشرنا إليها، فإنه زاد في توضيحها وتدعيمها بأمثلة دقيقة في كتاب جُمعت فيه مقالات وأعمال كان قد نشرها من قبل[32]، وحلّل فيه مقوّمات سيطرة المسلمين وقوّتهم، ومن ذلك الذّهب والعملة وصناعة السفن والنمو العمراني والعلاقات الاقتصادية بين العالم الإسلامي وأوروبا. وتكمن أهمية دراسات لومبار في ما

(30) Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur, VIIIe-XIe siècle* (Paris: Flammarion, 1971).

(31) Maurice Lombard, *Espaces et réseaux du moyen âge* (Paris; La Haye: Mouton, 1972).

(32) Ibid.

تزخر به من معلومات دقيقة عن التاريخ الاقتصادي العربي، مع قدرة فائقة على التحليل والتأليف في إطار نظرة شمولية تربط بين الشرق والغرب، وتوظف المجال والسكان والمعطيات الطبيعية والبشرية وشبكة العلاقات لفهم الأسس المادية لتطور الإنتاج والمبادلات. وحاول لومبار في جلّ أعماله تجاوز النظرة السائدة في مجال العلاقات الاقتصادية بين أوروبا والعالم الإسلامي، ناقدًا ما توصل إليه بعض المختصين بهذا الشأن، مثل بيرينيه[33].

مع أن لومبار تناول في دراساته جل الفضاء الإسلامي، فإنه ركز على المشرق باعتبار أنه كان مركز الإنتاج والإشعاع الاقتصادي. ولعل ذلك ما دفع كريستوف بيكار إلى القيام بدراسة أخرى تهتم بالمغرب والأندلس، مفصّلًا فيها الحديث عن الملاحة الإسلامية في المحيط الأطلسي انطلاقًا من سواحل الأندلس والمغرب الأقصى منذ بداية الحضور الإسلامي إلى الفترة الموحّدية[34]. وتؤكد هذه الدراسة أهمية موانئ المحيط الأطلسي وحركة الملاحة والتجارة بينها وموانئ المتوسط، مثل بجاية والإسكندرية، خصوصًا ابتداء من القرن الثاني عشر. وبالتالي، لم تكن هذه المنطقة الأطلسية خارجة عن دائرة الدينامية الاقتصادية التي شهدها العالم الإسلامي، وذلك على عكس ما ذهبت إليه دراسات كثيرة أكدت ارتباط المتوسط بالمشرق الإسلامي وما انجرّ عن ذلك من عزلة سواحل الأندلس والمغرب الأقصى المطلة على المحيط الأطلسي، بل كانت هذه المنطقة قاعدة تبادل وتواصل جسّدته حركة الملاحة والتجارة والقرصنة التي كانت الأطراف المختلفة تمارسها، وبالتالي، فإن دخول هذه المنطقة، التي نجح العرب في تكوينها مجالًا موحّدًا وقائمًا بذاته في حركة الملاحة والتجارة البحرية الأطلسية، لم يبدأ مع حرب الاسترداد وإنما بدأ قبل العرب.

لعل هذا الإلمام بالتاريخ العربي الإسلامي - بمجالاته وفتراته المختلفة - مكّن بيكار من وضع دراسة عن العالم الإسلامي في آخر الفترة الكلاسيكية،

---

(33) Henri Pirenne, *Mohamet et Charlemagne*, 4ème éd. (Paris: Alca; Bruxelles: Nouvelle Société d'éditions, 1973).

(34) Christophe Picard, *L'océan atlantique musulman: De la conquête arabe à l'époque almohade, Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal - Espagne - Maroc)*, Maisonneuve Larose (Paris: Editions UNESCO, 1997).

تناولت موضوعات شتّى، من بينها اقتصاد العالم الإسلامي من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر. وعرفت هذه الفترة بصورة عامة التراجعَ وبداية الانحطاط، غير أن هذا المؤرخ حدد الأزمات المختلفة التي عرفها المشرق العربي والراجعة إلى أسباب مختلفة، من بينها الحروب الصليبية وغارات المغول، ما أدى إلى تراجع الفلاحة والملاحة والتجارة، ولكن مع ذلك استطاع بعض المناطق العربية الصمود، خصوصًا أنها أصبحت تربط بين التجارة المتوسطية والمحيط الهندي عبر البحر الأحمر، وكذلك بلاد المغرب التي شهدت شيئًا من الإقلاع الاقتصادي[35]. وبيّنت هذه الدراسة - إضافة إلى شموليتها - اختلاف الأوضاع الاقتصادية بين المشرق والمغرب، وتبايُن فترة بداية الانحطاط في كلّ من المنطقتين.

علاوة على اهتمام الدراسات التاريخية الأوروبية بالشرق، فإن نسبة مهمة منها، ولا سيما دراسات بعض الإسبان والفرنسيين، ركزت على المجال الأندلسي. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى المؤرّخ الإسباني بدرو شالميتا الذي قام بالدور نفسه الذي قام به كاهين من قبل، في الدعوة إلى ضرورة الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي العربي، ملاحظًا عدم إقبال الباحثين على هذا الحقل المعرفي. ومع الإشارة إلى بعض المجالات البحثية المتعلقة بتاريخ الأندلس، حاول هذا المؤرّخ تصنيف المصادر العربية التي يمكن أن تعتمد لإنجاز دراسات في مجال التاريخ الاقتصادي للمشرق الإسلامي الوسيط، وكذلك الأندلس. وقد صنّفها إلى كتب تجمع الأحاديث الداعية إلى «الاكتساب في الرزق المستطاب»[36]، مثل **كتاب الأموال** لابن سلام، وكتب تصف النشاط التجاري، مثل **كتاب مدح التجارة وذم عمل السلطان** و**كتاب التبصر بالتجارة** للجاحظ و**كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة** للدمشقي.

يذكر شالميتا بعد ذلك مصادر اعتبرها تقنية، مثل **كتاب الخراج** لأبي يوسف يعقوب الأنصاري، و**كتاب الخراج** ليحيى بن آدم القرشي، و**كتاب الخراج** لقدامة

---

(35) Christophe Picard, *Le Monde musulman du XIème au XVème siècle* (Paris: Campus, 2000).

(36) P. Chalmeta, «Sources pour l'histoire socio-économique d'Al-Andalus: Essai de systématisation et de bibliographie,» *Annales islamologiques* (Institut français d'archéologie orientale du Caire), tome XX (1984), pp. 1-14.

بن جعفر الكاتب، وكتاب تنظيم جباية الخراج لابن حاجب النعمان، وكتاب المنهاج في علم خراج مصر لعليّ بن عثمان المخزومي. كما أنه ذكر صنفًا آخر من الكتب الفنية، وهو ما يتعلق بالدواوين والوزارة، مثل كتاب الأحكام السلطانية لعلي بن محمد الماوردي. وإلى جانب المصادر المذكورة، أشار شالميتا إلى صنف رابع يتمثل في كتب الفلاحة، مثل كتاب الفلاحة النباتية لابن وحشية، ثمّ إلى نوع خامس يتعلق بالمصادر التي تتحدث عن المعادن الثمينة، مثل كتاب صدر العقود في ذكر النقود للمقريزي. أما الصنف السادس من المصادر، فله صلة بكتب الحساب، مثل كتاب البرهان في جودة البيان لأبي الحسن اسحق بن إبراهيم سليمان بن وهب الكاتب، ويحوم الصنف السابع حول إدارة الأسواق، مثل كتاب نهاية الرتبة لابن بسام، في حين يتناول الصنف الثامن كتب الفقه، وهي كثيرة.

أمّا في شأن المصادر الأندلسية، فإنه لاحظ صعوبة توافرها، مثل الكتب التي دوّنت حول المشرق (كتب الحديث أو التجارة أو الخراج) باستثناء ما تعلق منها بالفلاحة (مثل كتاب الفلاحة لأبي القاسم الزهراوي أو كتاب مجمع الفلاحة لأبي المطرّف عبد الرحمن بن محمد بن الوليد)، وكتب الأسواق (مثل كتاب رسالة في أدب الحسبة لابن عبد الرّؤوف ورسالة في القضاء والحسبة لابن عبدون).

انتهى شالميتا إلى أن المصادر العربية المتعلّقة بتاريخ الأندلس - على الرغم من حجمها المحدود مقارنة بالمصادر المشرقية - تزخر بالمعلومات التي من شأنها أن تغذّي البحث في حقل التاريخ الاقتصادي، وبالتالي يعتبر أن المشكل الأساس في هذا الشأن هو ندرة الباحثين أكثر منه ندرة المصادر والمعلومات. وقد كان شالميتا أحد المختصين بالتاريخ الاقتصادي الأندلسي، وله عدد كبير من البحوث في هذا الشأن بالفرنسية وبالإسبانية، منها ما يتعلق بالفترة الإسلامية من تاريخ إسبانيا[37]، ومنها ما له صلة بطبيعة المجتمع الأندلسي وعلاقته بالنظام الإقطاعي[38]، ومنها ما تناول موضوع العملة، ولا سيما الدرهم الأربعيني[39].

---

(37) »Espanamusulmana,» in: *Historia général de España y america* (Madrid: Rialp, 1989).

(38) «Al-Andalus: Société féodale?,» dans: Jean Pierre Digard, *Le Cuisinier et le philosophie: Hommage à Maxime Rodinson: Études d'ethnographie historique du Proche-Orient* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

(39) »El dirham arba'īnī, dukhl, Qurtubi: su valor,» *Acta numismatica* (1986).

إلى جانب ذلك كله، خصص شالميتا دراسة شاملة لتقديم صورة عن الاقتصاد الأندلسي[40]، متعرضًا خلالها لـ «النظام الضريبي» و«دخل الأندلس الكلي» و«الناتج الزراعي الصافي» والنمو الاقتصادي و«حركة النقد» و«متوسط مبلغ الضريبة» و«متوسط الدخل»، إضافة إلى «السكان». اعتمد هذا المؤرخ في هذا المبحث على مصادر متنوّعة ونصوص دقيقة ليطبّق منهج الاقتصاد الكمي، منجزًا دراسة بعيدة المدى ليصل إلى استنتاجات عامة تستجيب لخلفية واضحة: تطبيق مقاربات التاريخ الاقتصادي الأوروبي على المجتمع الأندلسي، سعيًا لدفع القارئ إلى إجراء مقارنة بين الحضارة الأوروبية الوسيطة والحضارة العربية.

كانت دراسة شالميتا السالفة الذكر ضمن مجموعة مقالات خُصصت للحضارة العربية في الأندلس، وتناولت في أغلبها موضوعات تثير مسائل تدخل في إطار التاريخ الاقتصادي، مثل بحث توماس غليك (Th. F. Glick) عن «التكنولوجيا الهيدرولية فى الأندلس»[41]، ودراسة أوليفيا ريمي كونستابل (O. R. Constable) تحت عنوان «التجار المسلمون في تجارة الأندلس الدولية»[42]، ومقال أ. غارسيا سانشيز (E. G. Sanchez) المتعلق بـ «الزراعة في إسبانيا المسلمة»[43]. ويتضح بذلك أن دراسات شالميتا تندرج ضمن تيار تاريخي أوروبي عام يحاول البحث في تاريخ الأندلس، ولا سيما في اختصاص التاريخ الاقتصادي.

نذكّر في هذا السياق بدراسة ليفي بروفنسال عن إسبانيا الإسلامية في القرن العاشر[44]، وهي الدراسة التي تطرقت في بعض فصولها إلى الحياة الاقتصادية في الأندلس، اعتمد بروفنسال خلالها أساسًا على نصوص الجغرافيين العرب، منتقدًا ندرة معلوماتها. وبيّن هذا المؤرخ نمو الفلاحة وتعدد الزراعات، كما أنه ذكر في

---

(40) وَرَدَ في: سلمى الخضراء الجيوسي (محرّرة)، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، 2 ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 1041-1060.

(41) المرجع نفسه، ص 1345-1365.

(42) المرجع نفسه، ص 1063.

(43) المرجع نفسه، ص 1367.

(44) Evariste Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^ème siècle: Institutions et vie sociale* (Paris: Maisonneuve Larose, 1932).

دراسته نظام الري والروزنامة الفلاحية المعتمدة ضمن الدورة الفلاحية، ووصف ازدهار الصناعات، من ذلك ما تعلق باستخراج المعادن والصناعات التحويلية (النسيج)، وتطوّر شبكة المدن والطرقات، وقطاع الحِرف والتجارة، ما وفّر للدولة من موارد مالية مهمة متأتية عن طريق منظومة ضرائبية موظّفة بشأن هذا الإنتاج(45).

يمكن أن نستنتج من خلال دراسات بروفنسال وشالميتا وغيرهما بشأن النمو الاقتصادي الأندلسي، خصوصًا في مجال الفلاحة والتقنيات المائية والصناعات التحويلية، أن الأندلس أصبحت تمثّل مركز التطور أو الثقل الاقتصادي العربي، وهو ما مهد للنهضة الأوروبية التي ظهرت لاحقًا.

يبدو من خلال هذا الاهتمام بالأندلس، وهو يعود في جوانب منه إلى منطلقاتٍ أوروبية أو ذاتية، أنه كان على حساب المشرق أو المغرب اللذين فقد كلٌّ منهما دوره كمركز للنمو المادي والاقتصادي، فلم تخصص للمغرب العربي - على حد علمنا - دراسة شاملة لتاريخه الاقتصادي باستثناء بعض الجوانب التي أشار إليها باحثون أوروبيون ضمن سياق عام لتاريخ هذه المنطقة. من ذلك، مثلًا، دراسة الهادي روجيه هادي إدريس عن الدولة الصنهاجية، حيث إنه خصص الباب العاشر منها لـ «الحياة الاقتصادية»(46)، وكذلك كتاب ر. برنشفيك (R.Brunschwig) **تاريخ أفريقية في العهد الحفصي**(47) الذي تناول فيه بعض الموضوعات الاقتصادية. بل يمكن أن نلاحظ أن المشرق أو المغرب الإسلامي لم يغيبا تمامًا عن حقل الدراسة وإن تصدرتهما الأندلس، وإنما وقع إدماجهما في مستوى ثان ضمن مقاربة جديدة تحاول أن تنظر إلى المنطقة العربية والإسلامية ككل لتحدد علاقتها بأوروبا وباقتصادها، خصوصًا من خلال حركة المبادلات والعملة والملاحة، فظهر بالتالي صنف جديد من

---

(45) Ibid, chapitre V: «La Vie économique,» pp. 157-194.

(46) روجيه هادي إدريس، **الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري: من القرن 10 إلى القرن 12م**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، وكذلك:
Le titre initial en langue française est: H. R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides: Xe-XXe siècle* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maison Neuve, 1962).

(47) روبار برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي: من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**، نقله إلى العربية حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).

الدراسات الأوروبية يضع مسألة التاريخ الاقتصادي العربي، أتعلق منه بالمشرق أم بالمغرب والأندلس، ضمن مسار التحولات العالمية. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد البحوث التي نشرها غوتين في إثر اكتشاف «وثائق الجنيزة» والتي مكّنته من تحديد مراكز التجارة المتوسطية (أساسًا تونس ومصر) خلال القرن الحادي عشر الميلادي، استنادًا إلى الدور الذي قام به التجار اليهود في هذا الشأن[48].

نجد هذا المنحى الشمولي في تحليل الأوضاع والتحولات الاقتصادية في المجال العربي والإسلامي ضمن دراسات عامة خُصصت في الأغلب للعالم المتوسطي بمكوناته المختلفة، السياسية والبشرية والجغرافية والمادية. ونقتصر على أنموذجين، خُصص أولهما أساسًا للفترة الكلاسيكية، وخُصص الثاني للفترة الحديثة. أما الكتاب الأول، فهو للباحثة كونستابل، وعنوانه **إسكان الغريب في العالم المتوسطي، السكن والتجارة في العصر القديم وفي العصر الوسيط**[49]. ومع أن هذا الكتاب يبحث في مؤسسة الفندق وجذورها التاريخية وتحولاتها المختلفة ودورها في الفضاء المتوسطي، في ارتباط وثيق بين ظاهرة الرحلة وحركة التجارة، فإنه بيّن أن العالم العربي لم يكن خارج سياق التاريخ العام؛ إذ «انتشرت الفنادق وتطورت في الضفة الجنوبية للمتوسط منذ عهد الأمويين إلى عصر الأيوبيين (من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر)، وقد أصبح الفندق، إضافة إلى ما كان يقوم به قبل الإسلام، يضطلع بأدوار جديدة في العالم الإسلامي: لقد أصبح مؤسسة خيرية وتجارية في الوقت نفسه، يؤمّها المسؤول المتنقل من جهة إلى جهة في المهمات الرسمية، ويأوي إليها ابن السبيل والسائح المتصوف، ويقيم بها التاجر الباحث عن الربح وجمع المال. كما أصبح الفندق موضوع تشريع وتنظيم ومراقبة

---

(48) Shelomo Dov Goiten, «The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilization,» *Studica Islamica*, vol. 3 (1955), pp. 75-91.

(49) Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004).

قام بترجمته إلى العربية محمد الطاهر المنصوري، في: أوليفيا ريمي كونستابل، **إسكان الغريب في العالم المتوسطي: السكن والتجارة في أواخر العصر القديم وفي العصر الوسيط**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة ياسين الصّيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013).

من قبل ذوي السلطة والنفوذ على اختلاف مواقعهم من فقيه وسلطان»[50]. ويؤكد انصهار الفندق ضمن النسيج العمراني في المدن العربية والإسلامية تطور التجارة، وانفتاح العالم الإسلامي اقتصاديًا وثقافيًا على غيره من الأوروبيين؛ إذ «يعبّر الفندق عن بداية تغلغل أوروبا في قلب العالم الإسلامي، وذلك من خلال وجود جاليات مختلفة من حيث اللغة والدين ونمط العيش يحتضنها الفندق ويعرفها السوق ويتعامل معها الناس من ممثلي السلطة والتجارة والحمالين والتراجمة»[51]، وبصرف النظر عن الجدل القائم حول موقف الفقهاء تجاه رحلة التجار المسلمين إلى أوروبا وإيوائهم في فنادقها، كان الفندق مؤسسة في يد السلطة التي أشرفت على إدارته وفتحه وغلقه، واستعملته أداةً لمراقبة التجارة وجمع الضرائب والمكوس وخزن البضائع لإعادة ترويجها. ويمكن أن نستنتج أن ثمة وحدة تجارية ومادية متوسطية انصهر فيها العالم العربي الذي كان في أغلبه جزءًا من هذا العالم المتوسطي.

لعل دراسة فرنان بروديل عن المتوسط والعالم المتوسطي[52] - وهو الأنموذج الثاني الذي أشرنا إليه - تسير في المنحى نفسه، على الرغم من أنها تناولت فترة لاحقة، وهي الفترة الحديثة؛ فهذا المؤرخ حاول أن يبين الثابت والمتحول على جميع الصعد، ضمن هذا الفضاء الموحد المتمثّل في المتوسط، حيث فقدت المنطقة العربية تماسكها ودورها بسبب تراجع المتوسط لفائدة التجارة الأطلسية، لكن مع ذلك حافظ بعض المجالات وضروب النشاط على رخائها النسبي، ومن ذلك ازدهار البحر الأحمر بعد عام 1550[53]، وبعض المسالك التجارية المتفرّعة عنه، وانتعاش بعض الموانئ المصدّرة لقمح الشرق[54]، وما انجرّ عن حركة التوسع العثماني من تطور القرصنة في بعض المناطق العربية.

لعل أهمّ ما نستنتجه من دراسة بروديل أن بعض أجزاء حوض البحر

(50) المرجع نفسه، مقدّمة المترجم، ص 7.

(51) المرجع نفسه، ص 8.

(52) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 3 Tomes (Paris: Armand Colin, 1996), Tome 2: *Destins collectifs et mouvements d'ensemble.*

(53) Ibid, Tome I, pp. 493-395.

(54) Ibid, Tome I, p. 528.

المتوسط استطاع الصمود، بل استعاد حيويته، مثل بعض المدن الموجودة على ضفته الشمالية، غير أن الضفة الجنوبية، خصوصًا المنطقة العربية، بدأت تشهد تراجعًا وأزمة أضرّت بسكانها واقتصادها. ولعله يتبين ضمنًا أن نقطة التحول وبداية الركود تعودان حينئذ إلى القرن السادس عشر، وهو ما نستشفه من باقي دراسات بروديل حول نظرية «الاقتصاد العالمي» ونشأة الرأسمالية التي اتخذت لها من أوروبا والمحيط الأطلسي مركزًا، فكان العالم العربي يعيش على هامش الاقتصاد العالمي، وهو ما يفسر التدهور المادي والحضاري الذي شهده منذ اكتشافات العالم الجديد. ولعل تواصل هذا التدهور هو الذي يفسر ندرة الدراسات الاقتصادية الأوروبية المهتمة بالقرنين السابع عشر والثامن عشر، لتظهر من جديد وتهتم بالمسألة الشرقية، خصوصًا في القرن التاسع عشر، والتحولات الصناعية والمالية الأوروبية التي اتسعت لتشمل أنحاء العالم العربي انطلاقًا من حملة نابليون على مصر، وتواصلًا مع تجربة محمد علي، ووصولًا إلى الاستعمار.

يبدو أن الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي العربي، كمبحث تناولته الدراسات الأوروبية، بما فيها الدراسات المختصة وغير المختصة، تركّز على الفترة الأولى للإسلام، وتضاءل كلما تراجع إشعاع الحضارة العربية الإسلامية. ويبين هذا التلازم بين الخط البياني للإسلام - كحضارة - وعدد الدراسات المختصة بالتاريخ الاقتصادي أن هذه الدراسات لم تسع للاهتمام بتخصص قائم بذاته - كما سنحاول أن نبين لاحقًا - وإنما اعتمدته مدخلًا لفهم الحضارة الإسلامية عمومًا والعربية خصوصًا. كما أن الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي كان بحسب نسق إشعاع هذا الاختصاص كحقل من حقول البحث في أوروبا. لذلك، كانت محاولة فهم التاريخ المادي للحضارة العربية تنطلق دائمًا من أوروبا، أي إن التاريخ الاقتصادي العربي يستعمل أساسًا لفهم المجتمعات والاقتصادات الأوروبية وما اعتراها من أزمات أو من ازدهار وتوسع. ولا أدل على ذلك من أن التحقيب المعتمد في هذا الشأن هو التحقيب الأوروبي، وذلك على الرغم من التباين في تأريخ بداية التراجع الاقتصادي العربي، إذ أرجعها لومبار إلى منتصف القرن الحادي عشر، في حين أن بيكار وشالميتا يكادان يتفقان على أنها كانت في القرن الرابع عشر، ويرى بروديل وميغيل أن التراجع بدأ مع حلول القرن السادس عشر.

كيف تعامل المؤرّخون العرب مع تاريخهم الاقتصادي؟ وهل اهتموا بهذا المبحث، وما هي زاوية أو زوايا النظر المعتمدة في هذا الشأن؟

ثالثًا: المؤرخون العرب وزاوية التاريخ الاقتصادي

اهتمّ المؤرخون العرب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكتابة التاريخية الأوروبية أساسًا، بالفترة الإسلامية الأولى على المستويات السياسي والثقافي والاجتماعي، وكذلك الاقتصادي. ولعل هاجسهم الأساس في ذلك هو محاولة تحديد المنظومة الاقتصادية التي تركزت مع الدولة الإسلامية انطلاقًا من دولة المدينة، ووصولًا إلى الخلافة العباسية. وممن اهتم بهذه المسألة مؤرخون ينتمون إلى المشرق، مثل عبد العزيز الدّوري وصالح أحمد العلي وآخرون ينتمون إلى المغرب، مثل الحبيب الجنحاني ومحمد الطالبي وهشام جعيّط. وكان موضوع المؤسسات الاقتصادية والمالية التي اعتمدتها الدولة الإسلامية يمثّل هاجسًا مركزيًا بالنسبة إلى هؤلاء.

- المؤسّسات المالية والاقتصادية:
محاولة تركيز منظومة إسلامية خلال فترات الخلافة

جرى تناول هذا الموضوع ضمن المسار العام للدولة الإسلامية، وضمن التحولات التي أحدثتها حركة الفتح والتي يمكن اختزالها في ثلاثة مستويات متداخلة:

- **تحولات اجتماعية**: ساهمت عناصر متعددة في حركة الفتوحات، واستقرت في مناطق جديدة ارتبطت بها. وكان ذلك في بعض الأحيان على حساب الرابطة القبلية. وقد تحوّل أغلبهم إلى ملّاك عقاريين بسبب ما درّته عليهم الفتوحات من مكاسب. وتحولت العناصر القبلية حينئذ من تجار إلى ملّاك كبار، ومن بينهم، خصوصًا في فترة عثمان وبني أميّة، من أصبح يشرف على الدواوين والإدارة ويمثّل أرستقراطية مرتبطة بالحكم وبالأرض[55]. ونجم عن ذلك أن

(55) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص 39.

أصبحت التجارة والصيرفة والحرف في أيدي الموالي وغير المسلمين من طوائف أخرى.

- **تحولات اقتصادية ومالية**: تميزت الفترة الإسلامية الأولى بظهور ثروات جديدة، أكان ذلك على مستوى الأراضي، كما أشرنا، أم على مستوى المنقولات من ذهب وفضة وماشية وغيرها، أحصاها بعض الدراسات التي تحدثت عن تكدّس الثروة[56]، في عهد عثمان أو خلال حكم بين أميّة. ولعل هذه الثروات هي التي كانت سببًا لبعض الثورات، مثل الفتنة الكبرى أو ثورة ابن الأشعث.

- **حركة التمصير**: أسفر عن الفتوحات حراك اقتصادي واجتماعي تجسّد بشكل واضح في حركة التمصير؛ إذ أصبح بعض المدن، مثل البصرة[57] والكوفة[58]، القلب النابض للنشاط الاقتصادي، لما تحويه من أسواق ورابطات حرفية وحركة تجارية وتنظيمات مالية. وقد بلغ الأمر ذروته مع اختيار العباسيين بغداد[59] عاصمة للخلافة، كي تكون نقطة تجارية تدعّم نفوذهم السياسي، ويبدو أن ما دفعهم إلى اختيارها إنما هو موقعها الذي تتقاطع فيه المواصلات البرية والمائية. والجدير بالملاحظة أن ازدياد النشاط التجاري كان مرتبطًا بازدياد النشاط الزراعي. وإذا فحصنا تخطيط بغداد، نلاحظ اهتمامًا واضحًا بالأسواق من ناحية تنظيمها وتخصيص محلات ملائمة لها[60].

كانت هذه التحولات إطارًا لظهور قوانين وتنظيمات وممارسات اقتصادية ومالية جديدة، اقترنت بالدولة الإسلامية في مراحلها المختلفة، ولعل أبرزها ما يلي:

---

(56) هشام جعيط، الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (بيروت: دار الطليعة، 1989)، ص 68.

(57) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأوّل الهجري (بيروت: دار الطليعة، 1969).

(58) Hichem Djaït, *Al-Kufa: Naissance de la ville islamique*, Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986).

(59) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع هجري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

(60) المرجع نفسه، ص 60.

- مبدأ الفردية: أكّد الإسلام مفهوم الفرد ومسؤوليته في العبادات والمعاملات، ولكنه، بحسب الدّوري، «رفض الفردية المطلقة التي تبغي الاحتكار والاستغلال وتكديس الثروة ... ولنلاحظ هنا أن مفاهيم الاقتصاد التجاري المكي تتعارض والاقتصاد البدوي ومفاهيمه ... فجاء الإسلام لإحداث تغيير جذري يتعارض والمفاهيم البدوية، ولكنه في الوقت نفسه يرفض مفاهيم التجارة التي تريد التغيير لفائدة فئة محدودة ... وهو بذلك مع تأكيده على المسؤولية الفردية يهاجم الاستغلال ويؤكد على فكرة العدالة الاجتماعية»[61]. ويدعّم الجنحاني الفكرة نفسها؛ إذ اعتبر أن تنظيم شؤون الاقتصاد يجب أن يراعي التوازن بين «المجهود الشرعي للفرد ومصلحة المجتمع وما تقتضيه هذه المصلحة من القضاء على جميع مظاهر الاستغلال والثراء الفاحش»[62].

- مبدأ العمل والاكتساب: أكّد الإسلام السعي في الأرض للعمل والارتزاق بدلًا من التفرغ للعبادة العبادة فقط؛ فما يكتسبه الزارع من عمل يديه تصل منفعته إلى الجماعة العامة، و«مصلحة الجماعة تمثّل مكانة مرموقة في الرؤية الاقتصادية الإسلامية»[63]. وعلى الرغم من محاولة هذه الدراسات التشديد على مبدأ التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة بغية التنظير للعدالة الاجتماعية، فإن الواقع كان متسمًا بغير ذلك، كاستفحال الملْكية الفاحشة في عهد بني أمية ومع الدولة العباسية، وهو ما أدى إلى مصادرة السلطة بعض الثروات[64]، الأمر الذي دفع الخليفة العباسي الرشيد إلى أن يطلب من الفقيه أبي يوسف أن يضع له «كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به»[65]. ولعل هذا الاتجاه في تفاقم الثروة بأصنافها

---

(61) المرجع نفسه، ص 12.

(62) الحبيب الجنحاني، التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 15.

(63) المرجع نفسه، ص 84.

(64) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 206-209.

(65) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج، ذكره عبد العزيز الدوري، في: الدوري، العصر العباسي الأول، ص 206.

المختلفة يعود إلى مبدأ آخر في الاقتصاد الإسلامي لم يذكره الدوري والجنحاني، وإنما ذكره الطالبي في دراسة حول التسعير.

- الحرية الاقتصادية: بيّن الطالبي، وبالاعتماد على القرآن، أن جميع البيوع يجب أن تخضع لمبدأ الاتفاق بين الطرفين ومبدأ الابتعاد عن العمليات الربوية، مستنتجًا أن القرآن يقر بمفهوم الحرية الاقتصادية[66]. مع ذلك، برز في ما بعد اتجاهان، يجيز أولهما التسعير بينما يقضي ثانيهما بمنعه. وانتهى الطالبي - بالاعتماد على المدونة الفقهية - إلى أن الفقهاء أقروا التسعير وأجازوه عند الضرورة القصوى، وبحسب شروط حددها الفقيه المالكي الأندلسي ابن حبيب (ت 853 م)[67]. وبهذا أثار الطالبي من خلال مسألة التسعير مبدأ الحرية الاقتصادية، مع ضرورة تدخّل الدولة الذي يجعل الاقتصاد عند الاقتضاء الإسلامي موجَّهًا.

- مصادر الثروة ملك الدولة: استنتج بعض المؤرخين، انطلاقًا من الواقع التاريخي الذي أفرزته التجربة الإسلامية الأولى، أن المصادر العامة للثروة ملْك للأمة، «تديرها الدولة باسم الأمة ولمصلحتها، وأن الماء ملْك للأمة، وأن المعادن ملْك للأمة، تستثمرها الحكومة مباشرة، وقد تسمح للآخرين باستخراجها مقابل دفع الخمس، وهو خمس الغنيمة لبيت المال، واعتبر الوقود والكلأ ملْكًا مشاعًا للأمة»[68].

يذكّرنا هذا الجدل الذي خاضه بعض المؤرخين العرب حول المبادئ الأساسية للاقتصاد الذي أفرزته الدولة الإسلامية، بالنقاش الذي خاضه ردونسون في هذا الشأن. ويبدو أن الدّوري والجنحاني حاولا الرد على هذا المستشرق، غير أن النتائج كانت جميعها متشابهة، خصوصًا أن ثلاثتهم كانت تحركهم خلفيات أيديولوجية وثقافية. فإذا نظر مكسيم إلى الإسلام من الخارج، أي انطلاقًا من ثقافته وانتمائه الأيديولوجي، فإن الحبيب الجنحاني وعبد العزيز الدوري نظرا إليه

(66) Mohamed Talbi, «Fiqh et taxation (TASIR), contribution à l'histoire des doctrines économiques,» *Les cahiers de Tunisie*, nos. 139-140, 1er et 2ème trimestre (1987), p. 124.

(67) Ibid, p. 151.

(68) الدوري، مقدمة في التاريخ، ص 51.

من الداخل، أي انطلاقًا من الأيديولوجيا الإسلامية ذاتها للدفاع عن الدين. ونجد في المقابل أن محاولة كلٍّ من الطالبي وجعيّط في دراستهما التاريخ الإسلامي عامة، ومظاهره المادية والاقتصادية خاصة، تسعى للنأي عن الانخراط في المواقف الأيديولوجية التي تدافع عن الإسلام أو تهاجمه، شأنهما في ذلك شأن لومبار وشالميتا وبيكار، وهو ما مكّنهم جميعًا من تحليل الواقع المادي، وفهم شبكة العلاقات الاقتصادية، وملامسة أشكال التطور ومراحله. وعلى عكس هؤلاء، تمسّك الدّوري والجنحاني بالدفاع عن الإسلام، ما دفعهما أحيانًا إلى الوقوف عند نقاط يبتعد فيها الواقع عن المبادئ الإسلامية. من ذلك، مثلًا، أن مفهوم الخراج الذي يبدو أنه كان في بدايته إيجارًا للأرض الخراجية يدفعه من يستغلها من غير المسلمين الذين يدفعون الجزية في الوقت نفسه، تطور ليشمل من كان مسلمًا ومن كان غير مسلم سواء بسواء، «ونجح عمر بن عبد العزيز في إجراءاته لأنه وضعها في إطار المفاهيم الإسلامية حين رفع الجزية عن المسلمين، وحين اعتبر الخراج إيجارًا للأرض موقوفة على الأمة لا يجوز التجاوز عليها»[69].

طغت هذه المراوحة بين الممارسة والنظرية على كتابات الدّوري والجنحاني في هذا الشأن، خصوصًا في ما يتعلق بمراحل التطور المادي المختلفة لتاريخ الحضارة، مع العلم أن الجنحاني وقف في دراسته بشأن «التحول الاقتصادي والاجتماعي» عند صدر الإسلام، ولم يتناول الحقب الأخرى المختلفة، وصولًا إلى مرحلة الركود والانحطاط، كما فعل الدّوري.

بالنظر إلى ما كُتب حول هذا الموضوع، نلاحظ أن التاريخ الاقتصادي العربي بُني على ثنائية الزراعة والتجارة، ولذلك اكتسبت الأرض والذهب أهمية بالغة باعتبارهما مصدرين أساسين للثروة. ومن هذا المنطلق، حدد المؤرخان المذكوران وضعية الأرض وملْكيتها؛ ففي حين صنّف الدّوري الملْكية إلى ثلاثة أنواع: أراضٍ صواف[70] وأراضٍ خراجية وأراضٍ موات[71]، اكتفى الجنحاني بالإشارة إلى «الملْكية الخاصة» و«الملكية العامة» مثل الصوافي، التي هي ملْك

---

(69) المرجع نفسه، ص 34.

(70) هي أرضٍ كانت ملكًا لكسرى وأهل بيته في منطقة فارس أو ملكًا للنبلاء في بيزنطة ثم أصبحت بعد الفتح ملكًا صافيًا للدولة الإسلامية. انظر: المرجع نفسه، ص 38.

(71) انظر: المرجع نفسه، ص 62.

للأمة[72]، شأنها شأن الأراضي الخراجية التي تقطعها الدولة لمن يستغلها. ولم يتعرض المؤرخان المذكوران لطبيعة الإنتاج الزراعي أو لفائض إنتاج قد تنجم عنه أرباح من شأنها أن تدفع إلى حراك اقتصادي، وهو ما نستشفه من خلال حديثهما عن التجارة؛ إذ بيّن الدّوري أن التجارة أدت إلى ازدهار على الصعد كافة، من ذلك نمو المبادلات، ولا سيما مع أطراف العالم الإسلامي، وأفرزت نظامًا حرفيًا ونظامًا صيرفيًا، وصناعة كان مركزها الأمصار[73] وقوامها الحرية الاقتصادية، وهو ما لم يمنع الدولة من التدخّل أحيانًا، مثلما حدث في مصر الفاطمية في إطار «اقتصاد موجّه»[74]. ويعزو الجنحاني الازدهار التجاري إلى سيطرة العرب على مسالك الذهب والتجارة وعلى الموانئ، خصوصًا دور عُمان في هذا الشأن[75]. ولئن تحدث عن النمو العمراني، فإنه يضيف عاملًا آخر هو المعطى الديموغرافي[76].

بناء على هذه المعطيات، يعتبر الدّوري أن «الركود الاقتصادي» أو «التخلف» العربي نتج من تراجع المبادلات، بسبب هيمنة التجارة البرتغالية[77] واستفحال الإقطاع الذي اتخذ أشكالًا جديدة (الإقطاع الجديد)، خصوصًا منها الطابع العسكري، وهو ما أدى إلى تراجع الإنتاج الزراعي، وكان ذلك، بحسب الدّوري، مع ما اعتبره بداية «التسلط الأجنبي»[78]، أي هيمنة المماليك التي تواصلت في ما بعد مع العثمانيين، على الرغم من بعض المحاولات الإصلاحية، مثل محاولات محمد علي في مصر، وهي محاولات لم تُجدِ نفعًا، إذ لم تستطع وقف حركة التراجع التي بدأت في القرن العاشر الذي مثّل «قمة وبداية تراجع في التطور الاقتصادي»[79]. على عكس ذلك، يرى الجنحاني أن السيطرة العربية بلغت أوجَها استراتيجيًا وتجاريًا... خصوصًا بين القرنين الثاني والخامس للهجرة/

(72) الجنحاني، ص 89.
(73) الدوري، مقدمة في التاريخ، ص 67.
(74) المرجع نفسه.
(75) الجنحاني، ص 64.
(76) المرجع نفسه، ص 124.
(77) الدوري، مقدمة في التاريخ، ص 110.
(78) المرجع نفسه، ص 85.
(79) المرجع نفسه، ص 85.

الثامن والحادي عشر للميلادي[80]، ولم يفقد العرب مع ذلك «زمام البحر في منطقة الخليج ومنطقة البحر العربي والمحيط الهندي إلا في القرن الخامس عشر ميلادي»[81]، وبالتالي يعتبر الجنحاني أن التطور الاقتصادي العربي تواصل إلى نهاية القرن الخامس عشر، وأن التراجع بدأ مع القرن السادس عشر بسبب السيطرة البرتغالية على مسالك التجارة البحرية. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الدّوري والجنحاني في ما يعني التحقيب ومعطيات أخرى، فإنهما يتفقان على النتائج التالية:

- يعود «التخلف العربي» أساسًا إلى ظهور ممارسات اقتصادية واجتماعية جديدة بعيدة عن جوهر الإسلام خلال فترته الأولى (هيمنة الإقطاع، ضرائب مجحفة، تكديس الثروات)، وهو ما يفسر ظهور بعض الحركات الاحتجاجية، مثل حركة أبي ذر الغفاري في عهد عثمان بن عفان، وثورة القرامطة على «أسياد المال»[82]، ولا يخلو هذا التفسير من طابع ذاتي يدافع عن الأيديولوجيا الإسلامية على نحو واعٍ أو غير واعٍ.

- يُعزى «التراجع العربي» أساسًا إلى الهيمنة الأجنبية؛ فلئن بدت الهيمنة الأوروبية عاملًا مفسرًا لتوقف الحراك العربي، حسبما ذهب إليه الجنحاني والدّوري، فإن هذا الأخير اعتبر أن «التسلّط الأجنبي» فُرض على الأمة العربية في عقر دارها، ورُبط الركود الاقتصادي بحكم السلالات غير العربية، كالبويهيين في ظل الخلافة العباسية والمماليك والسلاجقة والعثمانيين، وهو في الحقيقة أمر يجانب الصواب، لأن قمة الحضارة العربية كانت مع البويهيين في ظل الخلافة العباسية مشرقًا ومع الشيعة الفاطميين مغربًا، وكان ذلك خلال القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي، وهو ما بينه ماتز في دراسته عن العالم الإسلامي في القرن الرابع[83].

---

(80) الجنحاني، ص 62.

(81) المرجع نفسه، ص 62.

(82) الدوري، مقدمة في التاريخ، ص 78.

(83) آدم ماتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، ميراث الترجمة 1203 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 1940).

- التحقيب: لئن اعتبر الدّوري أن «التراجع» بدأ مع نهاية القرن العاشر - ويلتقي في هذا الشأن تقريبًا مع لومبار - فإن الجنحاني رأى أن ذلك كان مع بداية القرن السادس عشر، شأنه في ذلك شأن ميغيل، وهو أمر يناقش في حد ذاته؛ إذ إنه يطرح قضية متى شعرت بقية أجزاء العالم بأن العرب شهدوا تراجعًا والحال أن المسلمين يشعرون بالنخوة والقوة دائمًا. وفي الأساس، اعتمد الدّوري والجنحاني في هذا التحقيب الخلفية السياسية، إذ يربط هذا التحقيب ضمنًا بين التراجع السياسي والتدهور الاقتصادي. وبالتالي، فإن ما كتباه لم يكن في خانة التاريخ الاقتصادي الصرف، بقدر ما كان من باب تطعيم التاريخ السياسي بمعلومات اقتصادية تفسره وتبرره. ويتأكد ذلك بالنظر إلى تفسير مسار التاريخ الاقتصادي العربي بعوامل أيديولوجية (الابتعاد عن الإسلام) وأخرى عروبية ترى في المسلمين غير العرب سببًا للتراجع العربي، إن لم نقل شرقية تنطلق من مركزية عربية مشرقية تتجلى في تغييب المغرب والأندلس[84].

- تغييب المغرب والأندلس: أشار الدّوري - عرَضًا - إلى منطقة شمال أفريقيا، معتبرًا إياها ضمن «الحدود الغربية»[85]، ونحن نرفض المصطلح كما نرفض التصور المجالي للعالم العربي أو الإسلامي. وأهمل الجنحاني هذا الحيّز رغم انتمائه إليه، وربما لو جرت دراسته لتم الوصول إلى نتائج قد تغيّر من التصور العام للتاريخ الاقتصادي وللتحقيب المعتمد في هذا الشأن. ومع هذا التجاهل للفضاء «المغربي»[86]؛ إذ لم يكن - بحسب هذا التصوّر - مركزًا للإسلام والعروبة، فإن هناك رفضًا موازيًا يتمثّل في تغييب للحقبة الزمنية الخارجة عن فترة الازدهار العربي، وتتفاوت حدته من مؤرخ إلى آخر. هذا الرفض الواعي أو غير الواعي لحيّز مهم من المجال ومن الزمان العربيين، يدل مرة أخرى على أن التاريخ

(84) لم يهتم المؤرخون العرب المعاصرون بالأندلس إلا نادرًا، انظر مثلًا: محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ط 3، 4 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1970).

(85) الدوري، مقدمة في التاريخ، ص 42.

(86) انظر بعض الدراسات التي عالجت مسائل اقتصادية في بلاد المغرب، في:

محمد حسين، المدينة والبادية بأفريقية في العهد الحفصي (تونس: جامعة تونس الأولى، 1999)، وصالح بعيزيق، بجاية في العهد الحفصي: دراسة اقتصادية واجتماعية (تونس: منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2006).

الاقتصادي الذي دوّنه العرب المعاصرون - لا يتجاوز حدود النظرة إلى الذات بمناهج لا تمت إلى مقاربة التاريخ الاقتصادي بصلة.

- يمكن أن نستنتج في النهاية أن محاولات المؤرخين العرب في مجال التاريخ الاقتصادي لا تزال محدودة على الرغم من أهمية بعضها؛ فهي دون ما كتبه بعض الأوروبيين من مستشرقين ومؤرّخين كمًّا وكيفًا. لذلك، نلاحظ أن جميع الدراسات العربية في هذا الحقل تعود إلى بحوث هؤلاء الدارسين الأوروبيين، وهو ما يجعلنا ندرك أن المؤرخين العرب لم يتجاوزوا أحيانًا النظرة الأوروبية، إذ لم يقدموا تحقيبًا جديدًا يراعي المعطى الاقتصادي، أو يأخذ في الحسبان مسار الحضارة العربية الذي هو مغاير في منطلقه للتحقيب الأوروبي، وكل ما في الأمر هو أن المركزية الأوروبية قوبلت بمركزية عربية.

للمرء أن يتساءل عن سبب هذه الحصيلة العربية الهزيلة في حقل التاريخ الاقتصادي المتعلق بالحقبة الإسلامية الأولى.

- مشكلة الأرشيف: ربما يُعزى هذا الضعف إلى عدم وجود أرشيفات عربية تتعلق بالفترة الوسيطة، ولا سيما أن مصادر كثيرة أتلفت في أثناء الثورات أو الحروب الأهلية. وقد لاحظ بعض الدارسين أن مصر هي البلد الوحيد الذي يمثّل استثناء في هذا الصدد، نظرًا إلى وجود وثائق قديمة محفوظة، إضافة إلى الوثائق المحفوظة في إسبانيا والمتعلقة بتاريخ العرب والأندلس، وكتب النوازل التي لم تجر الاستفادة منها في مجال التاريخ الاقتصادي.

- مشكلة الثقافة الإسلامية: ربما لا تكون ندرة المعرفة العربية في حقل التاريخ الاقتصادي راجعة إلى أسباب تتعلّق بالمدوّنة، وإنما إلى طبيعة الثقافة الإسلامية في حد ذاتها، وذلك على مستويات ثلاثة:

على الرغم من أن الإسلام بُني على ثنائية الدين والدنيا والروح والمادة، فإن الثقافة الإسلامية جعلت خلال تطورها الفقهاءَ والزهاد وعامة الناس يؤْثرون الزهد في كل ما هو مادي، ولذلك اعترى العقلَ العربي شيء من الضبابية أو النفور من النظر والتفكير والتمحيص في كل ما هو مادي.

- الاقتصاد السياسي الإسلامي: خاض كثير من الباحثين، خصوصًا

الأوروبيين، في هذا الموضوع، وانتهوا إلى أن الثقافة الإسلامية لم تنتج اقتصادًا سياسيًا مثل الاقتصاد السياسي الأوروبي الذي تبلور منذ بداية عصر النهضة. وقد ساعد هذا الاقتصاد السياسي الأوروبي على فهم وبلورة أنظمة وثقافة اقتصادية يسّرت إدراك الماضي والحاضر، وضبط السياسات الاقتصادية المستقبلية. في مقابل ذلك، نتج من انعدام اقتصاد سياسي إسلامي غياب ثقافة اقتصادية إسلامية من شأنها أن تساعد على فهم الماضي العربي، وتحسين الواقع الاقتصادي الحالي، وتحديد ملامح نهضة اقتصادية مستقلة. وقد حاول بعض الدراسات العربية المعاصرة تفنيد هذا التصور بمحاولة تحديد ملامح تفكير اقتصادي إسلامي أو عربي أفرز اقتصادًا سياسيًا انبنى على مفهوم «التدبير»[87]، الذي طبّقه ياسين الصِّيد على ميادين الحياة المادية والاجتماعية المختلفة (الإنتاج - الاستهلاك - الأسرة - التربية...).

مع ذلك، تبقى المسألة الاقتصادية في العقل العربي وكأنها أمر «مكروه» وغير «مندوب»، أو تعتريه «شبهة»، وهذا ما ولّد شيئًا من النفور، إن لم نقل من القصور - على مستوى الفكر - إزاء هذه المعضلة التي ربما تعود أبعادها إلى الإسلام ذاته.

- الإسلام والمسألة الاقتصادية: خاضت دراسات عدة - كما أسلفنا - في طبيعة المفاهيم الاقتصادية الإسلامية، وحاولت البحث في وجود نظرية اقتصادية إسلامية من عدمه، فانتهى بعضها إلى أن الإسلام رأسمالي، وذهب بعضها الآخر إلى أنه يدافع عن «اقتصاد موجّه» يحقق العدالة الاجتماعية. ولم تخرج هذه الدراسات، بالتالي، عن إطار النظريات الاقتصادية السائدة حاليًا والتي حاولت أن تجد للرؤية الاقتصادية الإسلامية مكانًا بينها، وهذا، في نظرنا، يمسّ جانب الصواب؛ إذ يجب البحث في التراث الإسلامي من الداخل، وهو ما حاول أن يقوم به بعض الحركات الإسلامية المعاصرة أو بعض المفكرين المعاصرين.

- الحركات الإسلامية العربية الحالية: انطلاقًا من الإخوان المسلمين ووصولًا إلى حركة النهضة في تونس - أنتجت هذه الحركات كثيرًا من الأدبيات

---

(87) Mohammed Yassine Essid, *At-Tadbir/Oikonomia: pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane* (Tunis: Ediditions T. S., 1993).

تتعلق بالعقيدة والجوانب الاجتماعية والتربوية والسياسية، ولكنها عجزت عن بلورة فكر اقتصادي إسلامي. لذلك، فإن الحركات الإسلامية السلفية - أو السنّية - اعتمدت كتابًا لأحد المفكرين الشيعة، وهو كتاب اقتصادنا لباقر الصدر. وحاول بعض المفكرين، مثل مالك بن نبيّ، بلورة اقتصاد إسلامي ضمن كتاباته الكثيرة التي حاول أن يحدد فيها ملامح نهضة اقتصادية إسلامية. ومع أن محاولات بن نبيّ بقيت على مستوى العموميات، فإن الحركات التحريرية - على الأقل المغاربية - أخفقت في تقديم بديل اقتصادي جديد، وهو ما يفسّر إخفاق السياسات الاقتصادية التي توخّتها الدولة الوطنية. ويضاف إلى العوامل المذكورة عامل أساس - ولعله العامل المحدد - يفسّر عدم توافر كتابة تاريخية اقتصادية عربية لفترة الإسلام «المبكّر»، وهو يتعلق بالمؤرخين العرب.

طغى على المؤرخين العرب المعطى السياسي، وأحيانًا الأيديولوجي، فلم يبذلوا جهدًا لإدراك تاريخهم الاقتصادي العربي واعتماد مقاربة جديدة تستمد كنهها وطبيعتها من هذا الاختصاص.

المسألة تتعلق إذ ذاك - إضافة إلى العوامل المذكورة آنفًا - بتحديد منهاج أو ثقافة جديدة ذات منحى اقتصادي ينظر من خلالها إلى التاريخ الاقتصادي العربي بصفة مجرّدة، أي بمعزل عن السياسة والأيديولوجيا والذات لسبر أغوار المصادر العربية المتعددة والثرية، من أجل استنطاقها واستخراج معلومات واستنتاجات ربما تعين على فهم تاريخنا وتحديد تحقيب جديد.

الفصل التاسع

كُتب النوازل مصدرًا للدراسات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب والأندلس (نوازل ابن الحاج أنموذجًا)

أنور زناتي

مدخل

تقديم الموضوع وأهميته

لا شك في أن دراسة المظان الأخرى لكتابة التاريخ الإسلامي تكشف عن وجود رؤى وتصورات وقواعد جديدة لم تلتفت إليها كتب الحوليات وكتب تاريخ البلاط التي كانت في أغلبها تعمل على استرضاء السلطان، وكُتِب كثير منها تحت أسماع الحكام وأبصارهم، بحيث يمكن القول إن أغلب تلك الكتابات كانت موالية للحاكم، وانعكس ذلك على ما صُنّف من أعمال وما كُتب. ومن هنا تنبع أهمية البحث عن مظان أخرى لكتابة التاريخ، مثل كتب الأدب والفتاوى والنوازل والمناقب والعقود والتصوف والكرامات. وتكتسب دراسة تلك المظان المؤلفات من دور أنها كانت بعيدة إلى حد كبير عن أعين الحكام، وأن بعضها يسرد تاريخ الواقع المعيش والحياة اليومية، ويتابع الوقائع والحوادث، ويسجل ظواهرها وتطوراتها. ومن هذا المنطلق تأتي أهمية مراجعة ما كتبه المؤرخون المحدثون برؤية نقدية تعمل على كشف ما أضافوه في هذا

المجال وإبراز المساحات الجديدة التي أضافها إلى التاريخ المنسي الذي أغفلته كتب الحوليات، والثُّغَر التي تركوها.

آثرنا اختيار كتب النوازل باعتبارها علمًا من العلوم الفقهية في التراث الإسلامي، والتعامل معها، كشكل من أشكال الخطاب التراثي، أصبح أمرًا تفرضه ضرورة البحث عن مصادر جديدة لكتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وذلك من أجل سد الفراغ الذي يعتري أدب الحوليات عادة، ولأن المصادر الإخبارية إنما كانت تعتمد على الحادث السياسي والعسكري في الأساس، ولا يمكن سد هذا الفراغ الذي تشكوه الكتابة التاريخية إلا بالرجوع إلى مثل هذه الأجناس من الخطاب، خصوصًا أن من أبرز مميزات كتب النوازل الواقعيةُ والتجدد وتنوع التأليف، كما أنها ذات طابع محلي، وتتحدد مسائلها في المكان والزمان والموضوع بحسب ما تأتي به الأسئلة التي تنبني عليها.

نؤكد في هذا البحث أهمية النوازل كعلم من العلوم الفقهية في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، واخترنا الاعتماد على مخطوط نوازل ابن الحاج (ت 529هـ/ 1134م)[1]، وهو من أبرز مخطوطات النوازل الفقهية الخاصة بالمغرب والأندلس، ولا سيما أن ابن الحاج كان شاهدًا على العصر، وأحد أبرز وجوهه، وكان من جلّة الفقهاء وكبار العلماء بالنوازل، وكان بصيرًا بالأحكام ومتقدمًا فى معرفتها، ومتميّزًا بفتاواه المتنوعة، وكانت لنوازله قيمة حقيقية في حلول كثير من مشكلات عصره وأهل بلاده، جوانب متعددة وبالغة الأهمية بشأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ فهي تتضمن كثيرًا من النصوص والوثائق التي قلّما ترد في المصادر التاريخية وتمس جميع جوانب المجتمع في الغرب الإسلامي.

تتجلى قيمة النوازل الواردة في الكتاب في اعتماد مؤلفه على أمهات مصنَّفات الفقه المالكي، إلى جانب فتاوى أبيه، فضلًا عن استناده إلى فتاوى فطاحل فقهاء عصره.

---

(1) المخطوطة مودعة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات في الرباط، تحت رقم ج 55. مكتوبة بخط مغربي رديء وصغير الحرف. وهي تتكون من 324 ورقة مقياس 15×21، كلّ صفحة بها 23 سطرًا، في كل سطر من 12 إلى 13 كلمة.

الدراسات السابقة

أما بالنسبة إلى الدراسات السابقة، فقد بدأت بالجهد الاستشراقي، فكان أهمها دراسة لوبيز أورتيز، بشأن دخول الفتاوى الأندلسية وقيمتها الكبرى[2]. كما اعتنى المستعرب الإسباني سلفادور فيلا (S. Villa) بدراسة الفصول الخاصة بنوازل الزواج في الأندلس من خلال كتاب **المقنع في علم الشروط** لابن مغيث الطليطلي (ت 459 هـ/ 1067م) وبيدرو شالميتا (P. Chalmeta) الذي حقق كتاب **الوثائق** لابن العطار (ت 399 هـ/ 1009م) وصدّره بمقدمة باللغة الإسبانية، ثم طُبع الكتاب ضمن منشورات المعهد الإسباني العربي للثقافة في مدريد (1983)، بتعاون مع مجمع الموثقين المجريطي.

كما لفت المستشرق ليفي بروفنسال (L. Provencal) إلى قيمة النوازل الفقهية وضرورة التعويل عليها في كتابه **تاريخ إسبانيا الإسلامية**، وقد رجع بالفعل إلى كتاب **الأحكام الكبرى** لابن سهل (ت 486 هـ/ 1093م) في عدد لا بأس به من القضايا الاجتماعية والاقتصادية في الأندلس كتجربة حية لما قاله. وأشار عدد من المستشرقين أيضًا إلى أهمية كتب النوازل، منهم المستشرق الألماني جوزيف شاخت وجاك بيرك (J. Berque) وروبار برنشفيك (R. Brunschvig).

من الدراسات العربية في هذا المجال دراسة محمود علي مكي الذي حقق كتاب **أحكام السوق** ليحيى بن عمر الكناني (ت 289 هـ/ 901 م)[3]، ودراسة محمد عبد الوهاب خلاف الذي حقق نوازل ابن سهل. ثم تتابعت الدراسات التي تنوه بأهمية كتب النوازل، مثل دراسة سعد غراب في بحثه عن كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، مثال «نوازل البرزلي» (ت841 هـ/ 1439 م) وعبد العزيز خلوق «قيمة فقه النوازل التاريخية».

---

(2) López Ortiz, «Fatwàs granadinas de los siglos XIV y XV: La fatwà en al-Andalus,» *Al-Andalus*, vol. 6 (1941), p. 88.

(3) نشر في: مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية (مدريد)، المجلد 4، العددان 1-2 (1375هـ - 1956م).

أما فضل اكتشاف مخطوط نوازل ابن الحاج، فيعود إلى إبراهيم بوتشيش، في وقت كان يسود الاعتقاد أنها من المصادر المفقودة، وهو ما أبرزه في دراسته «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية مادته التاريخية». كما أنه وظّف نوازل هذا المخطوط التراثي بشكل مكثف، وبمنهجية جديدة في مؤلفاته المتنوعة، ولا سيما كتابه إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي الاجتماعي، ثم كتابه مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في خلال عصر المرابطين، فضلًا عن استثماره عددًا من النوازل التي يزخر بها المخطوط، ما مكّن من إلقاء الضوء على تاريخ البادية والمجال الزراعي ووضعية المزارعين والخماسين والرباعين والرعاة، فضلًا عن الحرفيين والتجار، والأسواق والعملات النقدية وغيرها من المواد التي تخدم التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

تنبه بعض الباحثين إلى أهمية هذا المخطوط أيضًا، منهم: ماريا خيسوس فيغيرا في بحثها القيم «المشكلات المرتبطة بالمياه في الأندلس من خلال نوازل ابن الحاج»، وأحمد اليوسفي شعيب في دراسته «أهمية الفتاوى الفقهية في كشف وقائع التجربة الأندلسية (نوازل ابن الحاج نموذجًا)»، وذلك في ندوة «الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات»[4].

من الرسائل الجامعية التي رجعت إلى ذلك المخطوط أيضًا رسالة الدكتوراه عن «الحياة الفكرية في الأندلس في عهد المرابطين» للباحث الجزائري محمد الأمين بلغيث[5]، الذي تطرق إلى المخطوط، خصوصًا عند تناوله المسائل الخاصة بالملْكية العقارية، ووضعية البساتين والمنيات[6] ومدى الاهتمام بها وبإنتاجها وتحسينها باستمرار من جهة، والنزاعات القائمة بين الأقارب ومسائل المياه من جهة أخرى.

(4) السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات: القسم الأول: التّاريخ وفلسفته، عبد الله بن علي الزيدان، وآخرون (محرّرون)، سلسلة الأعمال المحكمة 10 (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1996)، ص 381.

(5) في أيار/ مايو 2003.

(6) المنية: هي ضيعة حول القصر على نمط الفيلات في العصر الروماني. وقد نقل العرب أنموذج المنية إلى الأندلس كما كان في المشرق أيضًا. انظر: إبراهيم حركات، «الأوضاع المالية والاقتصادية في العصر الأموي»، مجلة دعوة الحق (الرّباط)، العدد 267 (1987)، ص 62.

جاءت إضافتي إلى ذلك الجهد لتركز على الجوانب الاقتصادية، مقسمة إلى الزراعة - الصناعة - التجارة، ثم الحياة الاجتماعية، وتعرضت للتدرج الطبقي في الأندلس وفق نوازله، ولملابس أهل الأندلس، وكذلك وضعية المرأة ومشكلات الزواج والطلاق، ووضع الأقليات الدينية من نصارى ويهود، وكذلك التعرض لتفشي بعض الأمراض والظواهر الاجتماعية كظاهرة السرقة.

قسمنا الدراسة إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة. تناول **التمهيد** أهمية علم النوازل وسمات كتب النوازل والشروط المثالية للاستفادة من النازلة، ثم عرضنا لشخصية ابن الحاج وأهمية نوازله ومدى مساهمتها في تاريخ المغرب والأندلس. وتناول **المبحث الأول** دور نوازل ابن الحاج في إبراز النشاط الاقتصادي (الزراعة والصناعة والتجارة) في المغرب والأندلس بصورة جلية، وتناول قضايا اقتصادية متعددة. وجاء **المبحث الثاني** ليتناول الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس من خلال تلك النوازل، ورصد ابن الحاج لأحوال المجتمع من خلال تلك النوازل. ثم جاءت الخاتمة متضمنة أهم النتائج ثم توصيات الدراسة.

أولًا: أهمية علم النوازل

علم النوازل[7] من العلوم الفقهية في التراث الإسلامي، والنوازل هي: الواقعات والمسائل المستجدة التي تنزل بالعالِم الفقيه، فيستخرج لها حكمًا شرعيًا، ويُطلَق عليها «النوازل» و«الفتاوى» و«الأجوبة» و«الأحكام» و«المسائل» و«الواقعات»، وكلها مصطلحات تعكس مفاهيم متقاربة[8].

---

(7) النوازل لغةً جمع نازلة، والنازلة هي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس. انظر: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، ج 6، (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 200.

أما من الناحية الفقهية، فتعني المشكلات اليومية التي تعترض حياة الناس وتتطلّب إجابة شافية بحسب أحكام الشريعة. انظر: محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي (المحمدية/ المغرب: مطبعة فضالة، 2000)، ص 335.

(8) للمزيد، انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، «النوازل الفقهيّة وكتب المناقب والعقود العدلية =

تشكّل كتب النوازل مادة مصدرية لا غنى عنها بالنسبة إلى المؤرخ، لأنها تمكّنه من سد الثُّغَر التي تعتري التاريخ الإسلامي. وأصبح التعامل معها، كشكل من أشكال الخطاب التراثي، أمرًا تفرضه ضرورة البحث عن مصادر جديدة لكتابة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وذلك من أجل سد الفراغ الذي يعتري أدب الحوليات عادة، ولأن المصادر الإخبارية إنما كانت تعتمد على الحادث السياسي والعسكري في الأساس، ولا يمكن سد هذا الفراغ الذي تشكوه الكتابة التاريخية إلا بالرجوع إلى مثل هذه الأجناس من الخطاب، خصوصًا ما تضمنته كتب النوازل الفقهية وكتب المناقب والرحلات، وكذلك الأعراف المختلفة، المكتوبة منها والشفوية، من معلومات اجتماعية واقتصادية، ما يُعَدّ بديلًا من ضحالة مثل هذه المعلومات وتشتتها وصعوبة الإلمام بها في كتب الحوليات[9].

إن هذه الكتب لا تحتوي على نصوص الفقه النظرية فحسب، بل إنها تقدم أيضًا، وهنا تكمن قيمتها التاريخية الأساسية، حصيلة خبرة المفتي أو القاضي النظرية، منقولة إلى مواقع العمل المجتمعي تطبيقًا وتنفيذًا في البيوت والأسواق وعلاقات العمل، وبيوت المال وقضايا التّجارة والصناعة والزراعة والفلاحة، وميادين القتال والجهاد، وإلى غير ذلك من مناحي الحياة اليومية[10]. كما أن كتب النوازل تنطوي على قيمة عالية ليس للمؤرخ غنى عنها، وهي «الوثيقة» التي

= مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي (ق 5-6هـ/ 12-13م)»، مجلة التاريخ العربي، العدد 22 (ربيع 2002)، ص 248؛ محمد بن شريفة، «وقائع أندلسية في نوازل القاضي عياض»، مجلة دعوة الحق، العدد 264 (نيسان/ أبريل - أيار/ مايو 1987)، ص 94؛ محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهيّة (الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1999)، ص 55، ومبارك جزاء الحربي، «جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهيّة»، مجلة الشريعة والدّراسات الإسلامية، العدد 64 (آذار/ مارس 2006)، ص 282.

(9) عمر أفا، «نوازل الكرسيفي مصدرًا للكتابة التّاريخية»، في: التّاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر، تنسيق محمد المنصور ومحمد المغراوي (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، ص 205.

(10) عبد الواحد طه ذنون، «أهمية الكتب الفقهيّة في دراسة تاريخ الأندلس: نموذج تطبيقي عن كتاب المعيار المعرب للونشريسي»، ورقة مُقدّمة في: ندوة حضارة الأندلس في الزمان والمكان، التي أقامتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الحسن الثاني، الرباط، بين 16 و18 نيسان/ أبريل 1992)، ص 120.

تحتفظ كتب النوازل بكمية كبيرة منها، وتتوافر في عدد لا يستهان به منها نسبة مهمة من شروط الوثيقة[11].

أثارت النوازل الفقهية قضايا تاريخية قلّما أعارتها المصادر الأخرى الاهتمام نفسه. ولا شك في أن طبيعة هذا النوع من المستندات جعلتها قادرة على إزاحة الستار عن مجموعة من العناصر المسكوت عنها في المدونات الإخبارية أو الكتابات الرسمية. وعلى الرغم من أن للنوازل مضمونًا دينيًا، فإنها أنتجت خطابًا ينطوي على مادة تاريخية تتميز بالموضوعية، ويغيب عنها التعصب إلى حد كبير[12].

تزخر كتب النوازل بمادة تاريخية وفقهية غاية في الأهمية، وتُعَدّ سجلًا حافلًا لجوانب كثيرة من حياة الأفراد والجماعات، وتعمل على كشف كثير من القضايا الفكرية والاجتماعية والتشريعية؛ فالنوازل تعني ما يعرض لأفراد المجتمع من قضايا ومنازعات قضائية تُطرح على القضاة، ولهذا الأمر قيمة عظيمة بلا شك، لا من الناحية الدينية فحسب، بل أيضًا من ناحية أنها تلقي الضوء على كثير من دقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وتُطْلعنا على مدى الأصالة في التشريع المغربي والأندلسي، ومدى آثار البيئات الإقليمية في هذا التشريع، كما أنها تعمل على التعرف إلى النظم القضائية، ودور المفتين والمشاورين في إرشاد المتقاضين ومناصرة المظلومين وتنوير رأي الحاكمين، والتعرف إلى منشآت المجتمع الحبسية، وما قدمت من دعم دائم للمؤسسات الدينية والتعليمية والجهادية[13].

من أبرز مميزات كتب النوازل الواقعيةُ والتجددُ وتنوعُ التأليف. كما أنها ذات «طابع محلي»[14]؛ فهي وليدة البيئة، تعكس خصائصها وسماتها التي تميزها من غيرها، فلا تبقى سابحة في المطلق كما هو شأن كتب الفقه العامة، وإنما تتحدد مسائلها في المكان والزمان والموضوع بحسب ما تأتي به الأسئلة

---

(11) Claude Cahen, «Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien,» dans: *Atti del Terzo congresso di studi arabi e Islamici (Ravello, 1-6 settembre 1966)* (Naple: Istituto Universitario Orientale, 1967), pp. 239-249.

(12) عمر بنميرة، «جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية»، ورقة مُقَدَّمة في: **السجل العلمي لندوة الأندلس**، ص 211.

(13) للمزيد، انظر: بوتشيش، «النوازل الفقهيّة»، ص 249.

(14) حجي، ص 55-59.

التي تُبنى عليها، وما تطرحه من مشكلات دينية واجتماعية وقانونية، ومن ثم تكون كتب النوازل منجمًا غنيًا بمعلومات موازية يستفيد منها المؤرخ والقانوني والاجتماعي. لذا، يرى الباحث الألماني شاخت أن «فهم المجتمع الإسلامي سيظل رهينًا بمدى فهم ودراسة هذه النوازل والاستفادة من مادتها الخام»[15]. وتقول المستعربة الفرنسية راشيل آريه: «تشكل هذه الفتاوى أهمية عظمى ليس في مجال الفقه الإسلامي في الأندلس فحسب، وإنما أيضًا في غزارة المعلومات التي تقدمها إلينا حول الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيه، هذه المعلومات تكاد تخلو منها تقريبًا كتب المؤرخين»[16].

مسألة أخرى تعطي النوازل قيمة رفيعة هي أن لها صدقية عالية لأن مؤلفيها لم يكونوا في الأغلب «مؤرخي بلاط»، ومن ثم يمكن الاطمئنان إلى روايتهم التي تكون أكثر توثيقية وصدقية، بل تُعَدّ أصدق من الأخبار التاريخية، ما يجعل النازلة في بعض الأحيان نصًا تاريخيًا أكثر قيمة من النص التاريخي نفسه.

ثمة ملاحظة مهمة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن أهم شروط الاستفادة من النازلة أن يتوافر فيها سؤال واحد أو أسئلة واضحة عدة تتضمن حيثيات ومعطيات كثيرة، منها تسمية صريحة لصاحب السؤال أو للجهة الصادر عنها، وتسمية الفقيه صاحب الجواب، وتحديد تاريخ النازلة، ومكانها، ثم جواب فقيه واحد أو فقهاء عدة عن هذا السؤال، أو عن تلك الأسئلة، ثم ضرورة تحرّي نسبة الجواب إلى صاحبها قدر المستطاع.

في هذه الدراسة، سيكون الاعتماد الأول على مخطوط نوازل ابن الحاج الشهيد، إضافة إلى الاعتماد على عدد من كتب النوازل الفقهية ذات الصلة بالدراسة، إلى جانب مرجعيات وبحوث حديثة ألقت مزيدًا من الضوء على تلك النوازل المهمة في تاريخ المغرب والأندلس. بناء على ذلك، سوف نتناول نوازل ابن الحاج التي تعبّر بصدق عما طرحناه من آراء وتُعتبر تجسيدًا حيًا لأهمية كتب النوازل في المغرب والأندلس.

---

(15) Joseph Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Félix Arin & Jeanne Arin (trads.) (Paris: Besson, 1953), p. 67.

(16) Rachel Arié, *Historia de España III: España Musulmana (Siglos VIII-XV)* (Barcelona: Labor, 1989), p. 100.

ثانيًا: التعريف بابن الحاج

اتفق جميع المصادر التي ترجمت له على أن اسمه هو: محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبي[17]، في حين أن تلميذه القاضي عياض (ت 544 هـ/ 1149 م)[18] سمّاه في كتابه الغنية القاضي الشهيد أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبـي ابن الحاج، مشيرًا إلى أن وفاته كانت في عام 529 هـ/ 1134 م، بطعنة سكين في أثناء أدائه صلاة الجماعة[19]. وقد شهد له كتّاب السير والتراجم بعلو كعبه في المجال العلمي؛ إذ وصفه معاصره القاضي ابن حماد البرنسي (ق 6هـ/ 12 م) في **مختصر المدارك** بقوله: «أبو عبد الله بن الحاج، كان من أهل العلم والفتوى والتقدم في الأحكام، له كتب ومؤلفات ودواوين مصنفات»[20]، وكان فقيهًا فاضلًا، عمل بالتدريس والقضاء، «حسن الضبط جيد الكتب مطبوعًا في الفتيا (الفتوى)، مقدمًا في الشورى»[21].

تفقّه ابن الحاج على أيدي شيوخ قرطبة؛ فأخذ الفقه عن أبي جعفر أحمد بن

---

(17) أبو الفضل بن موسى اليحصبي القاضي عياض، **الغنية: فهرست شيوخ القاضي عياض، 476-544/ 1083-1149**، تحقيق ماهر زهير جرّار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، ص 47؛ أبو جعفر أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضّبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس** (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967)، ص 51؛ أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس: أو المرقبة العليا فيمن يستحقّ القضاء والفتيا**، تحقيق مريم قاسم طويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، وأبو العباس أحمد بن محمد التلمساني المقري، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق محمد السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، 3 ج (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358-1361هـ/ 1939-1942م)، ج 3، ص 61.

(18) الإمام العلامة القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السّبتيّ، وعاصر القاضي عياض حكم سلطتين سياسيتين هما: دولة المرابطين ودولة الموحّدين.

واليحصبي: نسبة إلى قبيلة عربية ترجع إلى حمير، وتُنسب إلى يحصب بن مالك، فهو عربي أصيل.

والسّبتيّ: نسبة إلى سبتة، مدينة القاضي عياض، حيث ولد ونشأ وأمضى أكثر حياته فيها.

انظر: ابن شريفة، ص 18.

(19) عياض، **الغنية**، ص 47.

(20) مؤلف مجهول، **كتاب طبقات المالكية** (مخطوط في الخزانة العامة بالرباط)، رقم د 3928، ص 299-300.

(21) المرجع نفسه، ص 299ـ300، وعياض، **الغنية**، ص 47.

رزق (ت 447 هـ/ 1055 م)[22]، وتأدب بأبي مروان بن سراج (ت 489هـ/ 1096 م)، وسمع الشيء الكثير من أبي علي الغسّاني (ت 498 هـ/ 1105 م)، وحج، فلقي في طريقه الحافظ أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن[23]، ورحل ابن الحاج الأنصاري (ت 581 هـ/ 1185 م) في بجاية[24] فسمع منه، وفي الإسكندرية من أبي محمد بن عبد الرحمن الحضرمي قاضي الإسكندرية (ت 589 هـ/ 1193 م)، وفي مكة من أبي حفص الميانشي(ت 581 هـ/ 1158 م)[25]. وكان مقتل ابن الحاج في صلاة يوم الجمعة وفي الركعة الأولى منها، وقد قيل في صلاة غيرها، وذلك لأربع بقين من شهر صفر من العام لصق الجدار الشرقي من الجامع[26].

ثالثًا: نوازل ابن الحاج

تميزت نوازل ابن الحاج بالتنوع والواقعية والإغراق في المحلية، فضلًا عن معاصرته كبار العلماء، كابن عتّاب[27] (462 هـ/ 1070 م)،

(22) عياض، الغنية، ص 47.

(23) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، ج 19 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، ص 614.

(24) بجاية: مدينة بالجزائر تقع على ساحل البحر الشامي (الأبيض المتوسط)، وكانت قاعدة المغرب الأوسط، وتسمى: الناصرية، نُسبت إلى بانيها الناصر بن علناس بن حماد الصنهاجي، بناها سنة (457 هـ/ 1064م). انظر: أبو عبد الله بن عبد الله الرّومي البغدادي ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 2 (بيروت: دار صادر، 1977)، ص 270، ومحمد بن محمد بن محمد أبو عبد الله العبدري، الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي (الرباط: وزارة الدّولة المكلفة بالشؤون الثّقافية، جامعة محمد الفاسي، 1968)، ص 26.

(25) أبو حفص عمر بن عبد المجيد الميانشي نسبة إلى ميانش، قرية من قرى المهدية في أفريقيا نزيل مكة وقاضي الحرمين، له رسالة صغيرة في علم الحديث سماها «ما لا يسع المحدث جهله» و«تعليقات على الفردوس والاختيار في الملح والأخبار والمجالس المكية وروضة المشتاق في الرقائق». انظر: ياقوت الحموي، ج 5، ص 239، وأبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح الدّين المنجد، 5 ج (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1960)، ج 4، ص 245.

(26) عياض، الغنية، ص 47؛ الضبي، ص 51؛ النباهي، ص 102، والمقري، ج 3، ص 61.

(27) محمد بن عتّاب بن محسن: مولى عبد الملك بن سليمان بن أبي عتاب الجذامي، من قرطبة، وهو كبير المفتين بها، يكنّى بـ أبا عبد الله. دعي إلى القضاء مرارًا فرفض. قال خلف بن بشكوال: كان فقيهًا ورعًا عاملًا، بصيرًا بالحديث وطرقه، لا يجارى في الوثائق، كتبها عمره، وما=

وابن رشد الجد[28] (ت 520 هـ/ 1126 م)، والقاضي ابن حمدين[29] (ت 548 هـ/ 1153 م). وكانت نوازله مصدرًا لفقهاء آخرين اعتمدوا عليها أو استرشدوا بها في استنباط أجوبتهم، مثل ابن لب (ت 782هـ/ 1380 م)، وأبي عبد الله القوري (ت 872هـ/ 1467 م)، والونشريسي (ت 914 هـ/ 1509 م).

الحقيقة أن لنوازل ابن الحاج جوانب متعددة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفقهية في خلال عصر الطوائف (422-487 هـ/ 1031-1094 م) والمرابطين (448-541 هـ/ 1056-1146 م) في غاية الأهمية والقيمة؛ فهو يتضمن كثيرًا من المعلومات والنصوص والوثائق التي قلّما

= أخذ عليها من أحد أجرًا، يقال: قرأ فيها أزيد من أربعين مؤلفًا. وكان متفننًا في العلم، حافظًا للأخبار والأشعار والأمثال، صلبًا في الحق، منقبضًا عن السلطان وأسبابه، متواضعًا، مقتصدًا في ملبسه، يتولى حوائجه بنفسه. وكان شيخ أهل الشورى في زمانه، وعليه كان مدار الفتوى، دعي إلى قضاء قرطبة مرارًا، فأبى، وكان يهاب الفتوى، ويقول: وددت أني أنجو منها كفافًا. وله اختيارات من أقاويل العلماء، يأخذ بها في خاصة نفسه، وحدث عن: عبد الرّحمن بن أحمد التجيبي، وأبي القاسم خلف بن يحيى، وأبي المطرف القنازعي، وسعيد بن سلمة، وأبي عبد الله محمد بن نبات، وعبد الرّحمن بن أحمد بن بشر القاضي، ويونس بن مغيث، وأبي أيّوب بن عمرون، والقاضي أبي بكر بن واقد. انظر: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ج 1، ص 544، وعلي بن موسى بن سعيد، المغرب في حلي المغرب، تحقيق شوقي ضيف، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1999)، ج 1، ص 165.

(28) أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، ولد في قرطبة عام 450هـ/ 1058م، وبها تلقى علومه الشرعية وتخصّص في دراسة الفقه وأصوله حتى صار من المجتهدين في المذهب المالكي وفاق أقرانه وجميع أهل عصره في الفقه والفتوى وعلم الفرائض والأصول، هذا مع الهدي والسمت الصالح، والوقار والحلم، والدين والفضل، كما تولى منصب القضاء فقام به خير القيام وسار في الناس سيرة حسنة، ثم استعفى من المنصب وتفرغ للتأليف والتدريس، وكان حسن الخلق سهل اللقاء فانتفع الناس به أتم الانتفاع. انظر: عياض، الغنية، ص 122، والمقري، ج 3، ص 59.

(29) القاضي أبو جعفر حمدين بن محمد بن علي بن محمد بن عبد العزيز بن حمدين الثعلبي، قاضي الجماعة في قرطبة، صاحب فنون ومعارف وتصنيفات ولي القضاء سنة تسع وعشرين وخمسمئة بعد مقتل الشهيد القاضي أبي عبد الله بن الحاج. وكان من بيت حشمة وجلالة، من أهل بيت رئاسة وجلال ولي قضاء الجماعة وكان ذا رواية ودراية وعناية بالعلم، بويع له في قرطبة، وتسمّى بأمير المسلمين المنصور بالله، ثم خلع، ثم رد، ودامت ولايته إلى أن مات في غرناطة عام 543 هـ/ 1149. انظر: الضبي، ص 237، والنباهي، ص 103.

ترد في المصادر التاريخية والتي تمس جوانب المجتمع جميعها في الغرب الإسلامي؛ فهناك إشارات إلى العادات والتقاليد والأعراف، وإلى الحياة الأسرية والاحتفالات والأعياد والأزياء والأطعمة، وإلى النظم الاقتصادية ومراكز العلم والشخصيات العلمية البارزة في المجتمع المغربي، وإلى معالم الحياة الدينية في بلاد المغرب والأندلس[30]. وتتجلى قيمة النوازل الواردة في الكتاب في اعتماد مؤلفه على أمهات مصنَّفات الفقه المالكي إلى جانب فتاوى أبيه، فضلًا عن استناده إلى فتاوى فطاحل فقهاء عصره، كابن رشد الذي شكّل مرجعيته الخاصة؛ إذ ورد في كثير من نوازله ما يلي: «ثم تجاوبت المسألة مع القاضي أبي الوليد بن رشد فرأى ذلك»[31].

هذا وتُعَدّ نوازل ابن الحاج من أبرز الكتب الفقهيه الخاصة بالمغرب والأندلس. ولم تحظ بالاهتمام المطلوب الذي يتلاءم مع هذه النوازل القيّمة، ولا سيما أن مؤلفها ابن الحاج كان من جلّة الفقهاء وكبار العلماء بالنوازل، بصيرًا بالأحكام ومتقدمًا فى معرفتها؛ إذ كان فى موقع الإفتاء الذي أهّله للاطلاع الكافي على مجريات الأمور، وقضايا المجتمع التى جرت تحت سمعه وبصره فى القرن 5 هـ/ 11 م، والتي تتناول الحياة الأندلسية اليومية من معاملات تجارية أو منازعات، فضلًا عن توضيح الرؤية للجوانب الاقتصادية والاجتماعية[32].

كان لنوازله قيمة حقيقية في حلول كثير من مشكلات عصره وأهل زمانه؛ إذ هي حلول لمعضلات نزلت بأهل بلاده. ونوازله تختلف أساسًا عن الافتراضات النظرية التي طالما شعبت الفقه وضخمته، فكانت الحوادث التي عاشها الناس في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي مصطبغة بالصبغة المحلية ومتأثرة بالمؤثرات الوقتية، ومدعاة إلى اجتهاد الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة ومقارنتها وتأويلها. ونوازل

(30) كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدّينيّة والعلميّة في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 1996)، ص 8.

(31) نوازل ابن الحاج، ص 53 و61.

(32) عبد الواحد زنون طه، دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 121.

ابن الحاج معين لا ينضب لدراسة النشاط الاقتصادي والاجتماعي، ونقسمها إلى ما يلي:

1- النشاط الاقتصادي

أ- الزراعة

كانت بلاد الغرب الإسلامي بلادًا زراعية يعتمد سكانها اعتمادًا كبيرًا على الزراعة وتنقش البداوة (بالمفهوم المغربي) فى أرجائه[33]. أوضحت النوازل والفتاوى أن الأراضي الزراعية من ناحية الملْكية كانت تنقسم إلى أقسام عدة، منها: **الملْكية الخاصة؛ الملْكية العامة؛ الإقطاع؛ الأحباس؛ أراضي الجماعات.** وأن نوازل الملك كثيرة، منها ما يتعلق بالبيع والشراء والتوريث والكراء والهبة والشراكة[34].

أوضحتْ كتب النوازل أيضًا أن الأراضي الزراعية انقسمت إلى قسمين، **الأول** أراض سقوية تُجلب إليها المياه للري باستخدام آلات رفع المياه، مثل **النواعير**[35] –

(33) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1959)، ص 120 و153، وعز الدين أحمد موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري** (القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص 129.

(34) محمد فتحة، **النوازل الفقهيّة والمجتمع: أبحاث فى تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9هـ/ 12-15م)**، سلسلة الأطروحات والرسائل (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، 1999)، ص 338.

(35) الناعور: من الأدوات التي نقل العرب استخدامها من بلاد الشام الى الأندلس واستُخدمت لسقي الحقول ولا تزال مستعملة في بعض مناطق إسبانيا، ولا يزال يُلفظ باسمه العربي في الوقت الحاضر (Noira)، فضلًا عن (Garraffu) الذي يغرف به بوساطة الناعور. والناعور من الآلات المائية التي تركّب على الأنهار، أو الجداول الدائمة الجريان أو على قنوات الري الرئيسة، وتتكون من دولاب دائري مصنوع من الخشب قائم بشكل عمودي على منسوب الماء وحوله أوعية فخارية، أو علب من التنك حول دائرته، مربوطة بشكل منظم بحبال قوية على طول دائرته. وسمّي بالناعور لصوت يخرج منه. انظر: توماس غليك، «التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس»، ترجمة صلاح جرار، في: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، سلمى خضراء الجيوسي (محرّرة)، 2 ج، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1999)، ج 2، ص 1357؛ جودي الحفيظ، «النواعير في التراث العربي»، ورقة مُقدّمة في: ندوة النواعير في التراث العربي، التي أقامها مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد، 1990، ص 2؛ =

السواقي - والدواليب[36] والدوالي[37] والسواني[38]، أو باستخدام مياه الأنهار أو العيون أو الآبار، والثاني أراض بعلية، أي تروى بماء المطر[39].

=حسن عبد القادر صالح، «أنظمة الري والزراعة في الحضارة العربية الإسلامية»، ورقة مُقدّمة في: ندوة أساليب الإنتاج الصناعي والزّراعي في الحضارة العربية الإسلامية، التي أقامتها الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم، الأردن، 2001، ص 96؛ عادل البكري، «أساليب أستخدام النواعير عند العرب»، ندوة النواعير في التراث العربي، التي أقامها مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد، 1990، ص 49، وسند الفحام، «الهندسة الزّراعية عند العرب،» مجلة المورد (بغداد)، السنة 6، العدد 4 (1977)، ص 226.

(36) الدولاب: يشبه الناعور ولكن تركيبه أكثر تعقيدًا، وهو على نوعين، الأول يديره ثور واحد أو حصان أو جمل والثاني يديره ثوران، وهنا يدور الدولاب بالاعتماد على حركة الحيوان فيحرك بدوره دولابًا عموديًا مربوطًا ببكرة مسننة تدور بفعل حركة الدولاب الأفقي. ونتيجة لهذه الحركة، تعمل الأوعية المحمولة على الدولاب العمودي على رفع المياه من مجرى النهر أو الساقية ووضعها في الساقية المخصصة للأغراض الإروائية.

انظر: ناجية عبد الله إبراهيم، ريف بغداد: دراسة تاريخية لتنظيماته الإدارية وأحواله الاقتصادية، للفترة 575-656هـ/ 1179-1258م (بغداد: دار الشؤون الثّقافية العامة، 1988)، الهامش 5، ص 279.

(37) مفردها دالية، تعمل بقوة الإنسان وتُصنع من القصب، وتغلّف من الداخل والخارج، وهي على أنواع تختلف بحسب حجم دولابها وطول زرنوقها. وهي عبارة عن جذع طويل يركّب تركيب مدق الأرز، في رأسه مغرفة عظيمة مقيرة بخوص تحمل ماء كثيرًا، وجعل ما يلي المفرغة من الجذع أقصر أما المؤخرة فتكون أطول حيث يمشي عليها الرجال لترتفع مقدمة الدالية، أي مفرغتها، بعد أن تمتلئ بالماء لتسقي الأرض المزروعة، وتحتاج إلى سبعة رجال لتشغيلها، ستة منهم لتحريك الدالية وواحد غراف لملء الدلاء وتفريغها. وتُعَدّ الدالية من الآلات الرافعة للماء ويمكن استخدام الحيوانات في سقايتها للماء. انظر: صالح، ص 96، وكذلك: Sayyid Muhammad Imamuddin, *The Economic History of Spain: (Under the Umayyads, 711-1031 A.C.)* (Dacca/Pakistan: Asiatic Society of Pakistan, 1963), p. 77.

(38) مفردها سانية: وهي عبارة عن دولاب تربط به الدلاء التي يتم بوساطتها إخراج الماء من البئر، حيث تُربط هذه الدلاء بالحبال المثبتة بالأعمدة فوق البئر، ويسمّى الحبل الذي يُرفع به الماء من البئر بـ «الرشا»، وتوجد السواني على الجداول المتفرعة من نهر مرسية، كما ويسقي أهل قسطلة بساتينهم بالسواني، والسانية تشبه الناعور إلا أنها أقل حجمًا منه.

انظر: أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، كتاب المحبر، تحقيق إيلزة ليختن شتير (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1942)، ص 194؛ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن بصال، الفلاحة، عني بنشره خوسيه مارية مياس بييكروسا ومحمد عزيمان (تطوان: مطبعة كريماديمس/ معهد مولاي الحسن، 1955)، ص 176؛ جواد علي، «مصطلحات الزراعة والري في كتابات المسند»، مجلة الإكليل (صنعاء)، العدد 1 (1988)، ص 54.

(39) أبو العبّاس أحمد بن يحيى التلمساني الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ج 6، ص 39.

حين نتتبع النوازل الفقهية بوجود أراضي المِلْك، نلاحظ أنها تستعمل مسميات مختلفة من ناحية الحجر وطبيعة الاستغلال، فهي تسمّى ضيعة[40] أو بحيرة[41] أو روضًا ورياضًا[42] أو جنات أو جنانًا[43] أو قرية أو بستانًا[44]. هذا، وفي أغلب الأحيان التي تناولت حدود الأراضي المملوكة، للأفراد أكان أم للجماعات، «لا يظهر اعتناء بحدود تلك المِلْكيات، باستثناء الأراضي السقوية التي تحدد فيها الأراضي تحديدًا طبوغرافيًا يراعى موقعها من العيون والأودية أو بعض الحواجز، كالصخرة والخندق والطريق»[45].

هناك أيضًا معلومات قيّمة عن مظاهر النشاط الفلاحي[46] في الأندلس، وكيف كانت بعض المناطق الريفية تسعى لتحقيق الاكتفاء الذاتي بالقمح[47] فضلًا عن الشعير والكتان[48].

كما أوضحت نوازله قيام الأندلسيين بنقل محاصيل زراعية جديدة كانوا قد جلبوها من المشرق ولم تكن معروفة في الأندلس، كالنخل والرمان وقصب السكر والليمون والنارنج والقطن والموز والأرز والبرقوق والزعفران والزيتون[49]، وتحسين الأنواع الموجودة فيها من النباتات، وهذا يدل على تأثر الأندلسيين بالمشرق العربي وبفضله على الأندلس، وبالتالي على أوروبا بانتقال المحاصيل إليها. ووردت في نوازله إشارات كثيرة إلى منتوجات غذائية، كالخضر والفاكهة والتمور وأنواعها، مع ذكر المدن والأسواق التي تصرف فيها[50]؛ بل

---

(40) المرجع نفسه، ج 9، ص 162-163 و540.

(41) المرجع نفسه، ج 5، ص 28.

(42) المرجع نفسه، ج 5، ص 151، وج 10، ص 292.

(43) المرجع نفسه، ج 5، ص 97، ج 8، ص 28، وج 9، ص 11، 15-16 و296-297.

(44) المرجع نفسه، ج 8، ص 28.

(45) انظر في مسائل المياه النزاع على الغروس الواقعة على حافتي وادي، في: الونشريسي، ج 8، ص 5-16، وفتحة، ص 340.

(46) نوازل ابن الحاج، ص 281.

(47) المرجع نفسه، ص 8 و95.

(48) المرجع نفسه، ص 48.

(49) المرجع نفسه، ص 252.

(50) المرجع نفسه، ص 128.

إن بعض النوازل تسمّي المناطق والقرى المنتجة لهذه المواد، وتذكر الأسواق والمدن التي تصرف فيها، فضلًا عن تحديد بعضها مقادير الاستهلاك الخاصة بكل شريحة اجتماعية[51]، الأمر الذي يمكّننا من بلورة فهم جديد للاقتصاد الأندلسي وخصائصه انطلاقًا من هذه المعلومات[52].

هذا وتساهم نوازل ابن الحاج في تقديم معلومات عن النشاط الزراعي في بلاد المغرب والأندلس؛ فقد أورد معلومات مهمة جدًا عن كيفية استغلال المزارعين المياه بطريقة جماعية، وذلك بوساطة الساقية التي تمر عبر مزارعهم، وتقسيم حصص تلك المياه المحمولة بحسب حاجة كل مزارع[53].

تقدم نوازله معلومات دقيقة عن طبيعة الملْكيات الزراعية وأحوال استغلالها[54]، والملْكية الجماعية للأرض وأراضي الأحباس[55] والملكية العمومية، فضلًا عن الملكية الخاصة[56]. أما حجم الملكيات، فتفيدنا نوازله بشأنها بكثرة أملاك السلاطين والأمراء وأفراد المخزن، وتبيِّن لنا مدى استحواذ هؤلاء السلاطين والأمراء على ملْكيات واسعة جرى توسيعها في بعض الأحيان عن طريق المعاوضة والمصادرة[57]. وفي الأندلس، كان أمير إشبيلية ابن عبّاد

(51) المرجع نفسه، ص 48.

(52) أحمد اليوسفي شعيب، «أهمية الفتاوى الفقهيّة في كشف وقائع التجربة الأندلسيّة: نوازل ابن الحاج نموذجًا»، ورقة مُقَدّمة في: السجل العلمي لندوة الأندلس، القسم الأول، التّاريخ وفلسفته، ص 393.

(53) ذلك ما تجيب عنه النازلة التي أوردها ابن الحاج تحت عنوان: «الجواب في أهل ساقية يسوقون الماء عليها لسقي أرضهم وثمارهم وجناتهم، ولكل واحد منهم حصة في الماء المذكور معلومة كل يوم». انظر: **نوازل ابن الحاج**، ص 147.

(54) شعيب، ص 391.

(55) الفقهاء يعبرون بعضهم بالحبس، وبعضهم يعبر بالوقف، وهو مصدر إعطاء منفعة شيء مدة وجوده، لازمًا بقاؤه في ملك معطية ولو تقديرًا، فتخرج عطية الذوات والعارية والعمري، واسم ما أعطيت منفعته مدة وجوده لازمًا بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرًا. انظر: أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة المرسوم: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية**، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري (المحمدية: مطبعة فضالة، 1992)، ص 581.

(56) **نوازل ابن الحاج**، ص 4، 120، 215 و280.

(57) الونشريسي، ج 5، ص 43-44.

(ت 488 هـ/ 1095م)[58]، يملك قبل قيام دولته ثلث كورة إشبيلية[59]. وكان أبو الحزم بن جهور[60] (ت 435 هـ/ 1043م) أغنى أهل قرطبه[61]. كذلك حرص أهل العلم والفقهاء على اقتناء الأرض موردًا للرزق، إما قعودًا عن العمل وإما زهدًا أو عجزًا عن الخدمة[62]، حتى إذا تولى أحدهم قضاء موضع يصبح له فيها الأموال العريضة[63]. وكشف لنا كيف كان بعضهم يمتلك ضياعًا وقرى بأكملها[64]؛ ففي

---

(58) محمد بن عباد بن محمد بن إسماعيل اللّخميّ أبو القاسم المعتمد على الله، تولى الحكم عام 461 هـ/ 1068 م. كان فصيحًا شاعرًا وكاتبًا مترسلًا، ومما يؤثر من فضائله استعانته على النصارى بملك المغرب حينئذ، وهو يوسف بن تاشفين (400-500هـ/ 1009-1106م) وسعيه في استقدامه وحده في ملاقاة ملك النصارى والإيقاع به بالموضع المعروف بالزّلّاقة عام (479 هـ/ 1086 م). استمر في الحكم إلى أن خلع في عام 484 هـ/ 1091 م، ونفي إلى إغمات إذ أودع السجن. توفي في عام 488 هـ/ 1095 م.

انظر: أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الإشبيلي بن خاقان، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 170؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي بن الأبّار، **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ج 2، ص 52، وخير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 8 ج، ط 5 (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)،ج 7، ص 50.

(59) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: [د. ن.]، 1980)، ج 3، ص 195.

(60) جهور بن محمد بن جهور بن عبيد اللّه بن أحمد بن محمد بن الغمر بن يحيى بن عبد الغافر بن يوسف بن بخت بن أبي عبده، وولي الوزارة أيام بني عامر إلى أن انقرضت دولتهم، ولمّا خلع هشام المؤيد انعقد رأي الجماعة في قرطبة على إسناد الأمور بالحضرة إلى شيخ الجماعة أبي الحزم، وكان موصوفًا بالفضل، متقدمًا في الدهاء والعقل. انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الحميدي، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 188؛ ابن خاقان، ص 180؛ ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ج 2، ص 30-33، وأبو عبد الله محمد لسان الدين التلمساني بن الخطيب، **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام: تاريخ إسبانيا الإسلامية**، تحقيق ليفي بروفنسال (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ق 2، ص 147.

(61) أبو الحسن علي الشنتريني بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق سالم مصطفى البدري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 91.

(62) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي بن الأبّار، **التكملة لكتاب الصلة**، نشره عزّت العطار الحسيني (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1956)، ج 2، ص 878.

(63) ابن سعيد، ج 2، ص 72.

(64) **نوازل ابن الحاج**، ص 4، 120، 215 و280.

نوازله يتضح لنا وجود علاقة وطيدة بين أصحاب النفوذ والنظام المرابطي (448-541 هـ/ 1056-1146 م) الذي منحهم الجاه وحظوا برعايته رغبة أو رهبة منها، ما ورد في إحدى نوازله من أن رجلًا عاوض فدانًا بكرم كان بحوزة مقدم القرية، وكان للرجل أخت لها نصيب في الفدان، فلما علمت بذلك أرادت أن تطالب مقدم القرية بحقها، فلم تجرؤ عليه حتى زال من خطته[65]. وأبرزت نوازله كثيرًا من صلاحيات المحتسب وحدود سلطته[66].

كذلك تناول تكريس الأمراء والأعيان الملكيات للفائدة الخاصة وحبس الممتلكات، وهي أحباس أفتى الفقهاء بعدم صحتها، وبضرورة انتزاعها منهم وإعادتها إلى بيت المال، وهو ما فعله المنصور بن أبي عامر في نازلة أوردها ابن الحاج[67]. وأشار إلى أن المسألة التي اهتم بها القاضي ابن حمدين في زمن المرابطين هي التأكد من شرعية الأرباح التي تعود على الدّولة من الأحباس[68].

يبين بعض المصادر أن كثيرًا من المترفين كان يمتلك أراضي خارج المدن، وهي، بحسب تعبير ابن خلدون، لسد الخلة وضرورة المعاش «ولا تفي بفوائد الترف وأسبابه» [69].

على صعيد آخر، يلاحَظ أن العقارات والضياع التي يمتلكها أهل المدن لم تخرج عن هذا النطاق؛ فهي تستغل في إطار منتوجات محدودة شرعًا، مزارعة[70]

---

(65) المرجع نفسه، ص 113-114.

(66) المرجع نفسه، ص 279-280.

(67) المرجع نفسه، ص 88.

(68) المرجع نفسه، ص 130.

(69) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ص 292.

(70) المزارعة هي تسليم الأرض لرجل يقوم بزراعتها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك، وتتم «بجزء مشاع مسمى مما يخرج الله تعالى من الأرض». وتقوم على مبادئ عدة هي موضوع اختلاف أحيانًا بين الفقهاء، ومع ذلك نستطيع أن نلخص الأساس من تلك المبادئ كما يلي: **أولًا**، تتم المزارعة بين شخصين، أحدهما صاحب الأرض أو وكيل ينوب عنه، والآخر عامل مزارع. **ثانيًا**، تقوم المزارعة على أساس عقد بين الطرفين السالف ذكرهما. **ثالثًا**، تتراوح مدة عقد المزارعة بين عام واحد وأربعة أعوام، كما توضح ذلك النماذج التي تمدنا بها كتب العقود والشّروط. غير أن بعض الفقهاء، وعلى رأسهم ابن حزم، ذهبوا إلى القول بأنه لا يجب اشتراط مدة معينة، «لأن عقد المزارعة مطلق». ومن ثمة، فإن اشتراط مدة زمنية عامل باطل، في نظرهم، لأنه مخالف لما ورد في كتاب الله تعالى، =

أو مغارسة ومساقاة[71]، ومزارعة لا تسمح باستغلال فاحش للفلاح[72]، وهي إن أكسبت صاحبها الوجاهة والغنى، فإنها لا تدوم «لما في طباع البشر من عدوان» ولتعرضها في الأغلب للمصادرة والغصب والإكراه على البيع من الأمراء والولاة[73].

تعرض ابن الحاج لما يسمّى فقه الأراضي وشرعية امتلاكها والانتفاع منها[74] والضرائب التي تفرض عليها، فوردت في نوازله إشارات إلى الوثائق والسجلات بشأن شرعية الأراضي. كما أنه عرض لنا أسباب الخصومات على المياه، والتي مردها في الأغلب إلى خرق الأفراد والجماعات القوانين والأعراف. ونوازله

= ولما كان يعمل به الرسول صلى الله عليه وسلم. وما كان يعمل به الصحابة رضي الله عنهم. رابعًا، تنتهي عملية المزارعة بانتهاء مدة العقد، إذا كانت هذه المدة الزمنية محددة طبعًا. وإذا كانت مفتوحة كما يوصي بذلك ابن حزم، فإن المزارعة يمكن أن تنتهي بوفاة أحد طرفي العقد، أو بخروج أحدهما من العملية. وحتى في حالة وفاة أحدهما، من الممكن أن تستمر، وذلك إذا توفّي صاحب الاستغلالية وأقر ورثته المزارع وأبقوه في عمله، ورضي هذا الأخير بذلك. وكذلك إذا توفي المزارع وأقر صاحب الاستغلالية (أو وكيله) أحد أبناء المزارع ورضي هذا الأخير (أي الابن) بذلك. انظر: ابن منظور، ج 3، ص 377؛ أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان الخرساني، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج 11، ص 594؛ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق محمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، ج 3، ص 532، ويوسف نكادي، **الزراعة في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري** (المغرب: مطبعة الجسور، 2007)، ص 196.

(71) اختلف الفقهاء في تعريف المساقاة، فذهب بعضهم إلى أنها العقد على العمل ببعض الخارج مع الشرائط الأخرى جميعها، بينما رأى قسم آخر أن المساقاة معاقدة دفع الأشجار إلى من يعمل فيها على أن الثمرة بينهما وهي كالمزارعة. وذهب الطوسي ومن وافقه في رأيه إلى أن المساقاة هي أن يدفع الإنسان نخله إلى غيره على أن يلحقه ويصرف الجريد ويصلح الأجاجين تحت النخل ويسقيها أو يدفع إليه العنب، على أن يعمل فيه فيقطع الشيف، ويصلح مواضع الماء ويسقيه على أن ما رزق الله من ثمرة كانت بينهما على ما يشترطانه. ويبدو أن التعريفات السابقة متقاربة في المعنى والمضمون. وأكد أغلب الفقهاء، ومن بينهم فقهاء الأندلس، أن اسم المساقاة مشتق من السقي، مع أنها تشمل أعمالًا أخرى، كالتلقيح والإصلاح والحفظ وغيرها. انظر: أبو عبد الملك أحمد بن محمد بن عبد البر، **الاستذكار لمذاهب أئمة الأمصار**، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ج 7، ص 41.

(72) فتحة، ص 345.

(73) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 292.

(74) **نوازل ابن الحاج**، ص 147.

تلقي الأضواء على قضايا المزارعين، ومنها طرائق الاستغلال الزراعي وعلاقات الإنتاج بين صاحب الأرض والمزارع المستأجر، وكذلك وضعية الأرض والنزاعات التي كانت تقوم بسببها بين المزارعين في قبيلتين متجاورتين، إلى غير ذلك ممّا يطول تفصيله في هذا المقام. ونكتفي ببعض النماذج من النوازل التي تكشف عن مجموعة من الصور المتعددة الخاصة بالمزارعين، والهدف من ذلك إعطاء الأدلة على ما تختزنه كتب النوازل من مادة تاريخية في غاية الأهمية حول قطاع المزارعين. ورد في إحدى النوازل أن «امرأة زارعت في حصة لها في قرية رجلًا. فلما كان أكثر، أكرت فلانة المزارعة هذه الحصة لمدة من عامين بعشرة مثاقيل، والعام الأول منها هو العام الذي وقعت فيه المزارعة»[75].

إن قراءة أولية في هذه النازلة تُفصح عن شكل من أشكال نظام استغلال الأراضي في الأندلس، وعلاقة صاحب الأرض بالمزارع[76]؛ فنمط الاستغلال هنا هو نظام المزارعة الذي يقتضي أن يكري صاحب الأرض - وهو في النص امرأة - أرضه لمزارع يقوم بخدمتها وحرثها وتقليبها في مقابل حصول الأخير على حصة محدودة من الإنتاج. والنص لم يوضح مقدار هذه الحصة، إلا أنه بيّن ثمن الكراء الذي يتوجب على المزارع أن يدفعه، وهو عشرة مثاقيل لمدة عامين، أي بمعدل خمسة مثاقيل كل عام؛ فقيمة كراء الأرض وحصة الإنتاج وطريقة الاستغلال، كلها معلومات تنعدم في الحوليات التاريخية، بينما تقدمها النوازل بشكل دقيق لو تم الجمع بينها وتكميل ما نقص في الواحدة من خلال الأخرى[77].

كما تكشف نوازله عن بعض النزاعات التي كانت تشجر بين المزارعين بسبب مشكلات الماء: من ذلك، على سبيل المثال، ما توضحه نازلة بشأن مزارعين كانوا يسكنون موضعًا عاليًا وآخرين يقيمون أسفلهم، فغرس الأوائل خضرًا وبقولًا وسقوها، لكنهم قطعوا بذلك المياه عن القاطنين أسفلهم، ما تمخض عنه نزاع بين الجانبين أفتى فيه ابن الحاج بضرورة احترام كل طرف حصصه المعلومة من

---

(75) وردت هذه النازلة في كتاب المعيار للونشريسي الذي أخذها عن ابن الحاج. انظر: الونشريسي، ج 8، ص 166.

(76) Vincent Lagardère, *Campagnes et paysans d'Al-Andalus VIIIe-XVe s* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1993), p. 259.

(77) للمزيد، انظر: بوتشيش، «النوازل الفقهية»، ص 248.

المياه[78]. كما تبيّن نوازل أخرى صورة من صور النزاعات والمشكلات التي كانت تسود العالم القروي، وتتجلى في مشكلة تجاوز بعض المزارعين حدود أراضيهم إلى أراضي غيرهم والقيام بحرثها. ومما يؤكد ذلك النازلة التالية: «جوابك – رضي الله عنك – في رجل زارع أقوامًا في قرية له فتجاوز المزارعون حدود القرية التي زرعوا فيها إلى أرض قرية أخرى تجاورها وحرثوها، فشكا رب القرية المتجاوز إليها أولئك المزارعين»[79].

من نوازل ابن الحاج يمكن للبحث التاريخي الإفادة منها في رصد شكل من أشكال العلاقة بين المزارع وصاحب الأرض، وهو ما يُعرف بـالمغارسة التي تقتضي أن يستأجر المالك زارعًا يتقن غراسة الأشجار لمدة يتفق عليها الجانبان ربما تصل إلى عشرة أعوام. وبمقتضى العقد، يسلم صاحب الأرض المساحة المغروسة وما يستلزمها من سقي وزريعة، بينما يقدم المزارع عمله فيتعهد الأشجار بالغراسة والسقي، على أن يتقاسم الطرفان المحصول مناصفة. غير أنه كانت تترتب على ذلك في بعض الأحيان مشكلات بينهما، خصوصًا عند حدوث كوارث طبيعية أو حريق يأتي على الأشجار، وهذا ما يتضح من خلال النازلة الآتية: «وسئل ابن الحاج عمن غارس رجلًا إلى الإطعام مغارسة صحيحة؛ فإذا بلغته، كان بينهما بنصفين يقتسمانه. فلما بلغ ذلك، احترق، فامتنع رب الأرض من إعطائه نصفها»[80].

في نازلة من النوازل، يستطيع الباحث أن يقف على الشروط التي يتعاقد عليها صاحب الأرض والمزارع، وغالبًا ما كانت هذه الشروط تحدد مسبقًا. كما يتبيّن أن بعض الملّاكين العقاريين كانوا ينيبون عنهم وكلاء لتحصيل حصصهم من الإنتاج المتفق عليه، وهذه الحصة تكون حصة عينية لا نقدية، كما يتجلى من خلال نص النازلة التالية: «وسئل ابن الحاج عمّن زارع رجلًا في أرضه على جزء معلوم وشرط الزارع أن يعطي لوكيل رب الأرض ستة أقفزة عن الزوج»[81].

(78) نوازل ابن الحاج، ص 392.
(79) المرجع نفسه، ص 121-122.
(80) المرجع نفسه، ص 31.
(81) الونشريسي، ج 8، ص 167.

كثرت النوازل التي تشير إلى موضوع الغصب؛ ذلك أن بعض الأراضي كانت تسقط في يد غير مالكها بالقهر والغلبة أحيانًا، وبوضع اليد والحيازة أحيانًا أخرى، وربما تنتقل بعد ذلك إلى آخرين بالبيع، ما كان يعقّد الأمور من الناحية الشرعية. كما تُبرز نوازله أيضًا ظاهرة اقتصادية، وهي بيع المضغوط، أي عقد صفقة البيع في الملْك في ظل شروط إكراهية صعبة لا تسمح للمالك بالحصول على القيمة الفعلية للملْك. وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع واختلفوا فيه، فمنهم من كان يرى عدم إمضائه الضرر البيّن الذي يُحْدثه هذا النوع من البيع في الناس[82]، فأفتى بردّ البيع وإعادة الثمن، ومنهم من كان يقضي بصحة بيع المضغوط ولزومه، كقاسم العقباني والشيخ الفشتالي قاضي فاس[83]، وعليه سار قضاة فاس على ما يبدو، باستثناء أبي الحسن الصغير[84].

تتضمن نوازله معطيات تؤكد أن المرأة الأندلسية كان لها الحق في امتلاك قطعة أرض زراعية، كما يوضح ذلك رسم إثبات ملْكية جاء فيه: «يشهد من يتسمى في هذا الكتاب من الشهود أنهم يعرفون المال العقار الذي لأُم ناجية المعروفة بهبتي ابنة محمد بن فرج بحارة يونس المعروفة ببني سالم من قرية مريانة الغافقي من إقليم الشرف كورة إشبيلية[85]. منه فدان بمقربة من دور الحارة المذكورة

---

(82) المرجع نفسه، ج 6، ص 40-42.

(83) المرجع نفسه، ج 6، ص 41.

(84) المصرجع نفسه، ج 6، ص 41.

(85) إشبيليّة (Sevilla) مدينة في الأندلس، كانت على جانب من الأهمية أيام الفينيقيين. اتخذها الرومان عاصمة لمقاطعة بيتيكا، وبنوا في جوارها مدينة أتاليكا. تتصل بالمحيط الأطلسي عبر نهر الوادي الكبير. فتحها المسلمون في شعبان 94 هـ/ 713 م بقيادة موسى بن نصير، بعد حصار دام شهرًا واحدًا، وأقام عليها عيسى بن عبد الله الطويل، وهو أول ولاتها من المسلمين. تنتشر فيها كثير من جنائن وبساتين، وهي شهيرة بزراعة القطن. انظر: أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس المعروف بابن الدلائي العذري، **ترصيع الأخبار**، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مدريد: [د. ن.]، 1965)، ص 95؛ أبو عبد الله محمد بن أيوب الغرناطي بن غالب، **فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة: مطبعة مصر، 1956)، ص 24؛ أبو عبد الله محمد بن علي بن الشباط التوزري، **قطعة في وصف الأندلس وصقيلة من كتاب صلة السّمط وسمة المرط**، تحقيق أحمد مختار العبادي (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، 1971)، ص 139، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، نشره ليفي برفنسال (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937) ص 58.

وبغربها. فيه من شجر الزيتون مائة (مئة) أصل واحدة وخمسة أصول وفي القبلة مال لابن شجرة، وفي الجوف مال للسلطان، وفي الشرق جنان شرقية فيها أصلان من شجر الزيتون ونقيلات زيتون حديثة الغرس»[86].

ب- الصناعة

يُعنى بالصناعة تصنيع الإنتاج الزراعي وما يتصل به واستنباط المعادن وتصنيعها، والاستفادة من ذلك كله في متطلبات الإنسان الضرورية والكمالية[87]. وكان الأغلب على المغاربة أنهم يُعجبون بالصناعة ويحبون تعلم حرفها ويكرهون القصور فيها[88]، ومما شجع الصناعة في بلاد الغرب الإسلامي اتساع نطاق المعمار وامتداد أثر الحضارة الأندلسية إلى جميع الطبقات، حتى أن قصور الخاصة أصبحت مكتفية ذاتيًا في جميع نواحي الحياة[89].

هذا ولم تقتصر الخبرات الصناعية على خبرة الأندلسيين، أمثال أحمد بن باسة[90] وابن الليثي الصقلي[91] والحاج يعيش المالقي[92]، بل برز عدد من أهل المغرب في الصنائع المختلفة، حتى أن الموحدين إن أرادوا تشييد عمارة في

---

(86) نوازل ابن الحاج، ص 104.

(87) موسى، ص 207.

(88) المرجع نفسه، ص 208.

(89) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلّق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، يوسف علي طويل ونبيل خالد الخطيب، 15 ج (بيروت: دار الفكر، 1987)، ج 5، ص 111.

(90) شيخ العرفاء أحمد بن باسة الإشبيلي، وهو من أبرز خبراء البناء والتصميم والتخطيط وتنفيذ المشروعات الموحدية الكبرى، والبنائين من أهل إشبيليّة ومراكش وفاس. انظر: عبد الملك بن محمد الباجي بن صاحب الصلاة، المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمةً وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الهادي التازي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، ص 139، 306، 474 و481.

(91) أبو الحسن علي بن عبد الله بن أحمد بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972)، ص 151.

(92) من المهندسين الأندلسيين المشهود لهم بالكفاءة والخبرة في هذا الميدان وشاركوا في أعمال البناء والتشييد بالأندلس في عهد عبد المؤمن وابنه أبي يعقوب يوسف. انظر: مؤلف جهول، رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، تحقيق ليفي بروفنسال (الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1941)، ص 97.

الأندلس أصبحوا يستدعون عرفاء البنائين من مراكش وسبته وفاس وباقي مدن العدوة المغربية[93]. وبرز من أهل المغرب في الصنائع عدد كبير، نذكر منهم السيد أبا الحسن علي بن يوسف بن عبد المؤمن في البناء وهندسة الري[94]، وعلي الغماري في البناء[95]، وسعيد الغماري في الطب[96]. ولم يكن الصنّاع رجالاً فحسب، بل كان بينهم عدد كبير من النساء يعملن في صناعة النسيج والغزل[97].

في ميدان **الصناعة** تختزن نوازل ابن الحاج معلومات متنوعة[98]، فهي أشارت إلى كثير من الصناعات، منها **الصناعات الجلدية** التي لاقت ازدهارًا كبيرًا في الأندلس[99]. أما بالنسبة إلى **التعدين**، فتحدثنا نازلة عن حاجة الأندلسيين إلى المعادن، وتؤكد «ضرورتهم إلى التحرف فيها»[100]، وتشير نازلة أخرى إلى الأطوار التي كانت تمر بها هذه الصناعة، حيث كان الفقهاء في قرطبة «يفتون في هذا الحديد الذي يساق من المعادن ويباع بسوق الحدادين ثم يشترى من التجار لعمل الآلات منه»[101]. كما جرت الإشارة في نازلة أخرى إلى بعض المشكلات الفقهية القضائية التي كانت تُطرح بقوة نتيجة انتشار الملْكية الخاصة لمناجم المعادن[102]، ومشكلات أخرى بسبب جودة بعض المعادن[103].

هذا ونستنتج من خلال بعض النوازل والفتاوى التي أوردها ابن الحاج أن بلاد المغرب اشتهرت ببعض المعادن، من أهمها **الملح** الذي كان يُستخرج من

---

(93) ابن صاحب الصلاة، ص 474.

(94) موسى، ص 212.

(95) ابن صاحب الصلاة، ص 482.

(96) شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1978)، ج 7، ص 137.

(97) أبو عبد الله بن محمد الأنصاري الأوسي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العيان (القاهرة: [د. ن.]، 1963)، ص 155.

(98) شعيب، ص 394.

(99) **نوازل ابن الحاج**، ص 88.

(100) المرجع نفسه، ص 177.

(101) المرجع نفسه، ص 19.

(102) **نوازل ابن الحاج**، ص 30.

(103) المرجع نفسه، ص 20.

جوف صحراء المغرب ويقطّع كألواحِ الرخام التي غدت تشكّل معظم تجارة العاملين في هذا المجال، حيث كانت تُحمل من بلد إلى آخر كسجلماسة وغانة وبلاد السودان.

جدير بالذكر في هذا الصدد أن بلاد المغرب اشتهرت بمعادن كثيرة؛ إذ أشارت المصادر إلى وفرة معدن الحديد[104] والزئبق في جبل قرب مدينة أرزوا (على مسافة 40 ميلًا من وهدان)، كما اشتهرت طنجة بالرخام والأحجار الكريمة، إضافة إلى معدن النحاس الذي يتوافر في إيجلي، قاعدة بلاد السوس في المغرب الأقصى، وكان يُجلب أيضًا من أودغست، في جنوب المغرب الأقصى، التي يُعتبر ذهبها من أجود ذهب الأرض[105]. وتشير نوازل ابن الحاج إلى ازدهار صناعات كثيرة في أنحاء الأندلس المختلفة، حيث تخصصت كل ناحية بإنتاج صناعة معيّنة، فكان عصر الزيوت في قرطبة والأنسجة الحريرية في جيّان[106].

ج- التجارة

من الطبيعي أن تتأثر التجارة في المغرب والأندلس بما يطرأ عليها من تغيرات في مراكز الإنتاج الزراعي والصناعي. وكان التجار في سعيهم للحصول على الربح ينشطون بشكل كبير، ولا سيما أن المغاربة شغفوا بالعمل بالتجارة[107]، فكان كثير من المتصوفة يفضلون العمل التجاري[108] وكان سعيهم في ذلك متصلًا،

---

(104) الونشريسي، ج 5، ص 260.

(105) مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار: وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1986)، ص 212.

(106) نوازل ابن الحاج، ص 36، 80-81 و197.

وجيّان (Jaen)، مدينة بالأندلس بينها وبين بياسة عشرون ميلًا، وهي كثيرة الخصب رخيصة الأسعار. لها أكثر من ثلاثة آلاف قرية، وبها جنائن وبساتين ومزارع وغلات القمح والشعير والباقلاء وسائر الحبوب. انظر: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي، نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمداين والآفاق (بيروت: عالم الكتب، 1989)، ج 2، ص 568، وياقوت الحموي، ج 2، ص 195.

(107) موسى، ص 263.

(108) أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي بن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، معهد الأبحاث العليا المغربية، 1984)، ص 39، 288 و362.

على الرغم من أن المخاطر التي اعترضتهم كانت كثيرة[109]. وبذلك، شاركت التجارة الداخلية والتجارة الخارجية في إظهار الحياة الاقتصادية في بلاد الغرب الإسلامي، فتشجع بهذا التجار على تنشيط البيع والشراء وتبادل المنتوجات والسلع المختلفة، فأشار ابن الحاج إلى تسعير ما يبيعه الناس من مأكولات وغير مأكولات، مثل الحناء والفلفل[110].

تعرض ابن الحاج لمسائل متعددة تخص العقارات المثمرة والبيوع والاستدانة[111]، ومسائل القروض[112]، واحتوت نوازله على كثير من أصول المعاملات فى البيع والشراء؛ فقد أشار ابن الحاج إلى نظام التسعير فى أرجاء البلاد ونظام التسعير على أهل الأسواق[113]. وفي نازلة مهمة يرجع تاريخها إلى العصر المرابطي ورد تحديد قيمة 100 دينار مرابطي دُفعت في غرناطة[114] ثمنًا لكمية من الأغذية التي يجب أن يُبعث بها إلى جيان[115]. وجاء في نازلة أخرى أن البائعين في قيسارية السكاكين ومناطق أخرى طلبوا درهمًا من نحاس زيادة على كل 8 دراهم ثمن مشتريات أو غيرها من المنتوجات[116].

وردت لدى ابن الحاج معلومات مهمة عن الثروة المعدنية، مثل نازلة بيع

---

(109) ابن عذارى المراكشي، ج 4، ص 32 و58.

(110) نوازل ابن الحاج، ص 289.

(111) المرجع نفسه، ص 7، 32 و36.

(112) المرجع نفسه، ص 279-280.

(113) المرجع نفسه، ص 289-290.

(114) غرناطة (Granada): مدينة في جنوب إسبانيا، عاصمة بني زيري من ملوك الطّوائف، وعاصمة بني الأحمر. استطاع الإسبان أن يوقعوا الفتنة بين خلفاء علي بن الحسن، ولما تم لهم ذلك حاصروا غرناطة وأرسل فرديناند، ملك إسبانيا، رسله إلى قادة غرناطة المسلمة العربية بالاستسلام، فرفضوا، فنزل جيش إسباني مكون من 25 ألف جندي، متجهين صوب المزارع والحدائق، فخربوها عن آخرها حتى لا يجد المسلمون ما يأكلونه، ثم جهزت ملكة إسبانيا إيزبيلا جيشًا آخر من 50 ألف مقاتل لقتال المسلمين في القلاع والحصون الباقية. وبعد قتال ضارٍ، استسلمت المدينة وسقطت في أيدي الإسبان.

انظر: ياقوت الحموي، ج 4، ص 195.

(115) نوازل ابن الحاج، ص 32.

(116) المرجع نفسه، ص 17.

المعادن في قرطبة إلى جانب الملْكية الخاصة لأحد المناجم في المدينة نفسها[117]، وقدم إلينا ثروة قيّمة من المعلومات الاقتصادية الخاصة بالنقود وأنواعها وأوزانها، وكيفية التعامل بها في بلاد المغرب والأندلس، وتعرض لما حدث للعملات من تقلبات، مثل تعرض عملة ابن جهور للانقراض في قرطبة ومنافسة سكة ابن عباد لها[118].

تناول ابن الحاج نظام الصيرفة، وكيف تمكن عدد كبير من الصيارفة من كسب أرباح مهمة من وراء تلك الأعمال[119]. وتعرض أيضًا للمعاملات والتبادلات التجارية بين مدن إقليم المغرب الأقصى والأندلس، وهي تشمل المواد التي تنتجها، كالمحاصيل الزراعية، أو تقوم بضعتها، وكذلك الثروات المعدنية والبضائع والسلع التي تصل إلى الإقليم عن طريق التجارة الخارجية. ويرد في نوازله كثير من الصور المعبّرة عن مظاهر النشاط التجاري المختلفة في الأندلس على عهد الطوائف والمرابطين[120]. ويشير إلى امتلاء تلك الأسواق بأهل الحِرف والتجار والصنّاع، وأن كل سوق من أسواق المغرب كان يختص بنوع معيّن من السلع[121]؛ فهناك أسواق للرقيق وأخرى للزيت والبر والعطارة والخضر واللحوم وغير ذلك؛ وكانت لبعض هذه الأسواق أيام معيّنة يعرض فيها التجار بضائعهم، فكان هناك أسواق أسبوعية أو نصف أسبوعية في القرى، حيث كانت تُعرض المنتوجات الزراعية والصناعية، وكان يقصد الأسواق تلك أيضًا تجار المواد الغذائية من جزارين وتجار سمك. وكانت سوق الصرافين في قرطبة تشهد حركة دؤوبًا بين التجار والمتعاملين[122]. وتُبرز نوازل ابن الحاج أشكال التعامل وتنوعها، فمن التجار من اتخذ المعاصر والأرحاء فجنوا منها أرباحًا طائلة[123]، في حين فضّل بعضهم استثمار بعض ما يملكه من مال بدفعه إلى من

(117) المرجع نفسه، ص 30.
(118) المرجع نفسه، ص 295.
(119) المرجع نفسه، ص 277.
(120) للمزيد، انظر: شعيب، ص 395.
(121) نوازل ابن الحاج، ص 277.
(122) المرجع نفسه، ص 277.
(123) المرجع نفسه، ص 53.

يتجر به على حصة من الربح معلومة[124]. كما أنه أوضح دور الدولة في التدخل المباشر أحيانًا لتحديد أسعار بعض السلع[125].

2- الحياة الاجتماعية

أما من الناحية الاجتماعية، فإن ابن الحاج رصد لنا التدرج الطبقي في الأندلس، حيث قسم الناس إلى ثلاث طبقات: **الأغنياء ومتوسطو الحال والمقلّون**[126]؛ فما يخص طبقة الحكام والأعيان، يشير إلى تفشي ظاهرة استغلال النفوذ والشطط في استعمال السلطة[127]، فأورد قصة رجل عُرف بابتزازه واختلاسه الأموال حين كان جابيًا للخراج في عصر الطوائف، فلما دخل المرابطون الأندلس **«لاذ بأحد أبناء النيا واحتمى به»**، كما أن بعضهم كان يرغم الناس على بيع ممتلكاتهم[128] ويزيد في ثروته عن طريق التسليف بالفوائد[129] أو عن طريق الأسهم[130].

كما تحدث ابن الحاج عن **طبقة العامة** التي شملت الحرفيين وصغار التجار والباعة المتجولين والمستخدمين الأجراء وأصحاب المهن الوضيعة والرعاة والمهمَّشين والعبيد. وترد في نوازله معلومات دقيقة ومتنوعة عنهم يمكن اتخاذها أساسًا لتكوين فهم جديد يصور أوضاع هذه الشرائح[131].

رسمت لنا نوازله أيضًا العلاقة التي تربط العبد بسيده وسلطة الأسياد عليهم، وللأسياد كل الصلاحية في تزويج عبيدهم أو إمائهم إن كان الزواج لم ينل رضاهما. كما أن العبيد يورثون كما تورث الأملاك إلا إذا ترك السيد وصية بتحريره. وتؤكد نوازله أن العبد كان بمنزلة سلعة من السلع[132]، خصوصًا أنهم كانوا يشترون عن طريق عقود شراء يوضح فيها تاريخ البيع وخلو العبد من جميع

---

(124) المرجع نفسه، ص 273.
(125) المرجع نفسه، ص 289.
(126) المرجع نفسه، ص 90-91.
(127) المرجع نفسه، ص 252-253.
(128) المرجع نفسه، ص 16 و35.
(129) المرجع نفسه، ص 277.
(130) المرجع نفسه، ص 241.
(131) المرجع نفسه، ص 295.
(132) المرجع نفسه، ص 58.

عيوب الرقيق لدرجة أن العبد كان يُفحص بدقة[133]، ويُحرم أدنى الحقوق، حتى إطلاق اسم شخص حر على نفسه[134].

قدمت إلينا نوازله مدى التفاوت في الملْكيات بما عكس تفاوت الناس في مراتبهم وطبقاتهم، ونجد في ثنايا نوازله معلومات قيّمة. ومن النصوص النادرة نص مهم يتحدث عن قضايا الجواري والإماء والعبيد ومحاكم العصر في حواضر المرابطين، حيث أظهر ابن الحاج «حسّ الفتوى» الذي اكتسبه من خلال تعامله مع واقعه المجتمعي، فعرض ما يُعرف بالجرائم العائلية والدفاع عن الشرف عندما أورد جريمة ارتكبها رجل في حق رجل آخر بسبب خيانة زوجية[135].

يؤكد كثير من القضايا الواردة في «نوازل» ابن الحاج أن كل واحد من مالكي الاستغلاليات كان له حق التصرف المطلق في استغلاليته، وذلك بأن يتصدق بها على من أراد، وهذا ما يستفاد من رد ابن الحاج على سؤال طُرح عليه، جاء فيه: «الجواب رضي الله عنك في رجل له فدان بقرية من القرى. وعاوض لإنسان من جيرانه بكرم. وخرج كل واحد منهما إلى ما صار له من قبل صاحبه»[136].

إننا نجد في نوازله نصوصًا بشأن وسائل غير شرعية ساهمت في تكوين الملْكيات الفردية، كالبيع بالغبن والمحسوبية التي سادت في خلال المرحلة المضطربة من العصر المرابطي الأخير[137]، وكذلك عمليات الاغتصاب والسطو والاستحواذ بالقوة على بعضها. وفي هذا الصدد وردت نازلة تتعلق بزعيم منطقة قروية استحوذ على أرض رجل[138]، فضلًا عن نازلة أخرى تكشف عن استغلال مقدم القرية لنفوذه بقصد الحفاظ على أرض حصل عليها بوسيلة غير شرعية[139].

(133) Jacob Oliel, *Les Juifs au Sahara: Le touat au moyen âge*, collection CNRS histoire (Paris: CNRS, 1991), p. 66.

(134) Georges Jehel, *La Méditerranée médiévale, de 350 à 1450*, collection cursus histoire (Paris: Armand Colin, 1992), p. 105.

(135) نوازل ابن الحاج، ص 156.

(136) المرجع نفسه، ص 280.

(137) إبراهيم القادري بوتشيش، إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، 2002)، ص 37.

(138) نوازل ابن الحاج، ص 116-117.

(139) المرجع نفسه، ص 280، وبوتشيش، إضاءات، ص 37.

كما أنه رصد ما وصل إليه عدد كبير من النصارى من مكانة اجتماعية مرموقة، فنجده يصف أحدهم بأنه «ذو جاه ومقدرة»[140]، وكيف أن بعضهم كسب ثروات طائلة بطرق غير شرعية في عصر ملوك الطوائف، وتمكن من الاحتفاظ بها لنفسه عن طريق الاحتماء وراء «أصحاب النفوذ والجاه»[141]، وكيف حظوا أيضًا برعاية الدولة، ولا سيما في عهد علي بن يوسف بن تاشفين (500-537 هـ/ 1106-1143 م) الذي كان يشملهم بعطفه ورعايته، حتى إن إحدى الوثائق المسيحية أكدت أن تعلقه بالنصارى فاق تعلقه برعيته، وأنه أنعم عليهم بالذهب والفضة وأسكنهم القصور[142].

طرحت نوازله أيضًا بعض المشكلات التي تؤدى بها الجزية[143]؛ فقد رأى بعض النصارى أن يدفعوها جماعيًا بدلًا من أدائها بحسب الرؤوس، وفي حالة ما إذا بلغ أحد من أبنائهم الحلم، لا يلزمه شيء، لكن إذا مات أحد من رجالهم البالغين، فإن قدر الجزية الجماعية يبقى على ما هو عليه[144].

كما تضمنت نوازله أخبارًا عن اليهود وإشارات إلى دورهم في الحياة الأندلسية[145]، ومساهماتهم في الحوادث، والوضعية القانونية والاجتماعية لهذه الطائفة، فوجدنا أحكامًا تقضي بأن يدفع يهود العدوتين ضريبة العُشر إذا انتقلوا بتجارتهم إلى العدوة الأخرى، في حين يسقط عنهم ذلك متى اكتفوا بالتجارة في موطنهم الأصلي[146].

أشار أيضًا إلى تفشي ظاهرة السرقة، واضطرار الناس إلى تحصين أنفسهم بإصلاح الأسوار والدروب تحسبًا لتحركات اللصوص والدعرة[147]، ويؤكد ذلك

(140) نوازل ابن الحاج، ص 119.

(141) المرجع نفسه، ص 252.

(142) إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس (بيروت: دار الطليعة، 2002)، ص 74.

(143) نوازل ابن الحاج، ص 295.

(144) إبراهيم القادري بوتشيش، «المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس»، ورقة مُقَدّمة في: السجل العلمي لندوة الأندلس، ص 234.

(145) نوازل ابن الحاج، ص 293.

(146) المرجع نفسه، ص 295.

(147) المرجع نفسه، ص 289.

ما أورده المقري، حيث يقول: «ولا تكاد في الأندلس تخلو من سماع «دار فلان دخلت البارحة» و«فلان ذبحه اللصوص على فراشة»[148].

انتشرت في تلك الحقبة جملة من أمراض الأطفال، كالقروح التي تصيب الرأس، وداء «الحية» الذي كان يتسبب في سقوط الشعر، إلى جانب داء «السعفة»، وهو عبارة عن قروح تصيب رأس الصبي ووجهه. كما انتشرت أمراض أخرى كالطاعون وداء الجرب والبرص والفالجية والصداع والشقيقة وداء البطن والرتق[149].

جرى أيضًا الحديث عن ملابس أهل الأندلس، وأنهم اعتادوا ارتداء أنظف الثياب وأحسنها، فكان من ملابسهم الغفارة (ghifara) التي أخذها أهل الأندلس عن المغرب، وكانت تعني غطاء للرأس، وأيضًا لباسًا لبسه الكبار والصغار على حد سواء، فهي اعتُبرت لباسًا للصغار في إجابة أبي ابن الحاج على نازلة يذكر فيها أن ثريا طلّق زوجته ومعها طفل في سن الرضاعة، ففرض القاضي للطفل «غفيرة أو طويق خز»[150]، ويتضح لنا من نازلة أخرى أن الغفارة لبسها الكبار، فاستُعملت لتأدية بعض المهن حينًا وفي أخرى للزينة، خصوصًا في صلاة الجمعة والعيدين، فيقول «وللزوج أيضًا غفارتان، إحداهما للمهنة والأخرى للعيدين والجمعة»[151].

تمدّنا نوازل ابن الحاج بمعلومات قيّمة في ما يخص لباس النساء، حيث ارتدت الأندلسيات في العصر المرابطي المقنع غطاء للرأس، كما اتخذن الخمار من الصوف أو من الأقمشة الحريرية التي تختلف أثمانها باختلاف درجة جودتها[152]، وقدم إلينا وصفًا لملابس الميسورات الحال، وهذا من خلال ما فرضه زوج ثري لمطلقته من قمصان وسراويل[153]، وفي نازلة أخرى فرض لمطلقته

(148) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، 9 ج (القاهرة: دار المأمون، 1936)، ج 1، ص 219.

(149) نوازل ابن الحاج، ص 70.

(150) المرجع نفسه، ص 90.

(151) المرجع نفسه، ص 95.

(152) المرجع نفسه، ص 90.

(153) المرجع نفسه، ص 90.

من الكسوة في فصل الشتاء فروة نسر بوجه خز ودراعة[154] عن فصلي الربيع والخريف، إلى جانب قميصين جديدين أيضًا[155].

تتناول نوازله إشارات تدل على وضعية المرأة، فتقدم صورًا ومعلومات وفيرة عن المرأة وملابسها، وصورة عن العادات والتقاليد في الأفراح والأعياد والمناسبات، من ذلك أن المرأة لا تتزوج من دون إذن وليّها. وأورد نازلة مفادها أن امرأة أخرى زُج بها في السجن لأنها تزوجت بغير إذن وليّها[156]، ويبدو لنا من خلال نوازله أيضًا أن أهم شرط يشترطه الرجل في المرأة التي ينوي الزواج بها أن تكون بكرًا[157]. ثم تبين نوازل ابن الحاج أن هناك عددًا من الزوجات سعين بعد الزواج لكسب محبة أزواجهن عن طريق وهب أموالهن إليهم[158]، وما إقدام زينب النفزاوية على الوفاء بالوعد الذي قطعته على نفسها اتجاه الأمير أبي بكر بن عمر (ت 480 هـ/ 1087م) وأعطته أموالًا طائلة[159] إلا دليل قاطع على ما ذهب إليه ابن الحاج[160].

جرى كذلك تناوُل بعض المشكلات الزوجية التي تفضي عادة إلى الخلاف بين الزوجين، منها عدم انصياع الزوجة لأوامر زوجها، وإن كانت هذه الظاهرة متفشية أكثر في أوساط العائلات الوجيهة. وحسبنا في ذلك أن حواء «زوجة سير بن أبي بكر (507 هـ/ 1114 م) أبت مرافقة زوجها بعد تعيينه على رأس ولاية إشبيلية، إلى أن ألزمها الأمير يوسف بن تاشفين بالسير معه»[161].

---

(154) عبارة عن ثوب مفتوح من المتصف عند أسفل فتحة الرقبة، مبطن بالفراء في الشتاء، أما في الصيف فكانوا إما ينزعون عنها البطانية وإما يصنعون دراعة أخرى من دون بطانية. للمزيد، انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، 4 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 1، ص 135، وصالح أحمد العلي، «المنسوجات والألبسة العربية في القرن الأول الهجري»، مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة 13 (1966)، ص 10.

(155) نوازل ابن الحاج، ص 91.

(156) المرجع نفسه، ص 66.

(157) المرجع نفسه، ص 72.

(158) المرجع نفسه، ص 5.

(159) ابن عذارى المراكشي، ج 4، ص 18.

(160) وفعلت التصرف نفسه عندما تزوجت من الأمير يوسف بن تاشفين. انظر: المرجع نفسه، ج 4، ص 18.

(161) نوازل ابن الحاج، ص 120.

كان لغياب الزوج عن زوجته مدة طويلة أن ساهم في تفاقم المشكلات الزوجية، وأدى أحيانًا إلى الطلاق، وهو ما يُفهم من النازلة التي أوردها ابن الحاج وحكم فيها لزوجة ادعت غياب زوجها أن تنتظر أربعة أعوام، فإن لم يرجع إليها أصبحت حرة في تطليق نفسها[162]. وقد أشارت المصادر الفقهية إلى غياب الزوج عن زوجته، إلا أنها لم تفصح عن أسبابه إلا إذا تعلق الأمر بالتجارة أو الخروج للحرب، بحيث لا يُعرف إذا كان الزوج على قيد الحياة أو قُتل في المعركة أو أُسر، وفي هذه الحالات أفتى ابن الحاج بأن أمر الزوجة يظل معلقًا، فلا تتزوج ولا تورث حتى يوقن موته[163].

كما كان الطلاق على العموم عبئًا على الرجل بسبب النفقات المفروضة عليه. وقد حدد ابن الحاج نفقة الزوج الفقير على زوجته المطلقة بـ «ربع نصف دقيق وثُمن زيت، وحمل حطب، وأربعة دراهم صرف وبيت تسكنه وكسوة مع نصف درهم في الشهر»[164]. أما نفقة الابن، فتساوي فيها الغني والفقير[165]، واختلفت النفقة المفروضة على الزوج فكانت نفقة الرجل المتوسط الحال، في حال تطليق زوجته وهي حامل أو مرضعة، ربع دقيق ونصف زيت ونصف حمل حطب، وستة دراهم صرف، ومسكن وكسوة[166]، في حين فرض على الرجل الغني كلية الإنفاق على امرأته المطلقة ما مقداره ربع دقيق وثمن زيت وحمل حطب وخمسة عشرة درهمًا في الصرف كل شهر، ويكري لها منزلًا، أما إذا كانت في بداية الحمل، فيبتاع لها قميصًا وسراويل وغير ذلك من الكسوة، وإن كان لها خادم فرض له ما يفرض للمرأة[167].

خاتمة ونتائج

تبين مما سبق أن نوازل ابن الحاج تمثّل مصدرًا من المصادر الرئيسة لمؤرخ القضايا الاقتصادية والاجتماعية، وأنها بصفة عامة محل اهتمام عدد كبير من

---

(162) المرجع نفسه، ص 100.
(163) المرجع نفسه، ص 100.
(164) المرجع نفسه، ص 90.
(165) المرجع نفسه، ص 91.
(166) المرجع نفسه، ص 91.
(167) المرجع نفسه، ص 93.

الباحثين. كما تبين من خلال استعراضنا موضوع كتب النوازل مصدرًا للدراسات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب والأندلس (نوازل ابن الحاج أنموذجًا) ما يأتي:

- كان لاكتشاف نوازل ابن الحاج وطبع نوازل ابن رشد الجد وابن سهل ونوازل القاضي عياض والبرزلي والمازوني والونشريسي (ت 914 هـ/ 1509 م) أن قدمت خدمة معرفية للدراسات التّاريخية لا مثيل لها؛ فقد كشفت وثائق ابن الحاج عن حصيلة ضخمة من النصوص والوثائق أكدت، بما لا يدع مجالًا للشك، أهمية المصادر الدفينة وكتب النوازل، خصوصًا في إعادة كتابة تاريخ الغرب الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي، فضلًا عن الجانب الديني والثقافي.

- لم تحظ نوازل ابن الحاج بالاهتمام المطلوب الذي يتلاءم مع هذه النوازل القيّمة، ولا سيما أن مؤلفها ابن الحاج كان من جلّة الفقهاء وكبار العلماء بالنوازل.

- اشتملت نوازل ابن الحاج على حوادث تاريخية وفقهية واقتصادية واجتماعية ربما لا تتوافر في كتب التاريخ أحيانًا؛ ذلك لأن النوازل تعمل على معالجة تلك الظواهر بحسب مقتضيات الزمان والمكان.

- تميزت نوازل ابن الحاج بالتنوع، فضلًا عن معاصرته كبار العلماء كابن رشد الجد وابن عتّاب والقاضي ابن حمدين، ونوازله كانت مصدرًا لفقهاء آخرين اعتمدوا عليها أو استرشدوا بها في استنباط أجوبتهم، مثل ابن لب والونشريسي وأبي عبد الله القوري.

- اشتملت نوازل ابن الحاج على جوانب متعددة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفقهية، وكانت في غاية الأهمية والقيمة، فهو يتضمن كثيرًا من المعلومات والنصوص والوثائق التي قلّما ترد في المصادر التاريخية وهي تمس جوانب المجتمع جميعها في الغرب الإسلامي.

- كان لنوازله قيمة حقيقية في حلول كثير من مشكلات عصره وأهل زمانه؛ إذ هي حلول لمعضلات نزلت بأهل بلاده. ونوازله تختلف أساسًا عن الافتراضات النظرية التي طالما شعّبت الفقه وضخمته، فكانت الحوادث التي عاشها الناس في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي مصطبغة بالصبغة المحلية ومتأثرة

بالمؤثرات الوقتية، مدعاة إلى اجتهاد الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة ومقارنتها وتأويلها.

خلصت الدراسة أيضًا إلى توصيات عدة، من أهمها:

- ضرورة وضع دراسات وبحوث تفصيلية تصل إلى درجة الماجستير، وربما الدكتوراه، بشأن هذه النوازل العالية القيمة والتي تُعَدّ مصدرًا لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد المغرب والأندلس.

- ضرورة تحقيق هذا المخطوط القيّم ونشره في مؤسسات علمية وبحثية كي يتسنى لأجيال الباحثين المقبلة الاطلاع على مساهمة نوازل ابن الحاج في الكشف عن كثير من الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في الأندلس.

- لفت الباحثين إلى أهمية النوازل الفقهية وقيمتها، وإيجاد جيل واع من الدارسين يعمل على الكشف عن المظان الأخرى في البحث التاريخي الذي يُعَدّ مخزونًا حضاريًا وثقافيًا رفيع المستوى.

- ضرورة التعاون بين المهتمين بالنوازل الفقهية، وتنظيم ملتقيات ومؤتمرات علمية سنوية لتبادل الخبرات والبحوث من أجل إنتاج عمل موسوعي يعدد مآثر تلك النوازل، ويجلي كنوزها للباحثين.

- ضرورة إدراج دراسة النوازل الفقهية ضمن برامج التمهيدي للماجستير في الجامعات العربية التي تدرس التّاريخ الإسلامي.

- تخصيص أحد المؤتمرات المقبلة لموضوع النوازل الفقهية وتأثيرها في تطور علم التاريخ.

الفصل العاشر

تاريخ العرب الحديث
بين التقسيم الإقليمي والتهميش المذهبي والإثني
الإباضية مثالًا

أمل غزال

ما زال ينقص تاريخ العرب الحديث سردية عامة تجمع هذا التاريخ من أطرافه المتعددة، وتحتضن شعوبه المتنوعة عرقيًا ودينيًا وثقافيًا. لا أعني بالسردية هنا مجرد سرد زمني يشمل جميع مناطق العالم العربي، بل سردية تقوم بإنتاج تاريخ مترابط مبني على حلقات وصل بين المناطق المختلفة من حيث التفاعل مع الحوادث والتأثير المتزامن فيها؛ فما زالت عملية التأريخ للحقبة الحديثة تأخذ من المشرق وعواصمه مركزًا محوريًا، مع إعطاء المغرب والصحراء، وكذلك الجزيرة العربية، مواقع سردية هامشية في الإطار التاريخي الشامل؛ فعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله مؤرخو الشمال الأفريقي منذ بداية الثمانينيات في سبيل إلقاء الضوء على دور منطقة الشمال الأفريقي في تاريخ العرب الحديث - خصوصًا جهد مخبر دراسات مغاربية في تونس[1]، فإننا ما زلنا نفتقد منهجية نستطيع من خلالها ربط المناطق العربية بعضها ببعض من حيث أدوارها المتشابكة في بلورة تاريخ عربي عام، وإقامة نوع من التوازن في إبراز هذه الأدوار. ويمكن القول إن

(1) انظر: عبد الحميد هنية، البحث في مخبر دراسات مغاربية على قاعدة تداخل المنهجيات والاختصاصات: من أجل «أهلنة المعرفة» (تونس: منشورات مخبر «دراسات مغاربية»، 2012).

ما بدأه ألبرت حوراني كإطار عام لتاريخ العرب الحديث في كتابه الفكر العربي في العهد الليبرالي ما زالت أطره العامة معتمدة إلى حد كبير من حيث التمركز في المشرق.

يتطرق هذا البحث إلى موضوع تهميش الجزيرة العربية والشمال والشرق الأفريقي والصحراء في عملية التأريخ العربي، ومعها تهميش المجتمعات الإباضية في تلك المناطق؛ فالسرد العربي الحديث يمر مرور الكرام بالدولة البوسعيدية التي شملت في القرن التاسع عشر عُمان والشرق الأفريقي وبلوشستان[2]، ويغفل الحكم العُماني في زنجبار[3] الذي رافق توسع هذه الدولة واستمر حتى عام 1964؛ فللحكم هذا دور كبير في نشر المطبوعات العربية وتعريب ساحل أفريقيا الشرقي. كما أن له دورًا بارزًا في مشروع النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لكنه، مع ذلك، لا يجد موقعًا له ولو عرضيًا في سردية تاريخ العرب الحديث، ويعود سبب ذلك إلى أمور عدة، منها موقع عُمان الجغرافي، وتوسُّع الحكم البوسعيدي جنوبًا باتجاه المحيط الهندي وشرق أفريقيا، بعيدًا عن «مراكز الثقل» المتعارف عليها. لكن المغفَل عنه تاريخيًا هو دور سلاطين زنجبار العُمانيين في دعم النهضة العربية وأركانها ماديًا ومعنويًا، وتأثر النخبة العُمانية المثقفة في زنجبار بمفاهيم النهضة، وتأثُرها لاحقًا بالفكر العربي القومي، ما أنتج بين أفراد هذه النخبة خطابًا سياسيًا حدّد هوية زنجبار بالعروبة وبالانتماء إلى العمق العربي حضاريًا وسياسيًا؛ إذ دفع العُمانيون وغيرهم من العرب في زنجبار ثمن هذا الخطاب غاليًا في عام1964، عقب الثورة التي أنهت الحكم العربي وأعادت صوغ هوية زنجبار بِبُعد قومي أفريقي معادٍ لأي ادعاء بهوية عربية للجزيرة ولساحل أفريقيا الشرقي[4].

يتعلق البعد الآخر لهذا التهميش بالهوية الدينية؛ اذ ينتمي حكام الدولة البوسعيدية وأفراد النخبة المثقفة، وغيرهم من كبار متنفذيها، إلى المذهب

(2) بلوشستان هي حاليًا جزء من باكستان، وتقع في الجنوب الغربي من هذا البلد.

(3) زنجبار جزيرة على ساحل أفريقيا الشرقي، والتعريف يشمل أيضًا جزرًا أخرى في محيطها.

(4) Norman R. Bennett, *A History of the Arab State in Zanzibar*, Studies in African History 16 (London: Methuen & Co., 1978), and Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar* (Bloomington: Indiana University Press, 2011).

الإباضي الذي يبقى بدوره مغيّبًا عن عملية التأريخ العربي الحديث، حتى يكاد أن يكون منسيًا. والعُمانيون ليسوا المجموعة الإباضية الوحيدة المهمَّشة؛ فإباضية الشمال الأفريقي في جبل نفوسة[5] في ليبيا، وفي جزيرة جربة[6] في تونس، وفي وادي ميزاب[7] في الجزائر مغيَّبون أيضًا، وتغييبهم يعكس ركاكة الترابط السردي ليس بين المذاهب الإسلامية فحسب، بل أيضًا بين المشرق والمغرب والصحراء. وفي حين ينتمي إباضية عُمان إلى العرب، ينتمي إباضية الشمال الأفريقي إلى الأمازيغ، ولكن نشاطهم الفكري جزء من التراث العربي، إذ كانوا وما زالوا يتمتعون بوزن سياسي واقتصادي يفوق نسبتهم المئوية الضئيلة، وبإرث فكري كبير مدوّن باللغة العربية ومحاكٍ لقضايا العالم العربي. وإباضية الشمال الأفريقي هم من رواد الحركة الإصلاحية الداعية إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكانوا من منظّري خطاب العروبة والقومية العربية كهوية مقاومة ضد الاستعمار، إضافة إلى دورهم الكبير في عمليات التحرر من الاستعمارين الفرنسي والإيطالي في الشمال الأفريقي.

ثمة إشكاليتان تظهران عند إلقاء الضوء على المجموعات الإباضية في العالم العربي وتاريخها الحديث: الأولى تتعلق بالأطر التي يرتكز عليها التأريخ الحديث للعالم العربي، وهو التأريخ الذي يعتمد على منهجية الدراسات الإقليمية (area studies) التي برزت تحديدًا في الجامعات الأميركية، ثم انتقلت عدواها إلى أوروبا والعالم العربي. وتتعلق الإشكالية الثانية بالتهميش شبه الكامل للمذهب الإباضي في سردية التاريخ العربي الإسلامي الحديث. وهذا يطرح أسئلة كثيرة حول ما يفقده التأريخ العربي بفقدان العنصر الإباضي الذي يمثّل أقلية، من حيث المذهب والعِرق، لكنه فعّال من حيث الفكر والاقتصاد.

يسلط هذا البحث الضوء على أهمية دراسة الفكر الإباضي الحديث لمعرفة

---

(5) جبل نفوسة، سلسلة جبلية تقع في الشمال الغربي من ليبيا. سكنته مجموعات إباضية منذ القرن الثامن ميلادي.

(6) تقع هذه الجزيرة في حوض المتوسط في جنوب شرق تونس، في ما يُعرف بخليج قابس. وعلى غرار جبل نفوسة، سكنت الجزيرةَ المجموعاتُ الإباضية منذ القرن الثامن.

(7) يقع وادي ميزاب في شمال الصحراء الجزائرية. لجأ إليه الإباضية في القرن الحادي عشر وبنوا فيه خمس بلدات تُعرف بالقصور، ثم أضيفت إليها لاحقًا بلدتان أخريان.

كيف تبلور الفكر الديني الاصلاحي، وعلاقة هذا الأخير بالفكر الوطني المرتبط بالعروبة أيضًا، حيث يقدم إباضية زنجبار والشمال الأفريقي نماذج للترابط القوي بين الفكر الديني الإصلاحي والفكر القومي. والسؤال هنا متعلق بإيجاد بديل منهجي قادر على تجاوز هذه المعضلة، وعلى الإلمام بأطراف العالم العربي الجغرافية.

يطرح هذا البحث منهجية الشبكة (network) بديلًا من البدائل عن الإقليمية، ويسلط الضوء على فاعليتها في إيجاد إطار منهجي جديد قادر على صوغ سردية للتاريخ العربي أكثر شمولية. ثم يعرض أولًا فكرة الشبكة كمنهجية تتيح للمؤرخين تعقّب حلقات التواصل بين أطراف العالم العربي، وصوغ سرديات مترابطة. ويركز على الشبكات الفكرية والسياسية التي عمل الإباضية من خلالها. ثم يعرض لبعض الجوانب الفكرية والسياسية للدولة البوسعيدية في إطار التاريخ العربي الحديث، لينتقل بعد ذلك إلى إلقاء الضوء على دور إباضية شمال أفريقيا، خصوصًا الميزابيين منهم، وإنجازاتهم.

أولًا: الشبكة بوصفها منهجية

للدراسات الإقليمية دور كبير في عملية شرذمة التأريخ العربي؛ اذ تخفق بطبيعتها وطبيعة تقسيمها في تتبّع الروابط بين المجتمعات العربية المتعددة؛ فما يُعرف بالدراسات الشرق الأوسطية يُغفل البُعد الأفريقي لتاريخ العرب، أكان الشمال الأفريقي أم الشرق الأفريقي أم الصحراء. من ناحية أخرى، تركز الدراسات الأفريقية على منطقة جنوب الصحراء، أو ما تُعرف في خطاب المستشرقين الأوائل بأفريقيا السوداء. وبين هذا وذاك وما بينهما من هوة، تغيب مجتمعات كثيرة عن السردية التاريخية، ويضيع معها إرث فكري ومساهمات شاركت في بلورة الإطار العام للتاريخ العربي. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تتوزع المجتمعات الإباضية في العالم العربي بين عُمان وزنجبار وساحل أفريقيا الشرقي، وكذلك الشمال الأفريقي وصحرائه، ونستنتج من ذلك أن كتابة تاريخ الإباضية كمجموعة مذهبية مترابطة غير ممكن في إطار الدراسات الإقليمية، فضلًا عن إمكانية ربط تاريخهم بالتاريخ العربي.

تبرز إخفاقات الدراسات الإقليمية بشكل واضح في الحقبة الحديثة، لما شهدته هذه الحقبة من طفرة في وسائل الاتصالات متمثّلة في سرعة الحركة عبر وسائل النقل الحديثة، أو سرعة النشر عبر الثورة في فن الطباعة والنشر. هذه المستجدات تركت منذ أواسط القرن التاسع عشر أثرًا كبيرًا في كيفية تشابك المجتمعات وانتشار الأفكار في ما بينها، حتى ولّدت نماذج جديدة من التأثير والتأثر بين المناطق المختلفة[8]. لكن منهجية الدراسات الإقليمية أثبتت أنها عاجزة عن رصد هذه التطورات والتغييرات العابرة للحدود والأقاليم. وثمة عامل آخر ساهم أيضًا في شرذمة سردية التاريخ العربي، وهو تركيز الدراسات الإقليمية على الدولة الوطنية وحدودها كوحدة تحليل تاريخية؛ فلئن كانت هذه الحدود مهمة أحيانًا لتحليل الحوادث والتطورات في دائرتها، فإنها يمكن أن تشكل عائقًا أمام رؤية العلاقات والتأثيرات عبر هذه الحدود.

حتّمت هذه الدراسات الإقليمية التي تشكلت ضمن مناخ سياسي وفكري معيّن (في خلال الحرب الباردة)، على العمل الأكاديمي بلورة هذه الأطر الإقليمية كوحدات تحليلية[9]. وراحت الانتقادات المستمرة للدراسات الإقليمية تركّز على النواحي السياسية، من غير أن تتطرق إلى أطرها الإبيستمولوجية والمنهجية، وأثرها في إنتاج سرديات تاريخية للعالم العربي تُعتبَر سرديات ناقصة، وأحيانًا متقطعة الأوصال. فإن كان هناك من يعتقد أن هذه الدراسات الاقليمية شرٌّ لا بد منه، إما من حيث ارتباطها المستمر بمؤسسات التعليم العالي، خصوصًا في الغرب، وإما باعتبارها تحدد جغرافيا معينة يهون من خلالها تحديد الاختصاصات، فنحن على الأقل بحاجة إلى حوار بين هذه الدراسات الإقليمية يزيل الحدود المصطنعة والمفتعلة في ما بينها[10].

---

(8) James L. Gelvin & Nile Green (eds.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013).

(9) Michael E. Bonine, Abbas Amanat and Michael Ezekiel Gasper (eds.), *Is There a Middle East?: The Evolution of a Geopolitical Concept* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012); Rashid Khalidi, «The 'Middle East' as a Framework of Analysis: Re-Mapping a Region in the Era of Globalization,» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 18, no. 1 (1998), pp. 74-81, and Charles Kurzman, «Cross-Regional Approaches to Middle East Studies: Constructing and Deconstructing a Region,» *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 41, no. 1 (2007), pp. 24-29.

(10) Amal N. Ghazal, «Transcending Area-Studies: Piecing Together the Cross-Regional Networks of Ibadi Islam,» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 34, no. 3 (2014), p. 583.

إضافة إلى هذا الحوار، نحتاج أيضًا إلى إلغاء المركزية الأحادية في الدراسات الإقليمية، خصوصًا الدراسات الشرق الأوسطية التي تتمحور تقليديًا حول المشرق العربي؛ فهي تتعامل معه باعتباره نقطة الجذب العربية الأساسية التي من شأنها أن تشد باقي الأطراف نحوها. المطلوب، لتجاوز هذا الأمر، طرح بديل متعدد المراكز يوازي بين المناطق وأدوارها في الإنتاج التاريخي، ويعطي كل واحدة حقها؛ فالتعددية المركزية تسمح لنا بالتحرك بحرية فكرية أكبر لرصد التفاعلات التاريخية عبر مناطق العالم العربي المختلفة. وقد طُرحت حديثًا فكرة إعادة رسم حدود الدراسات الشرق الأوسطية[11]، إلا أن هذا لن يحل المعضلة الأساسية المتمثّلة في عدم قدرة هذا الإطار على تتبع التغييرات والتطورات العابرة أي حدود جغرافية وسياسية.

من هنا يأتي اقتراح منهجية بديلة تزيل الحدود أو تخترقها، ولا تحدد مركزية جغرافية معينة عن سابق إصرار وتصور، وتكون قادرة على تتبّع التواصل والتفاعل بين الشعوب والأقاليم وتحليلهما. وأقترح هنا الشبكة (network) منهجيةً تاريخية من شأنها أن تحقق ما تعجز عنه الدراسات الإقليمية، فتلقي الضوء على جوانب مستترة أو مهمَّشة من التاريخ العربي، وترصد تنقّل الأفكار والأشخاص عبر هذه الحدود الجغرافية والسردية.

الشبكة هنا هي عبارة عن مجموعات تربطها بعضها ببعض مصالحُ وأهداف مشتركة، وتبني لنفسها أدوات تواصُل تعبّر من خلالها عن آرائها وأهدافها، ثم تنشر هذه الآراء والأهداف. وربما يكون لهذه المجموعات مصالح اجتماعية واقتصادية مشتركة، لكن الأساس المشترك أيديولوجي وفكري، يربط الأفراد ويصل بينهم. وثورة المواصلات والاتصالات الحديثة تزيد من أهمية الشبكة بوصف هذه الأخيرة منهجية لدراسة التاريخ الحديث، لما أتاحته هذه الثورة من كثافة وسرعة في التواصل والاتصال؛ فتكوين الشبكة من حيث هي شبكة بشرية ونجاحها في تشكيل الترابط بين الأعضاء مرتبطان بعوامل مادية؛ إذ إن الشبكة استفادت من الثورات في عالم الاتصالات والنقل في العصر الحديث، كالطباعة

(11) Nile Green, «Rethinking the «Middle East» after the Oceanic Turn,» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 34, no. 3 (2014), pp. 556-564.

الحديثة وسرعة التنقل، فسهل على أعضائها التواصل والترابط ونشر أفكارهم على نطاق واسع. فالجرائد مثلًا، وكما سنرى في السرد التحليلي هنا، أدت دورًا جذريًا في بلورة هذه الشبكات؛ إذ إنها عملت على نقل الأفكار من منطقة إلى أخرى، وعلى إنشاء فضاء فكري لمناقشة قضايا تخص العالم العربي برمّته ومناقشة هذه القضايا. لذلك، فإن الجرائد مصادر أساسية للمؤرخين، لا لفهم الترابط بين الأفراد والمناطق فحسب، بل لفهم تأثير هذا الترابط العابر للحدود على التواريخ المحلية أيضًا، ما يعطي مفهوم التاريخ العربي بُعدًا جديدًا؛ فتحليل محتوى الجرائد يساعد على رصد التفاعلات الفكرية المتنقلة من منطقة إلى أخرى، ما يتيح فرصة كتابة سردية مترابطة[12]. وكما يذكر الكاتبان ميريام كوك وبروس لورانس، فإن ما يميز الشبكة من غيرها من قنوات التواصل هو أن الانتماء إلى شبكة أو إلى أخرى ينبع من قرار صادر عن سبْق الإصرار بالالتحاق بشبكة فكرية معيّنة، لما تمثله هذه الشبكة أو تلك من مطابقة لأفكار أو مصالح تهم من ينتمي إليها[13]. وقد ازدادت الشبكة أهمية كعامل تواصل بعد الحرب العالمية الأولى وما أعقبها من تقسيمات سياسية في المنطقة العربية، ومن توسّع لنُظم الاستعمار. فزوال النظام العثماني ورسم حدود مناطقه السابقة يوحيان بالتفكك لا بالتشابك، ولكن أي تحليل دقيق للحوادث في تلك الحقبة، وأي رصد لسيَر الشخصيات المؤثرة في الحوادث، ولا سيما تلك التي نشطت ضد الاستعمار وعملت في إطار مشروعات وحدوية، يُريانا أن الارتباطات والاتصالات بين المناطق استمرت، أو حتى ازدادت حدةً في بعض الحالات. نرى مثلًا أن سياسة نفي نشطاء سياسيين مثل شكيب أرسلان[14]

(12) أُلفت هنا إلى دراستين تسلطان الأضواء على أهمية تحليل التاريخ العربي من زاوية العلاقات السياسية والفكرية العابرة الحدود، أي من زاوية الشبكة، ولو أن المؤلفين لم يتطرقا إلى موضوع الشبكة من ناحية منهجية. انظر: Ilham Khuri-Makdisi, *Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (Berkeley, CA: Berkeley University Press, 2010), and Abdel-Razzaq Takriti, *Monsoon Revolutions: Republicans, Sultans and Empires in Oman, 1965-1976* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

(13) Miriam Cooke and Bruce B. Lawrence (eds.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

(14) أديب وسياسي من لبنان ملقّب بأمير البيان. من أبرز وجوه نشاطه الإصلاح الديني والدعوة إلى الوحدة العربية والإسلامية في القرن العشرين. توفي في عام 1946. من أهم الدراسات عنه، كتاب: William L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism* (Austin: University of Texas Press, 1985).

وعبد العزيز الثعالبي[15] وسليمان الباروني[16]... وغيرهم، وهي سياسة اتّبعتها حكومات الاستعمار، أدت عمليًا الى نشر الأفكار المناهضة للاستعمار مع تنقّل المنفيين من بلد إلى آخر؛ فهؤلاء وكثيرون غيرهم كانوا بحالة تقويض مستمرة للتقسيم وحدوده.

بما أن الهدف من هذا البحث هو إلقاء الضوء على المجتمعات الإباضية في العالم العربي، وإبراز دورها في حياكة هذا التاريخ في الفترة الحديثة، فإننا سنعرض هذا الدور من زاوية انتماء الإباضية إلى شبكات فكرية وسياسية عبر العالم العربي، كدليل على نجاح هذه المنهجية في رسم هذا الدور وإلحاقه بالخطوط العريضة لتاريخ العرب الحديث. ومع أن ما يجمع المجتمعات الإباضية بعضها إلى بعض هو الهوية المذهبية، فإن انتماء الإباضية إلى شبكة فكرية ما حددتها عوامل أخرى، أبرزها الإيمان بضرورة الإصلاح الإسلامي أو عدم ضرورته، وبأهمية الوحدة الإسلامية أو بعدم أهميتها؛ فالشبكة المقصود بها هنا ليست عامة، ومحددة بالارتباط المذهبي فحسب، بل الأهم من ذلك هو أنها الشبكة الأكثر خصوصية والتي تجاوزت المذهبية وربطت الإباضية بغيرها من العرب والمسلمين. سيكون التركيز هنا على الشبكات التي اعتنقت هوية دينية إصلاحية وعروبية معًا، ابتداء بزنجبار وانتهاء بالشمال الأفريقي والصحراء. وكما سنرى، فإن مقاومة الاستعمار كانت المحرّك الأساس لهذه الشبكات.

ثانيًا: الدولة البوسعيدية والنهضة العربية والهوية القومية

كان لاتخاذ السلطان العماني السيد البوسعيدي[17] قراره في عام 1832

---

(15) من أكبر زعماء تونس السياسيين في القرن العشرين، ومن كبار الإصلاحيين الدينيين. هو من مؤسسي الحزب الدستوري الحر الذي كان يمثل الحركة الوطنية في تونس. توفي في عام 1944. على سبيل المثال، انظر: صالح الخرفي، عبد العزيز الثعالبي: من آثاره وأخباره في المشرق والمغرب (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1995).

(16) انظر ص 8 في هذا البحث.

(17) هو سعيد بن سلطان بن أحمد البوسعيدي (1791-1856). تولى مقاليد الحكم عام 1809، وعمل على توسيع حدود الدولة العمانية، حتى بلغت أقصى نفوذها في خلال فترة حكمه. انظر: الشيخ سعيد بن علي المغيري، جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار، تحقيق محمد علي الصليبي، ط 4 ([د. =

بجعل زنجبار عاصمة لدولته الممتدة في غرب المحيط الهندي، توابع عدة؛ فزنجبار، البعيدة عن المشكلات القبلية والبلبلة السياسية في عُمان، أتاحت فرصة استقرار سياسي للحكم البوسعيدي. كما أن أرضها الخصبة لزراعة التوابل أعطت زخمًا قويًا لحركة الدولة الاقتصادية، ما جعل من الجزيرة مركزًا تجاريًا عالميًا، إضافة إلى موقعها الاستراتيجي في سوق النخاسة.

مع بروز دور زنجبار الاقتصادي والسياسي، ازدادت هجرات العُمانيين واليمنيين بالتحديد، وانتقل علماء كثر منهم إلى الجزيرة وساحل أفريقيا الشرقي. هذه الهجرات غيّرت من معالم زنجبار والساحل؛ إذ تركز الإسلام فيهما بشكل مؤسساتي متمثّل في مؤسسات الدولة، كالمحاكم والمدارس. كذلك انتشرت العربية على نطاق أوسع، فأضحت العربية هي اللغة الرسمية في تلك المؤسسات. اتبع السلاطين نهجًا توفيقيًا بين المسلمين الإباضية والمسلمين السنّة - مع بعض الاستثناءات - وبين العرب وغير العرب من الهنود والسواحليين، ما وفّر استقرارًا اجتماعيًا وسياسيًا. بذلك، أصبحت زنجبار من أهم المراكز الكوزموبوليتانية في المحيط الهندي وشرق أفريقيا المنفتحة على العالم اقتصاديًا، وكذلك فكريًا[18]. كان لدور زنجبار الإقليمي هذا تأثير كبير في عُمان التي لم تكن تتمتع حينها بالدينامية الاقتصادية والفكرية ذاتها كشرق الدولة الأفريقي، فأضحت زنجبار رافدها الأساس على الصعيدين الفكري والاقتصادي.

لكن هذا التوسع للدولة البوسعيدية في المحيط الهندي أثار حفيظة البريطانيين الذين اتخذوا خطوات عدة لإضعافها، كان منها إجبار السلطان ماجد بن سعيد على تقسيم الإمبراطورية في عام 1861 شقين: واحد مركزه مسقط، ويحكمه فرع من العائلة البوسعيدية، وآخر مركزه زنجبار، ويحكمه فرع بوسعيدي

= م.: د. ن.]، 2001)، ص 233-284؛ حميد بن محمد بن رزيق بن بخيت، الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، تحقيق عبد المنعم عامر ومحمد مرسي عبد الله، ط 5 (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 2001)، ص 403-498، وجمال زكريا قاسم، دولة البوسعيد في عمان وشرق أفريقيا منذ تأسيسها وحتى نهاية حكمها في زنجبار وبداية عهدها الجديد في عمان (1741-1970) (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000).

(18) Anne Bang, *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925* (London: Routledge, 2003), and Jeremy Prestholdt, *Domesticating the World: African Consumerism and the Genealogies of Globalization* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008).

آخر. وازدادت خسارة العمانيين السياسية والاقتصادية جراء إلحاق زنجبار بنظام الحماية في عام 1890، وما ترتب عن ذلك من فقدان العُمانيين أدوات الحكم الفعلي، وإبقاء سلطة الحماية على وجود صوري فحسب للحكم العُماني في زنجبار؛ فعلى عكس ما تروّج له الدراسات الاستشراقية، لم تكن النخبة العمانية مهادنة للمستعمرين البريطانيين ولا شريكتهم في حكم زنجبار، بل كان العمانيون في زنجبار في حكم المستعمَرين أيضًا؛ فجزء كبير منهم، وبالتحديد أصحاب الرأي والقلم، إضافة إلى بعض السلاطين، وقفوا بقوة وصرامة في وجه بريطانيا وسياساتها في عُمان وزنجبار، وحاولوا مقاومة سياسات بريطانيا بطرائق عدة[19]. واتخذت المقاومة أشكالًا متنوعة، منها ما هو مواجهة مسلحة مباشرة، كما فعل السلطان خالد عام 1896، ومنها ما هو مقاومة غير مباشرة حين أمدّ السلطان حمد – وعلى الرغم من الاعتراض البريطاني – حركة النهضة في عُمان (الساعية لإعادة الوحدة بين عمان وزنجبار) بالسلاح. وهناك خطأ آخر وقعت فيه الدراسات عن الدولة البوسعيدية هو اعتبارها قرار التقسيم نهاية للعلاقة بين عُمان وزنجبار. لكن عملية بحث دقيق تُبرز أن الشقين بقيا موصولَين بشبكات فكرية وسياسية صمدت في وجه التقسيم وحاولت تقويضه، بتنشيط أعمالها وبالتنسيق بينها لمحاولة إعادة الوحدة[20]. في الواقع، يجب أن يُفهم تاريخ عمان وزنجبار من عام1861 إلى عام 1913 (وهوالعام الذي أعلن فيه الإمام نور الدين السالمي[21] قيام حكم الإمامة في عمان) بشكل ترابطي من زاوية نشاط هذه الشبكات وتأثير أعمالها في الأوضاع السياسية في شقي الدولة البوسعيدية.

كان من أشكال المقاومة الأخرى الارتباط بشبكات فكرية وحركات وطنية على امتداد الجغرافيا العربية، لبناء جسور مع العالم العربي في مواجهة الاستعمار والهيمنة الأوروبيين. كما أن الحاجة إلى تضامن عربي ضد الاستعمار غيّرت من مسار النهضة الإباضية التي كانت عبارة عن حركة فكرية تشكلت معالمها في أواخر

(19) Amal N. Ghazal, *Islamic Reform and Arab Nationalism: Expanding the Crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)* (London: Routledge, 2010), chapter 1.

(20) Ibid.

(21) نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، عالم عُماني كبير. قاد ما يُعرف بحركة النهضة العمانية الداعية إلى إعادة حكم الإمامة في عُمان، والتي أعلن قيامها في عام 1913. لمزيد من التفصيلات، انظر: محمد بن حميّد السالمي، نهضة الأعيان بحرية عُمان (بيروت: دار الجيل، 1998).

القرن الثامن عشر، وهدفت إلى تنشيط التواصل الفكري بين علماء الإباضية، وإلى إحياء التراث الإباضي. إلا أن هذه النهضة تحولت في أواخر القرن التاسع عشر إلى حركة سياسية تسعى من جهة لتوحيد عُمان وزنجبار، وتسعى من جهة أخرى للارتباط بالعالم العربي فكريًا وسياسيًا، ولا سيما الارتباط بتياره الإصلاحي الديني الداعي إلى الوحدة الإسلامية، ونبذ الاختلاف بين الفِرق والمذاهب. هذا التفاعل مع التيارات الإصلاحية تبنّاه أبرز علماء الإباضية منذ أواخر القرن التاسع عشر، مثل الإمام نور الدين السالمي في عمان، وناصر الرواحي البهلاني[22] في زنجبار، وكذلك محمد أطفيش[23] في وادي ميزاب، وبدرجات أعلى سليمان الباروني من جبل نفوسة، وفي وقت لاحق إبراهيم أطفيش[24] الميزابي نزيل مصر، إضافة إلى أبرز مفكري الإباضية بعد الحرب العالمية الأولى، مثل إبراهيم أبي اليقظان[25] الميزابي وهاشل المسكري[26] في زنجبار؛ فالإسلام الإصلاحي الداعي إلى الوحدة الإسلامية في وجه الاستعمار أدّى الى تفاهم وتقريب بين الإباضية وأهل السنّة تحديدًا، وإلى حوارات بين نخبهم الفكرية والسياسية. فالسالمي، مثلًا، وفي معرض الرد على سؤال من العالِم الإباضي سليمان الباروني عن رأيه في فكرة الجامعة الإسلامية وفي أن تعدد المذاهب وتباينها هما من أقوى أسباب الاختلاف بين المسلمين، رحّب بفكرة وجوب تلك الجامعة، ووافق على أن منشأ التشتت هو

(22) ناصر بن سالم الرواحي البهلاني، المكنّى بأبي مسلم. وهو عالِم إباضي وشاعر مرموق. من مواليد عُمان، لكنه استقرّ في زنجبار، حيث توفي في عام 1920. كان من كبار مناصري إعادة حكم الإمامة إلى عُمان، وأسّس أوّل جريدة عربية في زنجبار اسمها **النجاح**. انظر محمد علي الصليبي، **قراءات في فكر البهلاني الرواحي** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1998).

(23) هو محمد بن يوسف أطفيش، من كبار علماء وادي ميزاب، لقِّب بقطب الأئمة. توفي في عام 1914. انظر: محمد بن موسى بابا عمي وآخرون، **معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر: قسم المغرب الإسلامي**، مراجعة محمد صالح ناصر، ج 2، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، ص 399-406.

(24) هو المعروف بأبي اسحق إبراهيم أطفيش. من مشاهير علماء الإباضية في القرن العشرين. ولد في وادي ميزاب، وتوفي في القاهرة عام 1965. انظر: المرجع نفسه، ص 24-26.

(25) الشيخ إبراهيم بن عيسى حمدي أبو اليقظان، صحافي وشاعر ورائد في الحركة الإصلاحية في الجزائر. توفي في عام 1973. انظر: المرجع نفسه، ص 27-30.

(26) كان من وجهاء الجالية العُمانية في زنجبار، ومن أبرز صحافييها. رئيس تحرير جريدة **الفلق** لمدة أحد عشر عامًا. انظر: محسن الكندي، **الصحافة العمانية المهاجرة: صحيفة الفلق وشخصياتها: الشيخ هاشل المسكري نموذجًا** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001).

اختلاف المذاهب، و«أن الساعي في الجمع مصلح لا محالة»[27]. والمثال الآخر هو سالم الرواحي الذي أنشأ في عام1911 جريدة النجاح، المحاكية بأسلوبها وأهدافها لمجلة المنار، والمؤيدة بشكل علني لفكرة الجامعة الإسلامية[28]. كذلك أورد الرواحي كتابًا إلى إمام عُمان سالم بن راشد الخروصي[29]، يرسم له فيه خطة للتواصل مع أمراء الجزيرة العربية لتوحيد الجزيرة العربية وللتواصل مع السلطة العثمانية[30].

تواصل السلاطين في زنجبار أيضًا مع شخصيات الإسلام الاصلاحي، يقرأون جرائدهم وكتبهم، ويمدونهم بالإعانات المادية، ويحرصون على الإجابة عن رسائلهم. ويَبرز دعم السلاطين الكبير للتيار الإصلاحي من خلال الرسائل المودعة في الأرشيف الزنجباري والواردة من رواد الإصلاح، وهي في جلّها تشير إلى تواصل ومكاتبة دائمة بينهم وبين السلاطين، وتتضمن بشكل أساس طلب كتّاب وصحافيين إعانات مادية من السلاطين لتيسير أمور النشر، فنجد مثلًا رسالة من رشيد رضا إلى السلطان حمود[31] يطلب المساعدة المادية لمجلة المنار[32]، وأخرى من مدير مجلة العروى الوثقى يطلب فيها أيضًا مساندة مادية للمجلة[33]. كما كان لعبد الرحمن الكواكبي[34] أيضًا اتصالات بعُمانيين في زنجبار أدت إلى قيامه بزيارة لزنجبار في عام 1901[35].

(27) السالمي، ص 93.

(28) النجاح (عُمان)، 22/ 12/ 1911.

(29) اختير إمامًا لعُمان في عام 1913 على أثر قيام السالمي بإعلان حكم الإمامة في تلك السنة. توفّي في عام 1919.

(30) ناصر بن سالم بن عديّم، كتاب ورد من زنجبار، مخطوط رقم 738، وزارة الثقافة والتراث، مسقط/ عُمان، قسم المخطوطات، ص 14-15.

(31) هو السلطان حمود بن محمد السعيد. حكم زنجبار بين عامي 1896 و1902. معروف بكثرة مراسلاته مع رواد النهضة العربية، وهو الذي أصدر المرسوم بإلغاء الرّق في زنجبار عام 1897.

(32) Zanzibar National Archives (ZNA), AA5/27 (3 October 1901).

(33) ZNA, AA5/11-51 (5 November 1904).

(34) عالِم من سورية يُعتبر من رواد النهضة العربية ومن المنظّرين السياسيين الذين أسسوا للفكر العربي القومي. توفي في عام 1902. انظر: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، تحقيق محمد جميل الطحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

(35) بعض تفصيلات هذه الرحلة موجود في: المرجع نفسه، ص 548-549.

ارتبط العُمانيون في زنجبار بحركة أساسية أخرى في العالم العربي هي حركة النهضة العربية، وأرادوا من وراء ذلك أن يؤكدوا البُعد العربي لهويتهم وهوية حكمهم في شرق أفريقيا. تجدر الإشارة هنا إلى وجود مطبعة عربية حديثة في زنجبار، كانت الثانية في القارة الأفريقية بعد مطبعة بولاق في القاهرة؛ فقد أتى بها السلطان برغش[36] في عام 1870 بهدف إنعاش النشر العربي، ما أعطى بدوره زخمًا للنهضة الإباضية؛ إذ أتاحت الفرصة لطباعة المؤلفات الإباضية، القديم منها والحديث، ونشرها. وتُبرز مراسلات السلاطين مع شخصيات النهضة العربية مدى اهتمام حكّام زنجبار بعلاقاتهم مع مثقفي العالم العربي ومفكريه؛ فهناك مراسلات بينهم وبين جرجي زيدان الذي كان يتمتع بسمعة جيدة بين قرائه العرب في زنجبار، ولا سيما من خلال كتابه **تاريخ الأدب الإسلامي**، وكان على اتصال دائم مع السلطان حمود ومن بعده مع السلطان علي[37]؛ إذ رأى زيدان في زنجبار امتدادًا لجغرافية العالم العربي وللنهضة العربية، فعبّر عنه في مجلة **الهلال** في مقدمته لمقال أرسله ناصر بن سليمان اللمكي[38] من زنجبار، يسرد فيه سيرة المغامر العُماني في شرق أفريقيا حميد بن محمد المرجبي، المعروف بتيبو تيب، فيصفه زيدان بأنه «من بين أهل الشرق النوابغ» الذي ينبغي للعرب الاطلاع على منجزاته[39]. كما أننا نرى تصويرًا مشابهًا لزنجبار كجزء من الشرق العربي من الكاتب في مجلة **الفيحاء** الطرابلسية حكمت شريف، الذي يعتبر السلطان حمود «قدوة لمن يريد أن يدفع عن بلاده غوائل الممالك الغربية من حكام الشرق»[40]. وهناك أيضًا مراسلات بين السلاطين وإبراهيم ناصيف اليازجي[41] الذي نشر

---

(36) السلطان برغش بن سعيد البوسعيدي، تولّى الحكم في زنجبار عام 1870، واشتهر بتحديثه البنى التحتية ومرافق الحياة اليومية. انظر: المغيري، ص 332-370.

(37) السلطان علي بن حمود البوسعيدي، حَكَم زنجبار بين عامي 1902 و1911. عُرف عنه تقرّبه من السلطة العثمانية وخلافاته الدائمة مع الإدارة البريطانية.

(38) من الشخصيات العُمانية المرموقة في زنجبار، وكان له اهتمام بالصحافة العربية، ودور كبير في الحياة السياسية على الجزيرة من خلال دوره في الجمعية العربية، كان أبوه واليًا ومن المقربين جدًا من السلاطين في زنجبار.

(39) **الهلال**، ج 10 (1 تموز/ يوليو 1906).

(40) حكمت بك شريف، **تاريخ زنجبار** ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص 6.

(41) هو إبراهيم بن ناصيف اليازجي، من مواليد بيروت. توفي في عام 1902. أديب ولغوي من رواد النهضة العربية.

معجمه المشهور **نجعة الرائد** بفضل مساهمة مادية من السلطان علي[42]. قدم السلطان حمود أيضًا الدعم المادي إلى مجلة التاريخ لصاحبها نقولا سابا الأنطاكي، الذي كان دائم المراسلة مع هذا السلطان. هذا غيض من فيض الأرشيف الزنجباري من رسائل بعث بها كتّاب وصحافيون مشرقيون إلى حكام زنجبار، معتبرين زنجبار جزءًا من العالم العربي[43].

إذًا، كانت الدولة البوسعيدية في زنجبار، ومعها نخبتها الإباضية، في دائرة النهضة العربية، لا كعناصر هامشية بل كعناصر مساهمة بشكل مباشر في دعم النهضة وروادها، وفي نشر التراث الذي أحيته هذه النهضة. والتأريخ لعصر النهضة - وهو يُعتبر مرتكزًا أساسًا لعملية التأريخ العربي الحديث - لم يتطرق حتى الآن إلى هذا الدور وهذا التواصل، ما يعيدنا، ثانية، إلى نقد منهجية الدراسات الإقليمية التي أخفقت في رصد هذا التواصل، ورصد البُعد الجغرافي للنهضة الذي وصل إلى شواطئ زنجبار.

أما المنهجية التي تتيح رصد هذا البُعد، فهي الشبكة؛ إذ تستطيع الشبكة أن تتتبّع التواصل بين أفراد ومجموعات تجمعهم أفكار وأهداف معيّنة. فزنجبار، ومعها عُمان، ارتبطتا بالعالم العربي من خلال حركتَي شبكات الإصلاح الإسلامي والنهضة العربية، وما تسعى له هاتان الحركتان من وحدة إسلامية وإبراز للهوية العربية هويةً ثقافية تطورت بعد الحرب العالمية الأولى إلى هوية سياسية ما لبثت أن طالبت بالوحدة القومية.

مع انتشار الجرائد والمطبوعات بعد الحرب العالمية الأولى، توسعت هذه الشبكات وأصبح نشاطها أكبر وأكثر تشعّبًا وفاعلية؛ فإذا كانت **النجاح** مماثلة لـ **المنار**، فإن صحيفة **الفلق** التابعة للجمعية العربية في زنجبار (وهي جمعية تمثّل العُمانيين بشكل خاص، ولكنها اهتمت بأمور العرب في زنجبار عمومًا) والصادرة عام 1929[44]، كانت جزءًا من شبكة صحافية بين زنجبار وسورية ومصر

(42) إبراهيم اليازجي، رسائل إبراهيم اليازجي، مخطوط، (بيروت: مكتبة الجامعة الاميركية، 1882-1905).

(43) Zanzibar National Archives (ZNA), AA5/11, AA5/25.

(44) الكندي، الصحافة العمانية المهاجرة.

وتونس والجزائر. كانت هذه الشبكة تنقل مقالات أفرادها وأفكارهم بعضهم عن بعض، وكان يجمع بين هؤلاء السعي الدؤوب لمناهضة الاستعمار، ونشر أفكار الإسلام الإصلاحي الوحدوي، والدفاع عن فكرة العروبة كهوية وكمشروع سياسي، فكانت تربط أعضاء الجمعية العربية الناشطين في **الفلق** علاقات متينة بإباضية الشمال الأفريقي، وبصورة خاصة الشيخ الصحافي أبي اليقظان والشيخ أبي اسحق أطفيش، والأخير تربطه علاقة صداقة وزمالة قوية بالإصلاحي محب الدين الخطيب[45]، صاحب مجلة **الفتح** - التي يمكن اعتبار أنها حلّت محل **المنار** بعد توقف الأخرى عن الصدور عام 1936. كانت **الفلق** و**الفتح** وجرائد أبي اليقظان في وادي ميزاب تنقل بعضها عن بعض مقالات مختصة بشؤون شتى، حتى شكلت هذه الجرائد مجتمعةً شبكة اتصال وتواصل بين المشرق والمغرب وشرق أفريقيا، وبين الفكر الإصلاحي الإباضي ورديفه السنّي. كما أنها اعتمدت الفكر العروبي الوحدوي جزءًا من الهوية الوطنية والإقليمية وأداة مقاومة سياسية، فنلاحظ، مثلًا، أن الخطيب ودائرته الإصلاحية في مصر ومحرري **الفلق** وكتّابها وكذلك كتّاب وصحافيي وادي ميزاب، كلهم يعتمدون الخطاب نفسه والأفكار والمرادفات السياسية نفسها بشكل متزامن يمكن رصده عبر تتبّع شبكة جرائدهم، وما احتوت عليه من مقالات مستعارة.

أما بالنسبة إلى العُمانيين في زنجبار، فإن لهذه الشبكة رمزًا سياسيًا كبيرًا بالنسبة إليهم، حيث إنهم ارتكزوا على هذه العلاقات لإثبات هويتهم العربية والإسلامية والتشبث بها في مواجهة سياسات حكومة الحماية؛ فمدُّ الجسور مع العالم العربي لم يكن عبثيًا، بل يجب أن يُفهم في سياق تأكيد العُمانيين الامتداد العربي لزنجبار ولهويتهم العربية. فالسياسات البريطانية في زنجبار أشعلت مقاومة فكرية وسياسية سعى العُمانيون من خلالها لتأكيد هوية زنجبار العربية والإسلامية وترسيخها في مواجهة ما اعتبروه محاولات حثيثة من حكومة الحماية لفرض واقع يغيّر من هوية الجزيرة ويبعدها عن العروبة والإسلام، ورأوا أن الخطر الأكبر تمثّل في وضع الحكومة يدها على النظام التعليمي الرسمي في زنجبار، وفرض المناهج الدراسية التي أهملت اللغة العربية ومادة الدين. هنا دقّ العُمانيون ناقوس

(45) من مواليد دمشق في عام 1886. درس في بيروت والأستانة، وغادر إلى مصر في عام 1920 وتوفي فيها في عام 1969. صحافي وإصلاحي سلفي مرموق، ويعتبر من أوائل القوميين العرب.

الخطر وشددوا على أحقيتهم في تحديد هوية زنجبار باعتبارهم ذوي تاريخ قديم في الجزيرة، وأوصياء على الحضارة العربية والإسلامية التي ساهموا المساهمة الأكبر في ترسيخها هناك. بين هذه المعطيات والتغيرات المؤثرة في الوجود العُماني، وبروز الأفكار القومية العروبية بزخم أكبر في ثلاثينيات القرن العشرين، تحوّل هذا الحرص على هوية زنجبار إلى فكر قومي منهجي بلورته مجموعة من العُمانيين في زنجبار جعلت من صفحات الفلق منبرًا لهم ولأفكارهم القومية، وساعدتهم في ذلك شبكة العلاقات بمثقفين ومفكرين في أقطار العالم العربي.

كما ذكرنا سابقًا، كان لهوية زنجبار العربية، كما رسمها العُمانيون، امتداد إقليمي قائم على فكرة وحدة الشعب العربي ذي الأمجاد العريقة التي تشكّل ماضيًا يجب على العرب قاطبة الاعتزاز به وجعله حافزًا لوحدتهم. فـ «ها هي بلاد العرب من حدود العراق إلى جبال طوروس إلى البحر الأطلنطي فالسودان يعود أهلها إلى أصل واحد. ولهم تاريخ مشترك واحد. ولهم لسان واحد وتقاليد إن لم تكن واحدة فهي متقاربة، وزد على ذلك الدين وهو للأغلبية من الأهلين. والآمال واحدة وهي إرجاع مجد الماضي الحبيب، ماضي العزة والعظمة»[46]. هكذا وضع العُمانيون زنجبار في إطار مشروع الوحدة العربية وارتأوا أن تكون آمالهم وآلامهم هي نفسها آمال وآلام باقي شعوب دول العالم العربي؛ فألم الاستعمار والاحتلال واحد، وكذلك الأمل في النهضة والتحرر والتقدّم.

تابعت الفلق التطورات العربية السياسية من قرب، وعقدت الآمال على أي مبادرة من شأنها أن تؤدي إلى وحدة بين العرب؛ فعلى سبيل المثال، احتفت هذه الصحيفة بالائتلاف الثلاثي الذي قام بين السعودية واليمن والعراق عام 1938، ودعت مصر وسورية إلى الانضمام إلى هذا الحلف أملًا بتحرير «فلسطين والإمارات العربية على الخليج الإيراني وأفريقيا الشمالية وحضرموت وزنجبار من سلطان الغرب والنفوذ الأوروبي، وسداه الإخلاص والسعي في إنهاض العرب في هذه الأقطار وجعلهم قوة واحدة تسعى إلى غاية واحدة، وهي إذاعة كلمة الله العليا على وجه البسيطة وأخذ الدنيا بالاعتراف بعظمة العرب»[47].

---

(46) الفلق، 9/ 4/ 1938.
(47) الفلق، 5/ 2/ 1938.

برز هذا الإطار العروبي للخطاب الوطني والقومي مرارًا وتكرارًا في الحديث عن مصائب العالم العربي وفواجعه؛ فتحْت عنوان «فاجعة ميسلون»، نشرت الفلق مقالًا عن معركة ميسلون التي وقعت في 24 تموز/يوليو 1920 بين المقاتلين السوريين والجيش الفرنسي، وأدت إلى إنهاء حكم الملك فيصل وإنشاء حكم الانتداب الفرنسي على سورية. وعلّقت الفلق في ذكرى المعركة بالقول: «ولكونك عربيًا وفاجعة ميسلون عربية والفلق جريدة عربية وأنا عربي، أرى الواجب يحتم عليّ بذكر شيء عن ميسلون وفاجعتها التي وقعت على رؤوس العرب وقعة لا تنسى»[48]. أما في تأبين ملك العراق غازي الأول، كتبت الفلق: «إن موت صاحب الجلالة غازي الأول لم يكن ضربة قاضية لآمال العراق فحسب، بل مصيبة هدّت أركان أحلام سبعين مليونًا من العرب والمستعربين في الدائرة الواسعة ما بين البصرة شرقًا ومراكش غربًا وحلب شمالًا وزنجبار جنوبًا، وتلك الآمال التي كانت تدور حول محور اتفاق واتحاد الأمم العربية جمعاء»[49].

تشير هذه الأمثلة إلى قوة الخطاب القومي العربي للعُمانيين في زنجبار، الذي بدوره يبرز مكانة العُمانيين المنتمين إلى المذهب الإباضي في هذا المشروع بخطوطه العريضة. البدايات كانت في انخراط علماء وسياسيين وكتّاب إباضيين في الحركة الإصلاحية الساعية لوحدة المسلمين، ما قرّب المسافة بينهم وبين الأغلبية السنّية في العالم العربي، وكذلك في دعمهم حركة النهضة العربية في الوقت نفسه. ثم تُرجمت هذه العلاقات والارتباطات اعتمادًا على الخطاب العروبي الوحدوي. وفي جميع الأحوال، إن ما حصل كان نتيجة الاندماج بشبكات فكرية ذات أهداف معينة وموحدة.

ثالثًا: إباضية شمال أفريقيا

كما ذُكر سابقًا، تحولت النهضة الإباضية من نهضة مذهبية فكرية إلى نهضة سياسية محورها الوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار. كما أن هويتها تشكلت ضمن شبكات الإسلام الاصلاحي، وكان لمفكري الشمال الأفريقي وعلمائه دور بارز في هذا المجال ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر. سأخص بالذكر هنا بعض

(48) الفلق، 22/ 7/ 1939.

(49) الفلق، 8/ 4/ 1939.

علماء وادي ميزاب، وسليمان الباروني النفوسي، وقاسم الشماخي الجربي من سكان مصر، مع التركيز على شبكاتهم الفكرية التي تربطهم بمصلحين إباضيين كأمثالهم، وبمصلحي المذهب السنّي.

كتب قاسم الشماخي الذي اعتمد آراء الإصلاحيين الداعية إلى فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد، وأفاض في الموضوع مدافعًا عن محمد عبده وتياره الفكري تحديدًا؛ فعلاوة على مقالاته في جريدته النبراس ودعوته فيها سلاطين عُمان إلى التنبّه لفوائد الوحدة، كتب رسالته الطويلة «القول المتين في الرد على المخالفين» دافع فيها عن المنار وآرائها الإصلاحية، وعن محمد عبده، وهاجم الطرق الصوفية وعاب عليها تهجمها على الإصلاحيين. كما أنه هاجم المذهبية بوصفها عامل فرقة، لكنه دافع عن المذهب الإباضي باعتباره المذهب السابق على المذاهب السنّية[50].

كانت آراء الشماخي مرآة لآراء علماء إباضيين آخرين من الشمال الأفريقي اعتمدوا في أواخر القرن التاسع عشر فكرة الجامعة الإسلامية ردة فعل على الاستعمار وسياساته. وكان على رأس هؤلاء العالِم الميزابي الكبير محمد أطفيش الذي كان على اتصال بسلاطين زنجبار وأئمة عُمان يمدهم بالنصائح والفتاوى. وكان من أعمدة النهضة الإباضية فكريًا وسياسيًا؛ إذ كان يشجع إباضية عُمان وزنجبار على الوحدة والتصدي لهيمنة الإنكليز. أما خارج النطاق الإباضي، فكان أطفيش على تواصل مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، يسانده في فكرة الجامعة الإسلامية، محذرًا إياه من نيات «الدول النصرانية للدخول بطريقة هذا المشروع (سكة الحجاز) إلى البلاد المقدسة»[51]. وكان في خلال الحرب بين الدولة العثمانية واليونان يأمر طلابه بالدعاء لنصرة الدولة العثمانية[52].

---

(50) قاسم بن سعيد، القول المتين في الرد على المخالفين (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، 1906).

(51) «العلامة امحمد بن يوسف أطفيش الجزائري «قطب الأمة»: إسهاماته المعرفية وامتداداته في الجزائر والعالم»، الملتقى الدولي الثاني الذي نظّمته كلية الآداب واللغات بجامعة غرداية/ الجزائر، يومي 10 و11 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014م، ص 309.

(52) محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة (دمشق: المطبعة التعاونية، 1965)، ص 332-333.

إن اهتمامات أطفيش بالجامعة الإسلامية يجب أن توضع في سياقها التاريخي المماثل للسياق التاريخي في عُمان وزنجبار؛ فوادي ميزاب الواقع في شمال الصحراء الجزائرية كان من الناحية الإدارية يتبع الدولة العثمانية، ولكنه وقع تحت الحماية الفرنسية في عام 1853، ثم ألحقته فرنسا بالمستعمرة الجزائرية في عام 1882. وعلى نحو مماثل لحالة العُمانيين، دفع هذا الوضع إباضية وادي ميزاب إلى الانفتاح على فكرة الوحدة الإسلامية كنوع من المقاومة للاستعمار، وللاستقواء بفكرة وحدة المسلمين. تشير الوثائق إلى أن الميزابيين ظلوا حتى أواخر الحرب العالمية الأولى يأملون بنصر عثماني على القوى الأوروبية يعيد إليهم استقلالهم[53]. وهنا أدت الجرائد العربية التي كانت تدخل وادي ميزاب دورًا أساسًا في إيصال فكرة الجامعة الإسلامية وربط الوادي بأخبار العالم العربي والإسلامي ومستجداته. كذلك فعل المناضل والعالِم الإباضي سليمان الباروني (1872-1940) الذي ربط عبر زياراته ومراسلاته وادي ميزاب وعلمائه بالحركات الفكرية والسياسية في العالم العربي. وبالتالي، فإن حياة الباروني وأعماله لهي أكبر دليل على أهمية الشبكة في إبراز الترابط والتناسق الفكري بين مناطق العالم العربي وتأثيرها في الحوادث.

ولد الباروني في جبل نفوسة الذي هو مركز من مراكز إباضية شمال أفريقيا (إضافة إلى جزيرة جربة في تونس ووادي ميزاب في صحراء الجزائر)، وكان تابعًا حينها للإدارة العثمانية. ثم انتقل إلى تونس في عام 1887 للدراسة، حيث تتلمذ على أيدي علماء مالكيين من التيار الإصلاحي، مثل محمد النخلي وعثمان المكي، وغادر من بعدها في عام 1893 إلى القاهرة، فارتبط بشخصيات تيار الإسلام الإصلاحي. بعد القاهرة، أمضى الباروني ثلاثة أعوام في وادي ميزاب يدرّس مع العالِم الإباضي محمد أطفيش. وهناك ساهم في توعية الميزابيين بشؤون الدولة العثمانية وبحركة الإصلاح الدينية في وقت كان الميزابيون قد بدأوا يرون في مفهوم الوحدة نوعًا من الخلاص. ثم عاد إلى القاهرة في عام 1906، وأنشأ مجلة **الأسد الإسلامي** المناصرة لفكرة الجامعة الإسلامية والداعية إلى فكرة الإصلاح الديني وكذلك السياسي. وكانت **الأسد الإسلامي** هي المجلة الإصلاحية الإباضية الثانية التي تُنشر في مصر؛

(53) Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), «Surveillance politique des Mozabites,» *9H82 #242, le 27 décembre 1922.

فالأولى كانت تُدعى نبراس المشارقة والمغاربة لمؤسسها قاسم الشماخي. غير أن علاقات الباروني بشبكة الإصلاحيين بقيادة محمد عبده أوقعته في مشكلات مع النظام الحميدي، فاعتُقل بتهمة مناوأة نظام السلطان عبد الحميد، فتدخّل الشيخ أطفيش كوسيط لإخراجه من المعتقل بأن راسل عبد الحميد بشأنه[54]. وقد أوصلته مكانته وعلاقاته بالإصلاحيين إلى عضوية البرلمان العثماني بعد الانقلاب عام 1908. وفي عام 1911، إبان الاحتلال الإيطالي لليبيا، أرسلته الإدارة العثمانية إلى طرابلس الغرب، وعيِّن مسؤولًا عن المقاومة ضد الإيطاليين. وفي طرابلس الغرب، تبلورت شبكات مقاومة التحق بها، إضافة إلى ضباط في الجيش العثماني، مقاومون ليبيون وتونسيون وجزائريون ظلوا على ارتباط وثيق بالإدارة العثمانية، وعادوا إلى النشاط كشبكة مقاومة خلال الحرب العالمية الأولى يعملون ضمن إطار عثماني - مغاربي[55].

كان للباروني دوره في الحشد الشعبي والعسكري ضد الإيطاليين، وهو ما لم يُثر حفيظة الإيطاليين فحسب، بل حفيظة الفرنسيين أيضًا، لتخوّف هؤلاء من علاقته بالميزابيين الذين كانوا يمدونه بالإعانات المادية في خلال الحرب؛ فقد خشوا من الارتباطات المذهبية بينه وبينهم، وأيَّ انتصار يحققه الباروني في جبل نفوسة من شأنه أن يقوّي من عزيمة الميزابيين ضد الفرنسيين[56]؛ فالميزابيون كانوا يطالبون باستقلالهم كلما أُتيحت الفرصة، وقد رأوا في عودة الدولة العثمانية بقوة إلى ليبيا في خلال الغزو الإيطالي بارقة أمل بتحرير الشمال الأفريقي من الاستعمار الأوروبي.

هذا التخوُّف الفرنسي من عواقب علاقات الباروني بالميزابيين يُبرز أهمية الشبكة مجددًا؛ فهي تدل على ارتباط عابر للحدود تحدده ثلاثة أمور: البُعد المذهبي المتمثّل في الإباضية، والبُعد السياسي المتمثّل في مقاومة الاستعمار، والبُعد الديني الإصلاحي، حيث إن الفئة الميزابية المرتبطة بالباروني هي

---

(54) محمد بن يوسف أطفيش، «رسائل وأجوبة القطب»، مخطوط، جمعية الشيخ أبي اسحق إبراهيم أطفيش لخدمة التراث، غرداية.

(55) Amal Ghazal, «Counter-Currents: Mzabi Independence, pan-Ottomanism and World War I in the Maghrib,» *Journal of First World War Studies*. Forthcoming.

(56) Archives Nationales de Tunisie (ANT), Série E, Carton 550 Dossier 30/15, #71, le 23 séptembre 1911.

الفئة الإصلاحية التي سعت لربط إباضية وادي ميزاب بغيرهم من إصلاحيي المسلمين، على الرغم من معارضة تيار محافِظ في الوادي رافض لهذا الانفتاح. هذه العلاقات دعت الفرنسيين إلى مراقبة تحركات الباروني بشكل مستمر، خصوصًا بعد انتقاله إلى تونس في عام 1913، حيث كان هناك على احتكاك شبه يومي بالميزابيين المقيمين في تونس، وبشخصيات الإصلاح الإسلامي التونسية[57]. منع الفرنسيون الباروني من العودة إلى شمال أفريقيا بعد خروجه من طرابلس الغرب في عام 1923، كما منعه الإنكليز من دخول مصر، وانتهى به المطاف في عُمان، بعد موافقة الإنكليز على دخوله. وقد عوض عن عزلته هناك تواصُله المستمر مع شبكته الإصلاحية التي كان أعضاؤها يمدونه بالجرائد وبالأخبار بشكل مستمر، وينشرون له مقالات في صحفهم، فنراه ينشر وهو في عُمان مقالات في مجلة المنهاج الإباضية لصاحبها أبي اسحق أطفيش، وفي جرائد أبي اليقظان، وفي الفلق الزنجبارية، إضافة إلىالفتح والشورى والرابطة العربية، وغيرها[58]. ونراه في الثلاثينيات من القرن العشرين أيضًا يدافع دفاعًا مستميتًا عن العروبة ووحدة عرب المشرق والمغرب، لكنه اختلف مع شكيب أرسلان لأنه لم يشمل المغرب بتوصيفه مشروع الوحدة العربية[59]. الجدير بالذكر هنا أن الباروني وباقي إباضية الشمال الأفريقي هُم أمازيغ وليسوا عربًا، لكنهم اعتمدوا، منذ الثلاثينيات حتى مرحلة الاستقلال، الخطاب القومي العربي بصورة كاملة على أساس مناوأة الاستعمار والدفاع عن هوية عربية مرتبطة بالهوية الدينية. هذه النبذة عن حياة الباروني تعيدنا إلى مناقشة مسألة أهمية الشبكة في الترابط التاريخي بين المناطق، فنرى مثلًا، أنه حتى في مرحلة الحرب العالمية الأولى وما بعدها من تطورات سياسية أدت إلى انهيار النظام العثماني وتشييد الحدود ومراقبتها من الحكومات الأوروبية، بقيت الشبكة أساسًا مهمًّا للتواصل، واستطاعت أن تقلل من وطأة الحدود وأهدافها.

---

(57) Centre des Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), Tunisie, 1er Versement, 3234-3235, «Note,» #1058, le 13 avril, 1913; «Note,» #1059, le 14 avril 1913.

(58) انظر: أبو اليقظان الحاج ابراهيم، سليمان الباروني باشا في أطوار حياته، 2 مج (مسقط: الدار العُمانية، 1956).

(59) «سليمان باشا الباروني يعلن البراءة من الأمير شكيب أرسلان»، جريدة الأمة، العدد 4، الأرقام 147-149.

بالعودة إلى إباضية وادي ميزاب، نشير إلى أن تيارهم الإصلاحي قرر في عام 1914 ابتعاث تلامذة ميزابيين إلى تونس العاصمة للالتحاق بالزيتونة وبالخلدونية، وذلك لعدم وجود هذا الأنموذج من التعليم المزدوج في الجزائر حينذاك[60]، وكان تعاملهم هناك بشكل أساس مع الإصلاحيين المتمثّلين في حركة الشباب التونسي، وبصورة خاصة مع عبد العزيز الثعالبي الذي ربطته بالميزابيين صداقات قوية[61]؛ فالتقارب بين المصلحين الإباضيين والتونسيين تقارب فكري من حيث الإيمان بمبدأ الوحدة الإسلامية والقفز فوق الهوية المذهبية، وهو تقارب سياسي أيضًا من ناحية محاولة التضامن لأخذ حقوق المحميات كاملة من فرنسا كهدف قريب المدى، ونيل الاستقلال كهدف بعيد المدى. كان الميزابيون يرون حينئذ أن قضيتهم أقرب إلى قضية تونس منها إلى قضية الجزائر؛ إذ إن الجزائر مستعمرة، لكن تونس محمية ووضعها هو كوضع وادي ميزاب. فعلى الرغم من ضم فرنسا وادي ميزاب كجزء من مستعمرة الجزائر، ظل الميزابيون يرفضون هذا الوضع، معتبرين أن وادي ميزاب هو من الناحية القانونية محمية وليس مستعمرة[62]، وهذا سببٌ أساس من أسباب دعم الميزابيين للحركة الوطنية في تونس بقيادة الإصلاحيين والانضواء تحت رايتها قبل أن يلتحقوا لاحقًا بالحركة الوطنية في الجزائر، ويصبحوا من نشطائها، ممثّلين بجمعية علماء المسلمين وكذلك بحزب نجم شمال أفريقيا، ومن بعده حزب الشعب الجزائري.

إن أهمية دور الميزابيين في الحركة الوطنية التونسية في العشرينيات تعبّر عنها عضوية التاجر الميزابي الكبير صالح بن يحيى في الهيئة التنفيذية للحزب الدستوري الحر الذي أُسس في عام 1920 بزعامة الثعالبي. كان بن يحيى، العضو الوحيد غير التونسي، يمد عبر شبكته الميزابية الإصلاحية الحزب الدستوري بمساعدات مادية كانت تُجمع بشكل مستمر من التجار الميزابيين، بهدف مناصرة

---

(60) Salah Bendrissou, «Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux-guerres,» 2 vols., Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Paris VIII, Vincennes Saint-Denis, 1999, et Mohamed Brahim Salhi, «Société et religion en Algérie au XX Siècle: Le réformisme Ibadhite, entre modernization et conservation,» *Insaniyat*, no. 31 (2006), pp. 33-61.

(61) محمد صالح الجابري، **التواصل الثقافي بين الجزائر وتونس** (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1999).

(62) Amal N. Ghazal, «Tensions of Nationalism: The Mzabi Student Mission in Tunis and the Politics of Anticolonialism,» *International Journal of Middle East Studies*, no. 47 (2015), pp. 49-50.

الحزب وأهدافه السياسية[63]. وعلّق الفرنسيون على الموضوع بالقول إنه لولا دعم الميزابيين المعنوي والمادي لما استطاعت الحركة الوطنية في تونس أن تحافظ على وجودها[64]. عرّض هذا النشاط السياسي والدعم المادي لحزب الدستور الميزابيين للمراقبة من الإدارة الفرنسية، وللسجن ومصادرة أموالهم وأعمالهم، وكذلك لنفي عدد منهم[65].

ومثلما أن وجود الميزابيين في تونس أفاد الحركة الوطنية، فإن الأخيرة أفادتهم بخبرة روادها الصحافية؛ ففي تونس، تعرّف الميزابيون عن قُرب على أهمية الصحف في الانتصار للقضايا ونشر الأفكار، وأتاحت لهم شبكة جرائد الإصلاحيين في تونس فرصة نشر آرائهم والاندماج بالخطاب الوطني والإصلاحي وبقضايا العرب والمسلمين العامة. أما الإدارة الفرنسية، فعبّرت مِرارًا عن تخوفها من تأثير الصحافة التونسية، خصوصًا بعد عام 1920، في المجموعات الناشطة في الجزائر، ومن ضمنهم الميزابيون. وعلى الرغم من محاولات الإدارة الفرنسية لمنع وصول الجرائد العربية إلى وادي ميزاب، فإن هذه الأخيرة كانت تصل عبر وسائل تهريب كثيرة يقوم بها التجار وعمال سكة الحديد[66]. وكان من بين المتحمّسين لدور الصحافة السياسي، والمساهمين في كتاباتهم في الصحافة التونسية[67]، الميزابي الشيخ إبراهيم أبو اليقظان الذي قرر لاحقًا إنشاء جرائد خاصة بوادي ميزاب حتى وصل عددها إلى ثماني جرائد ومجلات، ساعده في إنشائها محب الدين الخطيب حين أمّن له الحصول على مطبعة عربية حديثة سمّاها أبو اليقظان المطبعة العربية، وجعل مركزها الجزائر العاصمة.

تُعتبر مطبوعات أبو اليقظان من أهم منابر الفكر الإصلاحي والفكر القومي

---

(63) CADN, 2Mi 241, Bobine 1236, #537, le 29 janvier 1923.

(64) CADN, 2Mi 241, Bobine # 1236, no. 548, le 12 février 1923.

(65) ANOM, «A. S. des Agissements de certains Ibadites et de leurs relations avec les nationalistes Tunisiens,» 25 H 33 (1), no. 20111, 26 juillet 1921, et «A Monsieur le Gouverneur Général de l'Algérie,» *9 H 82, no. 67, 24 décembre 1925.

(66) ANOM, «Renseignements: Souk-Ahras,» *9H82, no. 5749, le 27 mars 1921.

(67) موجود ملحق لمقالاته في الجرائد التونسية في: محمد ناصر، أبو اليقظان وجهاد الكلمة (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980)، ص 465.

الوطني في الجزائر في العشرينيات والثلاثينيات؛ فقد اعتمدت جرائده، ولا سيما جريدة الأمة، خطابًا مماثلًا لخطاب الفلق الزنجبارية، من حيث تأكيد الهوية العربية لسكان الجزائر، وحثّهم على الالتحاق بمشروع وحدة عروبي يضع حدًّا للاستعمار الفرنسي. وقد ارتبطت جرائده، كما أسلفنا، بشبكة الجرائد الداعية إلى الفكر التوفيقي بين المذاهب؛ فكانت تجربة أبي اليقظان الصحافية تشير إذًا، في تونس أولًا وفي الجزائر ثانيًا، إلى أهمية الجرائد لرصد الشبكات الفكرية ولمراقبة التفاعلات والتأثيرات الفكرية عبر المناطق.

أما فكرة التوفيق بين المذاهب، فقد أخذت لدى الإباضية مجرى مغايرًا في العشرينيات، خصوصًا مع انتقال الشيخ إبراهيم أبي اسحق أطفيش إلى القاهرة في إثر نفيه من تونس، حيث كان ضمن المشرفين على بعثات الطلاب الميزابيين، وناشطًا كبيرًا مع الحزب الدستوري الحر. وفي القاهرة مدّ له محب الدين الخطيب يد المساعدة، وأعطاه إحدى رخصه الصحافية لإنشاء مجلة المنهاج التي تمسكت بمبدأ الإصلاح الديني الداعي إلى الوحدة، وعملت أيضًا على تعريف قراء المشرق العربي بقضايا الإباضية ووادي ميزاب. كما أن المطبعة السلفية التابعة للخطيب نشرت رسالة لأبي اسحق ضد المحافظين في وادي ميزاب الرافضين لابتعاث الطلاب إلى تونس ولتعلمهم العلوم الحديثة[68]. كان أبو اسحق قد بدأ بنشر مقالات في مجلة الخطيب التي سبقت الفتح تحت عنوان «الزهراء»، أنكر في أحدها أي علاقة بين الإباضية والخوارج[69]، وهو المدرك أن الخوارج يوصمون بصورة نمطية سلبية عند السنّة. وفي رسالة لاحقة كتبها أبو اسحق للشيخ الأزهري إبراهيم عبد الباقي، أفاض في هذا الموضوع شارحًا الفرق بين الإباضية والخوارج[70]. والجدير بالذكر أن أبا اسحق كان قريبًا جدًّا من أقطاب التيارات الإسلامية في مصر، وعلى وجه الخصوص تيار الإخوان المسلمين، وكانت

---

(68) أبي اسحق إبراهيم أطفيش الجزائري، الدعاية إلى سبيل المؤمنين (القاهرة: المطبعة السلفية، 1923).

(69) «صفحة من التاريخ: كيف امتازت الإباضية عن الخوارج،» الزهراء، السنة 1، العدد 3 (15 ربيع الاول 1343/ 14 تشرين الأول/ أكتوبر 1924)، ص 186-189.

(70) إبراهيم عبد الباقي، الدين والعلم الحديث (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1964)، ص 252-264.

علاقته بمؤسسها حسن البنا علاقة وطيدة[71]. وكان يزوره في مقر عمله اللاحق في المكتبة الوطنية سيد قطب الذي نشر مقالًا في عام 1948 في مجلة الشهاب التابعة للإخوان المسلمين يشرح فيه عدم قبول الإباضية نعتهم بالخوارج، وطالبًا أن يؤخذ هذا الرأي في الحسبان، ومشيرًا إلى أبي اسحق بوصفه أبرز علماء الإباضية[72]. تُعتبر فكرة التمايز هذه بين الإباضية والخوارج، وقد بلورها أبو اسحق، تطوّرًا جديدًا في الفكر الإباضي؛ إذ لا نرى أن فكرة التقريب بين المذاهب لدى العلماء السابقين أدت إلى إنكار العلاقة مع حركة الخوارج. فأبو مسلم البهلاني مثلًا كان على العكس من ذلك، يفتخر بهذه العلاقة؛ إذ كان يعتبر الخوارج حركة ثورية يجب أن تلهم المسلمين بالثورة على الاستعمار وظلمه[73].

هكذا، نرى أن التقارب المذهبي أدى إلى مراجعة علاقة الإباضية بالخوارج بشكل جذري ابتداء من عشرينيات القرن العشرين، وهي مراجعة تُعتبر الأولى في نوعها، وهذا ما يدل على تأثير الفكر الإصلاحي والتقارب المذهبي في الفكر الإباضي بشكل مباشر، ويدل أيضًا على اندماج مصلحي الإباضية بشبكات الإصلاح ومقاومة الاستعمار لدرجة تخلّيهم عن البُعد الخوارجي لهويتهم، آملين بتقارب وتفاهم مع غيرهم من المسلمين، وساعين للاندماج بالحركات التحررية الوطنية. وما زال لهذه الفكرة التي اعتمدها أبو اسحق أثر كبير في الهوية الإباضية الحديثة، حيث نرى أن الإباضية ما زالوا منذ ذلك الحين يرفضون ربط المذهب الإباضي بالخوارج[74].

خلاصة

لهذا البحث هدفان مترابطان: هدف يسعى لإلقاء الضوء على بعض النواحي الفكرية والسياسية لتاريخ الإباضية، ودمجها بالخطوط العريضة للتاريخ العربي

---

(71) محمد صالح ناصر، الشيخ إبراهيم أطفيش في جهاده الإسلامي، ط 2 (السيب: مكتبة الضامري، 1992)، ص 58.

(72) المرجع نفسه.

(73) ناصر بن سالم بن عديّم الرواحي، الفتح والرضوان في السيف والإيمان (القاهرة: المطبعة البارونية، 1913-1914).

(74) انظر آخر إصدار من الإباضية يحدد معنى «الخوارج»، في: محمد بابا عمي، معجم مصطلحات الإباضية، ج 1 (عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008)، ص 331-333.

الحديث؛ فإلقاء الضوء على الحكم البوسعيدي في شرق أفريقيا أبرز عمقه العربي وكذلك ارتباطه بالحركات المؤثرة في العالم العربي ومؤازرته لها. والأمر نفسه يتعلق بإباضية الشمال الأفريقي وإنتاجهم الفكري وعملهم السياسي. أما تحليل أدوار الإباضية هذه، فأتى في سياق انتمائهم إلى شبكات الإصلاح الإسلامي والتقارب المذهبي بهدف الوحدة الإسلامية، وتكوين الهوية الوطنية التي كانت إحدى دعائمها الهوية العربية المرتبطة أيضًا بمشروع سياسي وحدوي.

لكن، في محاولة لربط هذه الأدوار بعضها ببعض وربطها بالتاريخ العربي الحديث، جرى النظر إليها، كهدف ثانٍ، من زاوية أهمية الشبكة في رصد الروابط وأشكالها وتأثيراتها. يأتي هذا الطرح من باب انتقاد عدم التوازن في سرديات التاريخ العربي الحديث بين مناطقه المختلفة، وفي أدوار أهل هذه المناطق في رسم مسيرة هذا التاريخ، وانتقاد الأطر المنهجية التي يُكتَب بوساطتها. وبما أن هذه الأطر متأثرة إلى حد كبير إما بما يُعرف بالدراسات الإقليمية وإما بكتابات تُعتبر أسسًا لتأريخ الفترة الحديثة في العالم العربي، ككتابات ألبرت حوراني على سبيل المثال لا الحصر، وهي كتابات تتخذ من المشرق مركزًا وأساسًا، فقد اقتُرحت معالجة هذا الموضوع باتخاذ منهجية تحليلية ترتكز على مفهوم الشبكة.

إن نحن دققنا في منهجية الشبكة لوجدنا أنها تسمح لنا بتتبّع التواصل بين الأشخاص وأفكارهم عبر الحدود والأقاليم، ما يتيح لنا كتابة سردية مبنية على الترابط لا على التزامن فحسب.

يقدم الإباضية وتاريخهم السياسي والفكري الحديث أنموذجًا جيدًا لتطبيق هذه المنهجية؛ فرصد الشبكات التي انتموا إليها يُبرز الترابط الفكري والسياسي بين مناطقهم من ناحية، وبين الأخيرة ومناطق أخرى من العالم العربي من ناحية أخرى؛ فها هم إباضية عُمان يربطون عُمان بزنجبار وزنجبار بالمشرق والمغرب عبر النهضة الإباضية والنهضة العربية والإصلاح الإسلامي، ولاحقًا عبر القومية والوحدة العربية، وذلك كله ضمن السعي لمقاومة الاستعمار. كما أننا نرى كيف أن إباضية شمال أفريقيا، وبعبور أفكارهم ومالهم وأفرادهم بين وادي ميزاب والتل وتونس وجربة وطرابلس الغرب، يدمجون الداخل بالساحل والصحراء بالمتوسط. ونستحضر هنا مفهوم فرنان بروديل للبحر المتوسط باعتبار الصحراء

جزءًا منه[75]، إضافة إلى انتمائهم إلى شبكات مماثلة للإباضية العُمانيين تمرّ عبر المغرب والمشرق وعُمان وزنجبار.

لن تحل منهجية الشبكة مكان منهجيات أخرى في دراسة التاريخ العربي الحديث، الذي يحتاج - بثرائه وديناميته - إلى التنوع المنهجي لا إلى حصريته، لكنها ربما تكون الأكثر قدرة على اقتفاء آثار الترابط بين أطرافه؛ فعندما نحدد هذا التاريخ بأنه عربي ونسعى لكتابة سردياته المتشعبة، علينا أن نعطي هذا الإطار الواسع المعرّف بصفة «العربي» حقه من الشمولية، وأن ننظر إلى قدرة هذه الصفة، بوحدتها، ليست اللغوية والثقافية فحسب، بل أيضًا بوحدتها السياسية المحدّدة بغايات وأهداف معيّنة، من إنتاج تاريخ مترابط عبر الجغرافيا العربية.

---

(75) Fernand Braudel, *The Mediterranean World and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (London: Armand Collins, 1972), pp. 276-277.

القسم الثاني
مسائل واتجاهات في التواريخ الوطنية

الفصل الحادي عشر

هل يمكن المساهمة في إعادة صوغ التاريخ الفلسطيني عبر «الميكروستوريا»؟ دراسة حالة: مذكرات الصحافي الفلسطيني عيسى العيسى (1878-1950)

نهى خلف

تقديم

تتطرق هذه الدراسة، أولًا، إلى الجانب النظري عبر تعريف معنى «الميكروستوريا» وأهميته كأحد الحقول التطبيقية التي يمكن أن تقوم بدور مهم في إبراز وعي معرفي جديد ضمن عملية التأريخ بشكل عام. ثم تبحث في مدى قدرة «الميكروستوريا» الفعلية على المساهمة في ملء بعض الثُّغَر في عملية التأريخ الفلسطيني بشكل خاص، عبر الكشف عن بعض «المسكوت عنه» في هذا التاريخ، وعبر التطرق إلى دراسة حالة معيّنة، وهي سيرة الصحافي الفلسطيني عيسى العيسى (1878-1950) كما وردت في مذكراته ومقالاته وآرائه، وكما نُشرت في جريدة فلسطين التي أسسها في يافا في عام 1911.

ينطلق البحث من زاوية نظر نقدية موضوعية وذاتية في آن واحد، لكتابة التاريخ الفلسطيني المعاصر، وبشكل خاص منذ القرن العشرين حتى يومنا هذا. وهي نابعة من الإدراك والإحساس العميق بأن هناك كثيرًا مما لم يُكتب بعدُ في

هذا التاريخ الذي يعتبر تاريخًا منقوصًا و«غير مكتمل»[1]، خصوصًا أنه يبدو من الصعب ملاحظة حدوث تطور ثقافي واجتماعي مختلف ونوعي منذ بداية القرن العشرين، على الرغم من مرور هذا التاريخ بعدد من الأزمات السياسية ومن النكبات، أهمها نكبة عام 1948 التي أدت إلى انقطاع[2] مهم في عملية النمو الطبيعي للبشر وللتجمعات البشرية في هذه المنطقة.

عبّر المفكر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد عن إدراكه استمرارية كثير من الظواهر في التاريخ الفلسطيني قائلًا: «إن إحدى الاستراتيجيات الأكثر رواجًا تكمن في محاولة تفسير الحاضر عبر الإشارة إلى الماضي، ليس فحسب لأننا قد نكون على اختلاف مع الماضي ومع ما حدث، لكن لأننا نتساءل إن كان الماضي قد مضى ومات ودُفن، أو أنه لا يزال مستمرًا ربما بشكلٍ آخر: هذه من خصوصيات الحوارات المتعددة حول الأسباب والأحكام والتُّهم، وحول الحاضر والمستقبل»[3].

في محاولة للقيام بمساهمة متواضعة من أجل توضيح بعض النقاط الهامشية من هذا التاريخ، أرى من الضروري التذكير أولًا بأهمية العلاقة بين «الذاتي» و«الموضوعي» في البحث التاريخي، كما نبهَنا إليها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بالقول: «إن أي دراسة تاريخية تضع المؤرخ في مأزق ما بين 'الموضوعية' من جهة و'الذاتية' من جهة أخرى، عندما يحاول التوصل إلى 'موضوعية علمية'، لأن عملية بناء 'الموضوعية التاريخية' من أجل التمكن من استيعاب الأدوات الذهنية والسلوكية لـ 'رجال الماضي' هي ليست إلا الوجه الآخر من النظرة الذاتية، حيث إن التاريخ نتاج لـ 'إبيستمولوجية' مزدوجة تتكون من تداخل بين الموضوعية والذاتية، ومن الجدلية بين الواحد والآخر الأبعد زمنًا، ومن المواجهة بين اللغة العصرية والحالة الفائتة، ما يعني أن اللغة التاريخية 'غامضة' أو 'ملتبسة'[4] بالضرورة»[5].

---

(1) Inachevé.

(2) Rupture.

(3) Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage Books, 1994).

(4) Equivoque.

(5) Paul Ricoeur, «Objectivité et Subjectivité en Histoire,» dans: Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité* (Paris: Seuil, 1955), p. 30.

1 - «الميكروستوريا» بوصفه تعبيرًا عن مرحلة جديدة من تطور «إبيستمولوجية» التأريخ

بما أن مفهوم «الميكروستوريا» هو المحور الرئيس في هذا البحث، سنعرض أولًا تعريف جاك ريفل، وهو من أهم التعريفات لهذا المفهوم حيث يقول: «إن الطبيعة التجريبية 'الإمبريقية' جدًا لمنهجية 'الميكروستوريا' توضح أنه لا يوجد أي نص أو ميثاق نظري لـ 'لميكروستوريا'؛ فهي لا تشكّل مجموعة موحدة من المقولات ولا تشكّل مدرسة فكرية، ولا حتى مادة مستقلة، كما يمكن أن يظهر لبعضهم في الوهلة الأولى». ويضيف أن «'الميكروستوريا' عبارة عن 'ممارسة' معينة للمؤرخ، تصطدم بعدد من العوائق والشكوك التي تواجه المؤرخ في الخطوات المختلفة التي يتخذها، وترتكز على ما يمكن تلخيصه بـ 'الخبرة البحثية'. كما أن الأولوية المعطاة للممارسة تعود ربما إلى الاختيارات 'الفطرية' للمؤرخ، الذي لا يثق كثيرًا بالتعميمات ولا بالتجريد، أي أن 'الميكروستوريا' وُلِدت ردةَ فعل أو موقفًا معاكسًا بالنسبة إلى 'التاريخ الاجتماعي'[6]، حيث يمكننا أن ندرك أن هناك خيارًا 'إراديًا' يطرح إمكانية إعادة صوغ بعض التصورات والمعتقدات عبر اتباع ممارسة بعيدة عن العادات المهنية التقليدية، ما يعطيها قيمة 'العارض الرمزي'»[7].

كانت مدرسة الحوليات الفرنسية التي تبلورت في أوائل القرن العشرين قد تميزت بتطويرها مفهوم «التاريخ الاجتماعي» عبر نقدها مدرسة التاريخ الرسمية السائدة قبلها، أي قبل الحرب العالمية الأولى، والمتمحورة حول التاريخ السياسي والعسكري، وقد عُرفت بـ «المدرسة المنهجية»، واهتمت بتطوير فكرة «التاريخ الشامل»[8].

إن الوعي بظهور عصر «انحطاط الغرب» يُعتبر من أهم العوامل التي أثّرت في تطوير مدرسة الحوليات التي أسسها مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وبعدهما

(6) Histoire Sociale.

(7) Jacques Revel, «Micro-Analyse et Construction du Social,» dans: Jacques Revel, *Jeux d'échelles: La Micro-Analyse à l'expérience* (Paris: Seuil, Gallimard, 1996).

(8) L'Histoire Totale.

فرنان بروديل. كما أن انتشار الدراسات في حقول العلوم الاجتماعية الجديدة، مثل علوم الاجتماع والألسنية والأنثروبولوجيا (علم الانسان) والتحليل النفسي، والمناهج الألمانية، وبشكل خاص «الدوركهايمية» و«الفيبرية»، قد أثّرت أيضًا في تطور هذه المدرسة، كما قامت الثورة العلمية والنسبية بدور مهم في تأسيسها[9].

برز في ما بعد في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين تيار نقدي[10] تصدى، بدوره، لمنهجية «الحوليات»، ما شكّل منعطفًا مهمًا في مناهج التأريخ عُرف بـ «المنعطف النقدي»[11]. وكان السبب الأساس لهذا المنعطف النقدي الهيمنة المنهجية لمدرسة الحوليات على حقل الدراسات التاريخية، الأمر الذي أدى في التسعينيات إلى عملية بلورة نماذج تأريخية جديدة مبنية على مقاربات «براغماتية» متأثرة في أول الأمر بـ «علم اجتماع المدن»، مرورًا بحقول أخرى، وصولًا إلى «الميكروستوريا».

في إطار هذا التحول، رأى برنارد لوبوتي أن «الميكروستوريا» بدأت بالتركيز علي البحث في الإمكانات والقدرات المتاحة، لقراءة عالم «أفراد الماضي» بدلًا من التركيز على القدرات التحليلية للباحث، ما يمكن أن يشكّل انقطاعًا مع المنهجية الموضوعية[12] وابتعادًا عن «النسبوية» واقترابًا من البراغماتية وتلقائية المؤرخين، لكن مع حذر الانزلاق باتجاه ذاتي، ربما يؤدي إلى الاقتراب من الأنموزج «اللاواقعي» والروائي.

في مقالة مهمة لمؤرخة أميركية[13] نُشرت في *The Journal of American History* (مجلة التاريخ الأميركي) محاوَلة للتوصل إلى ما يميز بين مؤرخي السيرة الذاتية البحتة (البيوغرافية) ومؤرخي «الميكروستوريا»؛ ففي رأيها أن

---

(9) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 199-230.

(10) Antoine De Baecque, «Ou est passé le Tournant Critique?,» *Le Débat*, no. 104 (1999).

(11) Christian Delacroix, «La Falaise et le rivage: Histoire du tournant critique,» *Espaces Temps*, nos. 59-60 (1995), pp. 86-111.

(12) Bernard Lepetit, «Architecture, Géographie et Histoire: Usages de l'échelle,» *Génèses* (Automne 1993).

(13) Jill Lepore, «Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography,» *The Journal of American History* (June 2001), pp. 129-144.

مجموعتي المؤرخين هاتين ربما تقعان أحيانًا كثيرة في المطبات نفسها، ومن ضمنها التعرض للوقوع في غرام الشخص الذي يدرسون سيرته، كما أنه يمكن أن يتحول هذا الحب في مرحلة لاحقة إلى كراهية، أو حتى إلى خيانة للشخصية المدروسة. وبعد أن أوضحت الباحثة العوامل المشتركة بين النمطين من التأريخ، توصلت إلى أن الفرق الأساس بينهما يكمن في أن النوع الأول، أي التأريخ «الأوتوبايوغرافي» يبحث عادة عمّا هو استثنائي في شخصية معيّنة، بينما يحاول النمط الثاني، أي «الميكروستوريا»، أن يستنبط من سيرة شخصية معيّنة بعض الظواهر النمطية والاجتماعية العامة، فتقول «إن الذين يمارسون 'الميكروستوريا' لديهم هدف أبعد مدى من مؤرخي السيرة الذاتية، لأنهم عندما يدرسون حياة فرد ما وخصوصيته، يبحثون عن سمات المرحلة التاريخية من النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، كما يبحثون عن الصراعات الثقافية والأيديولوجية والمشكلات الخاصة بمرحلة معيّنة وفي مكان معيّن، وهذا ما أشار إليه باحث آخر بشأن محاولات جرت حول استنباط الخطوط الأوسع للعالم الاجتماعي عبر حياة الأفراد والعائلات[14].

بناء على ذلك، بلورت الباحثة فرضيتين تتعلقان بالفرق بين «الميكروستوريا» والنمط «البيوغرافي»، حيث تشير الفرضية الأولى إلى أن النمط «الأوتوبايوغرافي» يقوم باختيار شخصيات بارزة في التاريخ بهدف إبراز خصوصيتها وأهميتها، في حين أن «الميكروستوريا» مبنية على المعتقد المعاكس، وهو أنه مهما كانت حياة الشخص فريدة في نوعها، فإن قيمة دراستها لا تكمن في تفردها، بل في كونها مؤشرًا لأنماط ثقافية واجتماعية سائدة في الفترة المدروسة، وبالتالي يستطيع المؤرخ الذي يتبع خطوات «الميكروستوريا» اختيار شخصيات عادية وهامشية وإخضاع سيرتها لتحقيق تاريخي من أجل اكتشاف الأنماط الخفية التي يمكن عبرها التوصل إلى تفسيرات وتصورات جديدة للثقافة والمجتمع.

أما أنطوان بروست، فأوضح الأخطار التي تواجه المؤرخ عندما يبحث في موضوع قريب منه، قائلًا: «المعرفة من الداخل وكيفية حدوث الأشياء في داخل

---

(14) Ronald Hoffman, «Introduction,» dans: Ronald Hoffman, Mechal Sobel and Fredrika J. Teute, *Through a Glass Darkly: Reflections on Personal Identity in Early America*, Published for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia (New York: The University of North Carolina Press, 1997).

مجموعة بشرية يقوم بتحليلها، ربما توحيان إليه بفرضيات وترشده نحو مصادر ومعلومات لن يفكر فيها أي متفرج من الخارج. لكن المخاطرة هي أن يصبح الباحث مؤيدًا أو معاديًا، وأن يقوم بالدفاع أو الاتهام أو الانفعال الأعمى الذي يمكن أن يدفع إلى محاولة الإدانة وإثبات الذنب وفضح الأخطاء والسيئات، أو بالمدح والتضخيم بالحسنات والإيجابيات. وفي حال عدم اعتراف المؤرخ بالأسباب الحقيقية التي تدفعه إلى المحاسبة أو إلى تقويم الذنب وإلى القبول بسرعة ببعض الحوادث وإعطائها أهمية فائقة، تصبح المعرفة من الداخل إذًا مجازفة، فهي من جهة تسمح للمؤرخ بأن يستوعب بشكل أسرع وأعمق موضوع بحثه، ولكن يمكنها من جهة أخرى أن تطمس صحة إدراكه»[15].

من المعلوم أن كارلو غينزبورغ هو من رواد «الميكروستوريا»، وقد حاول دراسة مرحلة تاريخية عبر متابعة سيرة عامل طاحونة في العصور الوسطى في مدينة إيطالية، ليستنتج نسيج العلاقات الاجتماعية في تلك المرحلة[16]. هو يقول إن «الميكروستوريا» لا تعني فحسب الاهتمام بحياة «المنسيين» الذين لا يوجد عنهم إلا القليل من الوثائق باستثناء الأرشيف القضائي، بل إنها تستند أيضًا إلى البحث في حالات محددة لصوغ أسئلة عامة، من دون البدء بما هو سائد بل بما هو خارج عن المعتاد[17].

ما يثير في محاولة استخدام أنموذج «الميكروستوريا» أن احتمال بلورة كبار المؤرخين فرضيات متناقضة وآراء مختلفة حول أهمية البحث في تاريخ مؤسسة معيّنة ودورها أو في تاريخ شخص محدد، موضع اختلاف مع معظم مؤرخي مدرسة الحوليات الفرنسية الذين كانوا مهتمين أكثر بدراسة الأنماط الاجتماعية والإحصاءات، للتوصل إلى فرضيات بشأن ما سمّي «التاريخ الكبير»[18]. ربما من أهم الملاحظات التي أثارت انتباهي في هذا المجال هي تلك التي وردت في كتاب المؤرخ الفرنسي بول فين *Comment on écrit l'histoire* (كيف نكتب

---

(15) Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Points histoire (Paris: Seuil, 1996).

(16) Carlo Ginzbourg, *Le Fromage et les vers: L'univers d'un meunier frioulan du xvi^e siècle* (Paris: Aubie, 1980).

(17) Christophe Lucet, «Leçons de Montaigne,» Sud Ouest (25 october 2012).

(18) La Grande Hiistoire.

التاريخ)، الذي قال فيه: «دائمًا، ليس الاختيار النسبي للمؤرخ إلا الاختيار بين تاريخ يعلمنا أكثر لكنه يشرح أقل، وتاريخ يشرح أكثر ويعلمنا أقل، فالتاريخ 'البيوغرافي' و'الحدثي'[19] يوجد في أسفل السلّم وهو تاريخ 'ضعيف' لا يحمل في طيه تفسيرًا كافيًا، حيث لا يتضح معناه الحقيقي إلا بعدما يُنقَل بشكل كامل إلى تاريخ 'أقوى' منه، على الرغم من أننا يمكن أن نكون على خطأ إن اعتقدنا أن هذا الأسلوب سيعيد تشكيل التاريخ الشامل، لأن ما نكتسبه من جهة نخسره من جهة أخرى، حيث إن التاريخ 'البيوغرافي' و'الحدثي' هو الأقل شرحًا لكنه الأغنى بالمعلومات، لأنه يعالج الأفراد ضمن خصوصياتهم، ويوضح لكلٍّ منهم تفصيلات شخصياتهم والتفاف نياتهم ومراحل تفكيرهم عن هذه المعلومات، فتصبح أكثر 'تبسيطية' عندما نخطو إلى تاريخ أقوى فأقوى»[20].

على الرغم من أن أنموذج «الميكروستوريا» يختلف في كثير من جوانبه عن كتابة السير الذاتية «الأوتوبيوغرافية»، فإنه يستوحي كثيرًا من مادته الأساس من السيَر الذاتية التي صنّفها الكاتب الفرنسي جان فيليب ميرو في كتابه إلى أنواع متعددة ومختلفة ممّا يسميه الفرنسيون «الكتابة عن الذات» أو «السيرة الذاتية»، فحدد أشكالًا أدبية مختلفة من الكتابة في هذا المجال، والتي يمكن تعريفها إما بأنها «الدفاتر» وإما بأنها «اليوميات» أو «المذكرات» أو «الذكريات». ويعتبر الباحث فين أن «الذكريات» شكل من أشكال المذكرات، لكنها تختلف عنها بهامش الحرية والانتقائية التي يتمتع بها مؤلفها؛ فعلى الرغم من أن هدف المؤلف يشبه الهدف العام لجميع الذين يعملون على كتابة سيرتهم الذاتية، فإن مشروعه لا يتضمن سرد «كل شيء». طبعًا، إن الكاتب يتحدث عن نفسه في روايته، لكنه يستطيع أن يشير فحسب إلى بعض الوقائع والعلاقات مع معارفه أو لقاءاته مع شخصيات تاريخية؛ فالذي يكتب «ذكريات» يمكنه أن يختار وأن يلخص، أو أن يتغاضى عن بعض المعلومات. إن هدفه هو إعلام القارىء بكَمٍّ معيّن من العموميات وبعض الحوادث التي كان شاهدًا عليها، ولا لوم عليه إذا لم يتعمق في مشروعه الكتابي، ولا إذا ترك بعض المناطق الغامضة؛ فما يُنتظر منه فحسب هو

(19) صدرت ترجمته إلى العربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في عام 2017.

(20) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1971), p. 29.

ألا يخلط بين الذكريات والخيال، وأن يكرس نوعًا من الصدقية بينه والقارئ كي يعتبر نصه صادقًا»[21].

بالنسبة إلى علاقة «الميكروستوريا» بالأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا، يقول فين إن «هدف الأوتوبايوغرافيا أبعد من أكوام الأسرار العديدة الصغيرة، إنه هدف 'أونتولوجي' وأنثروبولوجي»[22]، فهي ترتبط بالأنثروبولوجيا بسبب ارتباطها أيضًا بمكان معين، حيث يقول عالِم الأنثروبولوجيا مارك أوجي إن المكان هو وحدة القياس الذي تنطلق منه الدراسة الأنثروثولوجية بينما الزمان هو وحدة القياس الذي ينطلق منه المؤرخ، حيث تقع «الميكروستوريا» في نقطة الالتقاء بين الزمان والمكان، وبالتالي بحياة الإنسان[23].

2- أهمية الأسئلة في البحث التاريخي

يقول أنطوان بروست: «إن المؤرخ لا يطرح 'تساؤلًا بسيطًا' حتى عندما تكون 'المسألة بسيطة'. إن سؤاله ليس سؤالًا مجردًا، بل هو سؤال مسلح باحتمالات وجود مصادر توثيقية وعمليات بحثية ممكنة... فلا توجد وثيقة من دون سؤال، وسؤال المؤرخ هو الذي يبحث عن بصمات الماضي عبر المصادر والوثائق»[24].

وقال فرانسوا فوريه في كتابه *L'Atelier de l'histoire* (ورشة التاريخ) إن المؤرخ يجب أن يختار من الماضي ما يحكيه، وأن يطرح لهذا الماضي أسئلة مختارة، وبالتالي ألا يقوم فحسب بتحديد الحقبة التاريخية، بل أن يقوم أيضًا بتحديد مجموعة الحوادث والإشكاليات التي تطرحها هذه الفترة، والتي يجب حلها أو الإجابة عنها. ولذلك، لا يمكنه الهروب من تطوير إطار نظري واضح في حده الأدنى: فالسؤال الجيد، والإشكالية المطروحة بشكل جيد - وهذه

---

(21) Jean Phillipe Miraux, *L'Autobiographie: Ecriture de soi et sincérité* (Paris: Nathan Books, 1996), pp. 13-14.

(22) Ibid.

(23) Marc Auge, *Pour une anthropologie des mondes Contemporains*, Champs essai (Paris: Flammarion, 2010).

(24) Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'Histoire* (Paris: Seuil, 1996).

حالة نادرة - أهم من القدرة أو الصبر في محاولة إبراز حادث غير مهم أو هامشي»[25].

كثيرون من المؤرخين الفرنسيين الذين سبقوا عملية تطور «الميكروستوريا» التي أصبحت تحمل هذا العنوان بعدما صاغه المؤرخون الإيطاليون، كانوا يمهدون الطريق لأهمية الخوض في دراسة «حالات» تاريخية محددة، لكن بشكل معمَّق، للتوصل إلى اكتشاف خيوط مخفية وأصوات مكتومة في هذا التاريخ. ويمكن هنا الإشارة الى ملاحظات فيفر، وهو من مؤسسي مدرسة الحوليات، حين عبّر عن اهتمامه بالإنسان موضوعًا أساسًا للتاريخ بالقول: «الإنسان هو المادة الأساس للتاريخ - التاريخ الذي يسجل ضمن مجموعة من العلوم الإنسانية في جميع المجالات والدرجات، إلى جانب الأنثروبولوجيا وعلم النفس والألسنية ...إلخ، تاريخ لا يهتم بأي رجل مجرد، أبدي، ثابت في جوهره ومتطابق مع نفسه، بل برجال مرتبطين بمجتمعاتهم، وهُم أعضاء فيها لفترة معيّنة من تطورهم - لرجال مأخوذين في مهمات متعددة وأنواع مختلفة من النشاط واهتمامات ومواهب متنوعة، والتي تختلط كلها وتتنازع وتتناقض وتنتهي إلى عقد بينها، إلى سلام تنازلي، أي 'مودس فيفندي'، ويسمى 'الحياة'»[26].

التاريخ بحسب فيفر هو عملية حية لا جامدة كالمقابر؛ فإعادة إحياء «الأميرة النائمة» هي الهدف الأساس للتاريخ. فهل يمكن إذًا الانتقال من التاريخ «الضعيف» إلى التاريخ «القوي»[27] عبر «الميكروستوريا»؟ ومن التاريخ «الظالم»، إذا صح التعبير، إلى «التاريخ العادل»؟ أي كيف يمكن الانطلاق من مذكرات فرد من «رجال الماضي» من أجل إعادة بناء تصور أشمل لهذا الماضي؟ وكيف يمكن عبر تاريخ رجل من الماضي وسيرته بلورة فكرة «عادلة» عن الصراعات الأيديولوجية والسياسية التي كانت سائدة في هذا الماضي، وعن علاقات عائلية وجهوية وطائفية وأنسجة اجتماعية لا تزال بقاياها مرئية حتى الآن؟ أسئلة عديدة ومهمة في سياق هذا البحث، حيث إن متابعة التحليل عبر أسلوب «الميكروستوريا» تتطلب مزيدًا من الأسئلة، وكل سؤال سيؤدي إلى سؤال آخر...

(25) François Furet, *L'Atelier de l'histoire* (Paris: Flammarion, 1982), p. 76.

(26) Lucien Febvre, *Combats pour l'Histoire* (Paris: Armand Colin, 1992).

(27) «بناء على مصطلحات» بول فين.

3 - دور المتلقي ومهمته

إن مسألة «الذاتية» في البحث التاريخي تتعلق بمسألة الإشكالية التي تواجه المتلقي للذكريات ويخصص لها ميرو فصلًا كاملًا من كتابه. كما يشير الكاتب والناقد أومبرتو إيكو إلى أن «كل نص مكتوب أو منشور، له قارئ محتمل يسمح بتفعيله[28]، بما معناه أن المتلقي (أو القارئ) هو في الأساس مطروح من المؤلف، فهو ضروري لتفعيل و(تحديث) الرسالة».

يضيف: «إن النص هو نسيج من الفراغات (الفواصل - المسافات) البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها، فالذي كتبه كان مدركًا أن أحدًا سيملؤها، ولذلك تركها بيضاء لسببين: أولًا لأن النص هو 'ميكانيزم' كسول أو (مقتصد) يعيش على فائض القيمة من المعنى الذي سيدخله عليه المتلقي (...) وثانيًا لأن النص يتطلب أحدًا ليساعده على إداء وظيفته».

هذا الدور متروك للمرسل إليه الذي هو في معظم الأحوال غير معروف من الكاتب، ولذلك يعتبر النص منتوجًا، وتعتبر عملية تحليله جزءًا من ميكانيكية توليده، لأن توليد النص يعني وضع استراتيجيا تشمل تنبؤات حول تحركات الآخر مثلما هي الحال في الاستراتيجيات كلها. فيواجه إذًا كاتب النص سؤالًا مزدوجًا، إضافة إلى السؤال الأول: «ماذا كنت أريد أن أفعل بهذا النص؟ يضاف السؤال: 'ماذا سيفعل' (الآخرون) بهذا النص الذي كتبته؟».

إذا كان النص، كما يشير ميرو، لا يوضح إلا جزءًا من الكل، فالكل يكون موضوعًا لكتاب آخر سيكون هدفه توضيح ما بقي قوله. على هذا الأساس، فإن دور المتلقي هو إضافة معلومات على النص الأصلي من جهة وبلورة فرضيات يمكنها أن تؤدي إلى تفسير مزدوج، أي حول دور الكاتب في السياق التاريخي ودور السياق التاريخي نفسه، كما فسره الكاتب، وبالتالي كما يفسره المتلقي نفسه.

الكاتب هويته... لا يعلم ويتخيل الكاتب المتلقّي في بعض الأحيان كـ «قارئ أنموذجي» أو كـ «متلقٍ مثالي». ويشير ميرو إلى أن المتلقين المتخيلين

---

(28) Umberto Eco, *Lector in Fabula, ou La Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Figures (Paris: Grasset, 1985), p. 66, dans: Miraux, p. 89.

يمكن أن يصنفوا إلى ثلاث فئات على الأقل: أولًا مرسل إليه من بين المقربين ومن الأصدقاء الحميمين ومن ذوي الثقة من الأهل أو الأقارب، أي من الحلقة الضيقة من المعارف، وثانيًا مرسل إليه خيالي أو «يوتوبي» أو افتراضي أو وهمي، وثالثًا مرسل إليه من العامة أو الجمهور الواسع الذي قد يتمكن من أن يتفهم مغزى النص بضمير منفتح، أو يكون متلقيًا افتراضيًا معاديًا وحاقدًا ومؤذيًا.

ويقوم «الباحث القارئ» باختيار الموضوعات القريبة منه والتي تستهويه، كما يقول فين: «إن الشعور بالقرب مع الماضي يشبه القرب الذي نشعره تجاه أجدادنا، الذين وجدوا لحمًا ودمًا لدرجة أنه مع مرور الأيام لا نظن أبدًا أن سيرتهم التي نجهلها تمامًا يمكن أن تكون غنية بالحوادث المثيرة مثل حياتنا، والتي من الصعب تصورها بشكل دقيق»[29].

يقول لوجون[30]: «تنشأ بين الكاتب والقارئ معاهدة مرتبطة بمقاييس التلقي الخاصة بالمرحلة التاريخية، لكن الخاصة أيضًا بالقراءة الذاتية». كما أن مسألة العلاقة بين الماضي والحاضر، مع الأخذ في الحسبان المسافة الزمنية بين الفترة التي كتب فيها النص وتاريخ قراءته، يمكن أن تسمى «فترة فرق الإرسال» أو «أفق الانتظار» التي تضع إشكالية المتلقي الأنموذجي في المرتبة الأولى.

4- أسئلة حول التأريخ الفلسطيني

لذلك، قبل البدء في محاولة البحث عن دور «الميكروستوريا» المحتمل وأهميته بالنسبة إلى التاريخ الفلسطيني بشكل عام، سنتطرق بشكل مختصر إلى ملاحظات بعض المؤرخين الفلسطينيين حول وضع «الهيستوريوغرافيا» الفلسطينية.

يميز طريف الخالدي بين «تاريخين» في عهد «التاريخ الكلاسيكي» الفلسطيني، أي بين ما يسميه التاريخ الحقيقي والتاريخ الخيالي. ويستنتج أن هذا التمييز نفسه يستمر في العهدين الحديث والمعاصر، «لأن التاريخ الحقيقي

(29) Veyne, p. 32.

(30) Phillipe Lejeune, *Le Pacte Autobiographique* (Paris: Seuil, 1975-1996).

لفلسطين يبدو وكأنه لم يُكتب بعد»، ويميز بالتالي بين ما يسميه «التاريخ» وما يسميه «الميتا تاريخ»، أي التاريخ «الميتافيزيقي»؛ إذ يقول: «يجب أن نعترف بأن لدى الحقيقة والخيال في مجال التاريخ الأهمية نفسها، وبأن الفراغ الثقافي الخيالي يستحق الانتباه شأنه شأن الفراغ الحقيقي»(31).

يبيّن الخالدي أيضًا أن مرحلة التاريخ الثقافي العربي التي بدأت بعصر النهضة في بداية القرن العشرين لم تُدرس، وتبدو وكأنها صحراء(32). من جهة أخرى، يوضح بشارة دوماني أن هناك مشكلة في التأريخ الفلسطيني، لأن كثيرًا من الدراسات التاريخية ركزت على الحوادث التاريخية الكبرى وعلى بعض الشخصيات المهمة والمؤسسات، بينما هُمِّش الشعب والأكثرية الصامتة(33).

أشار دوماني في عام 1993 إلى أهمية وضرورة صوغ تاريخ بديل لفلسطين، يعالج القدرة الجماعية للأفراد العاديين في حوادث تحولات وتغييرات في المجال الثقافي والاجتماعي في المجتمع الفلسطيني، خصوصًا في العهد المظلم «المتوسط»، موضحًا أن محاولة تطوير إطار نظري لتفسير التحولات في فلسطين في العهد الحديث وما قبل الحديث ما زالت بدائية(34).

من الجلي عبر ملاحظتهما أن التاريخ الفلسطيني لم يحرر نفسه من الميتافيزيقيا والتاريخ الخيالي من جهة (بحسب رأي الخالدي)، وأن التاريخ البديل لم يُكتب بعد، حيث هُمِّش الشعب والأكثرية الصامتة والأفراد العاديون (بحسب دوماني) من جهة أخرى. وبناء على ما ذكر هذان المؤرخان حول الكم الهائل من الشواغر في عملية التأريخ الفلسطيني، هل يمكننا بعد ذلك طرح التساؤل حول احتمالات ملء هذا الفراغ، وإن تكن «الميكروستوريا» أحد أساليب هذه الاحتمالات؟

---

(31) Tarif Khalidi, «La Palestine des siècles arabes classiques: L'espace, le sacré et le temps,» *Revue d'etudes palestiniennes*, no. 23 (printemps 1987).

(32) Tarif Khalidi, «Palestinian Historiography, 1900-1948,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 10 (Spring 1981).

(33) Bechara Doumani, «La Redécouverte de la Palestine Ottomane,» *Revue d'etudes Palestiniennes*, no. 46 (Hiver 1993).

(34) Ibid.

5- ذكريات من الماضي

«سأظل مضطربًا بسبب المشهد المرتبك الناتج من 'فائض من الذاكرة' هنا، و'فائض من النسيان' هناك، ومن استغلال الذاكرة لأهداف سياسية، بينما هناك قضايا تزول بالنسيان، لأن مشروعي الأساس يهدف إلى البحث عن 'الذاكرة العادلة'»[35].

كان علينا إذًا أن نعود إلى الحالة التطبيقية التي نحن بصددها، وهي سيرة الصحافي الفلسطيني عيسى العيسى. هذه السيرة التي سنقوم بعرضها وتحليلها أنموذجًا لدراسة تتبع أسلوب «الميكروستوريا»، بهدف الوصول عبرها إلى بعض الاستنتاجات التي قد تلقي بعض الأضواء على جوانب مهمة من تاريخ فلسطين.

على الرغم من أن الفترة التاريخية التي عاشها العيسى محدودة نسبيًا (1878-1950)، فإنها فترة تاريخية محورية شهدت تحولات مهمة من العهد العثماني، مرورًا بالثورة العربية الكبرى، وصولًا إلى عهد الانتداب البريطاني وتأسيس ركائز الكيان الصهيوني الذي أعلن رسميًا في عام 1948.

إن الأرشيف الأساس المتاح للقيام بهذا العمل كان مشكّلًا من مصدرين أساسين: الأول هو المذكرات التي صاغها العيسى وثيقةً عائلية بعنوان «ذكريات من الماضي»، وبقيت غير منشورة أكثر من نصف قرن، والثاني هو أرشيف جريدة فلسطين نفسها التي كان العيسى رئيس تحريرها، وكان ينشر فيها أيضًا مقالات عديدة؛ إذ إن هذه الجريدة كانت تُعتبر في ما بين عامي1911 و1967 من أهم الوثائق التاريخية المتاحة للباحثين والمؤرخين لدراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والسياسية، فليس ثمة إلا قليل من الدراسات التاريخية التي لا تشير إلى هذه الجريدة بوصفها مصدرًا معلوماتيًا مهمًا. كما يجب الإشارة هنا أيضًا إلى أهمية «الببليوغرافيا» التي أعدّها قسطندي شوملي حول النصوص الأدبية التي نشرت في الجريدة المذكورة[36]، وإلى بعض الإضاءات الأخرى على

(35) Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Points Essais (Paris: Seuil, 2003).

(36) قسطندي شوملي، الصحافة العربية في فلسطين: فهرس النصوص الأدبية في جريدة فلسطين، 1911-1967، 3 ج (القدس: جمعية الدراسات العربية، 1990).

تاريخ الجريدة الواردة في عدد من أوراق الباحثين التي قُدمت خلال المؤتمر الدولي الذي عُقد في عمان في عام 2011 بمناسبة مرور مئة عام على تأسيس الجريدة بعنوان «مئة عام من الصحافة في فلسطين». كما أن الإشارة إلى عدد من الكتّاب ورجال السياسة الفلسطينيين المنتمين إلى الفترة الزمنية نفسها، الذين نشروا مذكرات من أنواع كثيرة، ومن أهمهم خليل السكاكيني، ربما تساهم أيضًا في إلقاء أضواء مهمة على التاريخ الفلسطيني.

يمكن القول إن نص العيسى «ذكريات من الماضي» يتمتع بجميع المواصفات الخاصة بالذكريات التي أشار إليها ميرو، خصوصًا أنه وردت عبرها الإشارة إلى أن هذا العمل ليس سجلًا تاريخيًا، وأنه بالتالي يجب الرجوع إلى ما ورد في جريدة فلسطين من معلومات لإعادة تركيب الرواية التاريخية الكاملة.

عبر استثناء مرحلة الطفولة الأولى للصحافي العيسى، ثم الفترة الشبابية الأولى التي لا يشير إليها الكاتب إلا قليلًا في «ذكرياته»، أفصح المؤلف عن معظم أوجه حياته، خصوصًا في الفترات التي لم تكن تصدر في خلالها جريدة فلسطين، فيروي بعض الحوادث التي صادفته قبل صدور الجريدة، ثم في فترات حجبها وانقطاع صدورها، أكان ذلك في فترة منفاه في بكبازاري أم في فترة خدمته في ديوان الملك فيصل، ويمكننا أن نعتبر أن الصحافي بدأ رحلته المهنية والثقافية والسياسية منذ بداية القرن العشرين وحتى منتصفه.

إن السرعة التي عالج عبرها الكاتب كل موضوع وكل مسألة من المسائل التي تعرض لها، وكأن كل واحدة منها تشكل وجهًا من جوانب حياته، تعكس استعجال المؤلف في إتمام مذكراته في الفترة الأخيرة من حياته، كما أنها تؤكد في الوقت ذاته ضرورة مراجعة جريدة فلسطين، كي تكتمل انطباعات المؤلف بشكل يسمح القيام بتقويم أدق للدور الحقيقي الذي قام به، والذي أدته الجريدة.

تتقاطع فترة عمل العيسى مع مرحلة تاريخية مهمة من تاريخ الشرق الأوسط عُرفت بـ «الفترة التي خلقت الشرق الأوسط الحديث» بحسب ما قاله ديفيد

فرومكين[37]. كما أن المؤرخة الفرنسية نادين بيكودو اعتبرت أن العقد الثاني من القرن العشرين (1914-1923) هو العقد الذي هز كيان الشرق الأوسط[38].

بعد تحديد الفترة الزمنية للذكريات وتحقيبها إلى أربع مراحل أساسية، ربما نتمكن من إلقاء بعض الأضواء على كثير من العلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في فلسطين بين فئات مختلفة من الشعب خلال الفترات المختلفة، خصوصًا أن عملية التوصل إلى بعض الملامح العامة تطلبت مراجعةً لبعض الأعداد من جريدة فلسطين، ولا سيما في ما يخص الموضوعات التي أُشير إليها مرات كثيرة في «الذكريات» نفسها.

6- الفترة الزمنية التي يعالجها العيسى في مذكراته

من المهم جدًا بالنسبة إلى مفهوم الزمان في هذا الصدد أن «ذكريات» العيسى تشمل مرحلة زمنية قصيرة، أي نصف قرن فقط، على الرغم من أنها تشمل أكثر من ثلاث مراحل سياسية وتاريخية واجتماعية مختلفة من تاريخ فلسطين، ما أدى في الوقت ذاته إلى تحولات في المفاهيم وفي الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاصرها العيسى وكان شاهدًا عليها. هذه المراحل هي العهد العثماني في نهايته، والانتداب البريطاني منذ بدايته - بما في ذلك مرحلة الثورة العربية وتأسيس حكومة فيصل في دمشق، ثم مرحلة ترسيخ مخططات الحركة الصهيونية وتطبيق مشروعاتها.

أولًا: مرحلة الإمبراطورية العثمانية

على الرغم من أن حقبة الإمبراطورية العثمانية استمرت قرونًا عدة، فإن العيسى لم يشهد إلا نهايتها بين عامَي 1878 و1908، وهي الفترة نفسها التي وصفها المؤرخ فرانسوا جورجون بمرحلة «القفزة الأخيرة»[39]، لتليها المرحلة

(37) David Fromkin, *A Peace to end all Peace: Creating the Modern middle East, 1914-1922* (London: Penguin Books, 1989).

(38) Nadine Picaudou, *La Décennie qui Ebranla le Moyen Orient, 1914-1923* (Paris: Editions Complexes, 1991).

(39) François Georgeon, «Le Dernier Sursaut, 1878-1908,» dans: *Histoire de l'empire Ottoman,* sous la direction de Robert Mantran (Paris: Fayard, 1959).

التي يصفها بمرحلة موت الإمبراطورية، أي بين عامَي 1908 و1923، وهي أيضًا المرحلة التي تبلورت فيها، بحسب المؤرخ روبير مانتران، ما يُعرف في التاريخ الأوروبي بـ «مسألة الشرق» التي بدأت بمعاهدة كوتشوك كاينارجي 1774، وامتدت حتى معاهدة لوزان 1923[40].

من المفارقات التاريخية أن بداية نهاية عهد الإمبراطورية العثمانية تزامنت مع مرحلة صعود مهنة عيسى العيسى الصحافية. ويمكن تقسيم هذه المرحلة مرحلتين: الأولى ما بين عامَي 1900 و1914، وهي الفترة التي شهدت نشوء قومية محلية تتحول بشكل تجريدي إلى هوية عربية في مواجهة قمع عثماني يزداد مع زيادة انهيار الإمبراطورية، وذلك عبر ظهور تيارات سياسية انفصالية تطالب بحكم ذاتي مستقل، مثل حزب اللامركزية، أو تيارات توحيدية، مثل حزب الاتحاد والترقي. أما المرحلة الثانية الممتدة بين عامي 1915 و1918، فشهدت نشوب الحرب العالمية الأولى، وهي مرحلة توتر عرفت مزيدًا من القمع العثماني للحركة القومية العربية، وانتهت بانتصار الحلفاء وإبرام عدد من الاتفاقات، ونجاح الثورة العربية الكبرى. وقد أدى اندلاع الحرب العالمية الأولى إلى مزيد من حدية الاستقطاب بين التيارات السياسية، حيث التف التيار القومي العربي حول قوات الحلفاء ضد الإمبراطورية التي تحالفت مع ألمانيا. وتتقاطع هذه الفترة مع نفي العيسى قسرًا إلى الأناضول. بحسب إرنست مانديل، لم يكن هناك صحافة في فلسطين قبل عام 1908، بل نشرة رسمية باللغتين العربية والتركية كانت تصدر من القدس. أما الانطلاقة الحقيقية للصحافة في فلسطين، فلم تظهر إلا بعد استئناف دستور عام 1876 في عام 1908، ما أدى إلى ظهور صحيفتين صغيرتين فور إعلان الدستور، إحداهما باسم القدس في متصرفية القدس، والأخرى باسم الأصمعي في يافا، وقد أسسها حنا العيسى، وتلتهما صحيفة الكرمل التي أسسها نجيب نصار في حيفا.

في إحدى فقرات ذكريات من الماضي بعنوان «الدستور العثماني وصدور جريدة فلسطين»، كتب العيسى، الذي كان حينئذ في القاهرة: «في سنة 1908،

(40) «La Question d'Orient,» dans: «Les Débuts de la Question d'Orient (1774-1839),» dans: *Histoire de l'empire Ottoman*, p. 421.

أُعلن الدستور العثماني، فاجتاحت البلاد موجة من السرور، وكان السوريون في مصر أكثر الناس اغتباطًا بهذا الحدث العظيم، فأقيمت المهرجانات وتعددت الحفلات وكثر الخطباء، وكنت أحضر معظم هذه الاجتماعات، وسمعت مرة في أحدها الدكتور فارس نمر، أحد أصحاب [صحيفتَي] المقطم والمقتطف، يخطب ويغني في مدح الأتراك الأحرار وما تنتظر تركيا على أيديهم من الخير والتقدم، فزادني حماسة، ومنذ تلك الساعة قررت الرجوع الى فلسطين لأخدم بلادي وأساهم في العمل مع العاملين بعد أن ارتفع عنها كابوس الظلم وأصبحت تركيا دولة دستورية لا فرق بينها وبين الدول الأخرى التي تتمتع بالحرية والعدل والمساواة.

أخذت فكرة رجوعي إلى فلسطين تتجسم في مخيلتي.... وسافرت إلى فلسطين، وفي فلسطين رأيت ما رأيت في مصر من مظاهر الفرح والانبساط... وتعدد الحفلات، غير أني رأيت من كانوا أشد الناس تعصبًا وأكثرهم رجعية أصبحوا في مقدمة من ينادون بالحرية والاستقلال والمساواة، ورأيت جمعية الاتحاد والترقي، وهي التي تسلمت مقادير الأمور أخذت تصرفها في كثير من الأحوال بما يتنافى مع الحرية والاستقلال، بل رأيت أن الحكم بعد أن كان 'أوتوقراطيًا' أصبح 'ديكتاتوريًا'.

قد حكمت لما رأيته مدة إقامتي شهرًا في فلسطين، وما كنا نتلقاه من الأخبار من عاصمة المملكة بأننا لا نزال بعيدين جدًا عن تلك الحرية التي تتمتع بها الدول الدستورية... فقررت الرجوع إلى مصر لمعاودة عملي في الشركة...».

قرر العيسى، بعد اضطراره إلى العودة إلى فلسطين بسبب وفاة أخيه في عام 1910، إصدار جريدة فلسطين في أول كانون الثاني/ يناير 1911، وقد جاء في ذكرياته: «إن اليهود بعد الدستور عاودوا نشاطهم الذي بذلوه لدى عبد الحميد لمشترى فلسطين واقتطاعهم إياها لقاء قرض كبير، وقد وجد في حزب الاتحاد والترقي من كان يعطف عليهم ويسعى لتحقيق آمالهم، إما بتأثير الضغط السياسي أو المالي، فتبنّيت هذه القضية وأخذت أدافع بجهدي عنها حتى صار اليهود ينظرون إلي كألد أعدائهم وما زالوا على ذلك إلى الآن». وأضاف: «حاول اليهود بكل ما في وسعهم وبكل وسيلة لديهم أن يستميلوا الجريدة إليهم وأن يجعلوها تخفف من شدتها على الأقل، فلم يدعوا طريقة من طرف الإغراء إلا استعملوها،

وطرقهم كثيرة وأهمها المال والجمال، ولكن جميع هذه الوسائل أخفقت، فلم يروا بدًا من إقامة القضايا عليّ بحجة 'التفرقة بين العناصر' مثلًا أو 'الذم والتحقير' أو غير ذلك مما كانوا يرون فيه سببًا لإقامة الدعاوى، وكان يحكم عليّ حينًا بالجزاء النقدي وأحيانًا بتعطيل الجريدة لأيام عدة، ولكنني كنت أعود بعد ذلك إلى أشد مما كنت عليه. وكان أن جاء مرة زائرًا إلى فلسطين 'المستر مورغانتو'، سفير أميركا في الآستانة، فزار المستعمرات اليهودية ومؤسساتهم ومنها تل أبيب، وكانت آنذاك في طور التكوين، فكانت شكوى اليهود من جريدة فلسطين بعامة، وكلهم يطلب بلسان واحد تعطيلها».

«ولم يكد المستر مورغانتو يعود إلى الآستانة حتى استصدر أمرًا من الصدر الأعظم كامل باشا إلى متصرف القدس بتعطيل جريدة فلسطين تعطيلًا نهائيًا. فاستدعاني المتصرف (ولا أتذكر اسمه ولعله ماجد بك) إلى القدس وأطلعني على صورة البرقية، فاحتججت وقلت كيف يجوز للصدر أو لغيره في عهد الدستور أن يأمر بتعطيل جريدة عثمانية من غير محاكمة... إلا أن احتجاجي كان عبثًا، فاحتججت إلى الآستانة تلغرافيًا فلم يجْد ذلك نفعًا، وأخيرًا قررت الذهاب الى مصر والعمل هناك لعل في ذلك ما يفيد».

قال العيسى في اليوم الثاني من وصوله إلى مصر: «قابلت صديقي أشيل صيقلي، وكان حينئذ رئيس تحرير جريدة جورنال دي كار، الفرنسية، فقصصت عليه حكاية تعطيل الجريدة، واتفقت معه أن يخصص الصفحة الأولى من الجورنال للحديث معي عن القضية الصهيونية، وهكذا كان فقد كانت الصفحة الأولى منه في اليوم التالي مصدرة بصورتي وتحتها حديثي، وقد استغرق الصفحة بكاملها، ثم أخذت أنشر بعض المقالات في الصحف العربية، ولا سيما ردًا على ما كان ينشره في المقطم من الرسائل التي ترده من الأستانة بقلم 'صهيوني كبير' لم أتمكن من معرفته». ويضيف: «وبعد أن نشرت لي المقطم بعض الردود، وقد جعلتها سلسلة رد على كل رسالة لوحدها لذلك 'الصهيوني الكبير'، إذا به ذات يوم، وقد كان رئيس تحريرها خليل ثابت، أحد أساتذة الجامعة الأميركية في بيروت، يقفل الباب، وعبثًا حاولت أن أثنيه عن عزمه، فذهبت لأراه، فاعتذر عن النشر، ثم أخذت مع صديقي أشيل نزور كل جريدة أخرى لتفتح لنا بابًا للنشر. ومن تلك الجرائد، اللواء والمؤيد، فكان أصحابها أو رؤساء تحريرها يعتذرون بقولهم إن المسألة

الصهيونية لا تهم مصر والمصريين وإنهم يرحبون بكل ما له علاقة بمصر. فلما ضقت ذرعًا، عمدت إلى جريدة معطلة بسبب ضيق ذات يد صاحبها الشيخ محمد القلقيلي (واسمها الكوكب على ما أذكر)، فاشتريت لها الورق اللازم واتفقت مع مطبعة لطبعها وأخذت أوزعها مجانًا مع الباعة، وقد نشرت فيها ما أبت **المقطم** **والأهرام** **والمؤيد** **واللواء** نشره».

«في ذات يوم جاءني إلى مكتب ابن عمي وفد من طلاب الأزهر وشيوخه وعلى رأسهم الحاج أمين الحسيني الذي كان طالبًا فيه وأظهروا لي إعجابهم بالدفاع عن فلسطين وما نالني من اضطهاد وخسائر بسبب ذلك... وكان من تأثير تلك الضجة التي أثرتها في مصر أن جاءتني برقية من يوسف ابن عمي في يافا يطلب رجوعي بعد صدور الأمر بإعادة فتح الجريدة... فعدت وعادت الجريدة إلى سابق عادتها».

علم العيسى في ما بعد أن نسيم ملول الذي أصبح من موظفي الوكالة الصهيونية في القدس، كان يعمل مراسلًا لـ **المقطم** في فلسطين، وكانت الوكالة الصهيونية قد أرسلته إلى مصر، حيث تمكن من شراء خمسمئة اشتراك من الجريدة في مقابل وقف مقالات العيسى، الذي يضيف: «ضاق اليهود ذرعًا بجريدة **فلسطين** فأنشأوا جريدة في يافا دعوها '**صوت العثمانية**'، واستلم تحريرها الدكتور شمعون مويال، زوج الكاتبة المشهورة استير زتري، فأخذ هذا يحمل على [جريدة] **فلسطين** حملات شديدة تتخللها لذعات قاتمة، فأخذت جريدة **فلسطين** تكيل الكيل كيلين وتفضح نواياه ونوايا الجمعية الصهيونية التي تؤيده».

ثانيًا: مرحلة الثورة العربية الكبرى

في الوقت نفسه الذي بدأت فيه مرحلة الانتداب البريطاني على فلسطين، كان مؤسس جريدة **فلسطين** عيسى العيسى عائدًا من منفاه في الأناضول بعد أن أمضى فيه عامين. ويذكر في ذكرياته: «بعد انهزام الجيش العثماني ودخول الجيش الإنكليزي إربد، كنا لا نعلم شيئًا عما جرى في أثنائها (الحرب). غير أني كنت أطالع فيها ما كنت أخذته من الجيش من المجلات والجرائد، وكان أن وقع نظري فيها على وعد بلفور، فلأول مرة علمت به».

عندما علم العيسى أن جيش الأمير فيصل مخيِّم في درعا، توجه لمقابلة الأمير هناك، فطلب منه الأخير أن يلتحق به للعمل في ديوانه بعد دخول جيشه دمشق. وبالفعل التحق العيسى بدمشق في 10 تشرين الأول/ أكتوبر 1918، حيث دخلت القوات العربية دمشق في الأول من الشهر نفسه.

يروي العيسى في ذكرياته بعض التفصيلات المهمة للحوادث التي شاهدها خلال عمله في ديوان الأمير فيصل، وذلك حتى نهاية هذه المرحلة في تموز/ يوليو 1920، عند دخول القوات الفرنسية دمشق وخروج الملك فيصل منها.

من بعض القِصص المثيرة التي يرويها، تأسيس النادي العربي في دمشق؛ إذ يقول: «وقد أُسس في دمشق ناد عربي كان يتردد عليه معظم الفلسطينيين وشبان دمشق والضباط، وكانت تقام فيه الحفلات وتُلقى فيه الخطب، ومنه تنشر الدعايات، ولا سيما قضية فلسطين، بعد أن أصبح وعد بلفور معروفًا، وكنت كثيرًا ما أتردد على ذلك النادي وأشترك مع بقية الإخوان لمحاربة الخطط الصهيونية».

«واقتضى الأمر أن يسافر سموّ الأمير إلى أوروبا لحضور أحد المؤتمرات، فاصطحب معه رستم حيدر، وأقام وكيلًا عنه الشريف علي وهو أخوه، فكنت أنا المسؤول لديه عن كل شيء في الديوان ووساطة المخابرة بينه والمعتمد الفرنساوي الكولونيل كوس، وبين المعتمد والملحق العسكري الإنكليزي الكولونيل كورنواليس والحكومة المركزية..... عاد سموّ الأمير إلى دمشق من دون أن يوفق في جعل سورية وفلسطين ولبنان دولة عربية واحدة مع العراق كما جاء في وعود إنكلترا إلى جلالة الملك حسين، وزاد على ذلك شيوع أمر معاهدة سايكس بيكو، فاهتاج الرأي العام لذلك أشد هياج، وكثرت التظاهرات الصاخبة وحملات الصخب، مما اضطر الأمير إلى السفر ثانية لحضور مؤتمر لوزان وأناب عنه هذه المرة سمو الأمير زيد أخاه».

«حدث في أثناء ذلك (كما أذكر) أن جاء (مارك سايكس وجورج بيكو)، صاحبا معاهدة سايكس - بيكو، وخطب كل منهما عن تلك المعاهدة في النادي العربي، فأقمنا القيامة عليهما وطبعت عشرات الألوف من الأوراق الصغيرة بحجم طوابع البريد، وكتبت جملة على كل واحدة منه مثال ذلك (فلسطين عربية) (فلسطين مفتاح الشرق)، (فلسطين أولى القبلتين وثاني الحرمين)، (تسقط

الصهيونية)... إلى غير ذلك، وأرسلت بمن ألقى هذه الأوراق في الهواء من فوق سطح بناية العابد في وسط ساحة المرجة، فتناثرت الأوراق مع الريح وانتشر بين الناس أن طائرة ألقت بهذه الأوراق، ولما كان سايكس وبيكو ينزلان في فندق الخوام، فقد أعطيت لخدم في هذا الفندق كمية كبيرة من تلك الأوراق... وقد ألصق بعض منها في حافلات الترام وأعمدته...».

«في ذات يوم وصلت برقية من سموّه بالشفرة إلى الديوان، فحللت رموزها وإذ فيها ما فحواه: امنعوا الصحف من الكتابة عن الصهيونية لأن الصهيونيين يساعدوننا في المؤتمر، فتوترت أعصابي واشتد سخطي وقلت في نفسي إنهم يساومون على فلسطين ليقتطعها الصهيونيون من جسم البلدان العربية».

بعد سلسلة من الحوادث استقال العيسى من منصبه، وحدث بعد ذلك، بحسب ما جاء في ذكرياته، أن «عاد الأمير فيصل ثانية وفي يده معاهدة 'كليمنصو' وفيها أن يكون لبنان تحت الانتداب الفرنسي مع بعض المناطق السورية. فمن الناس من حبذه ومنهم من أنكره مطالبين بالاستقلال التام... فأخذ سموه يستدعي إليه رؤساء الأحزاب وأصحاب الشأن، وكانت البلاد تغلي كالبركان بعد أن فقدت الأمل بقيام دولة عربية واستعاضت عن ذلك بدولة سورية، تربطها مع فرنسا معاهدات وعهود، ولذلك ارتأوا عقد مؤتمر عربي عام يمثل كل البلدان العربية. وكان يمثل فلسطين فيه راغب بك النشاشيبي ويعقوب فراج ويوسف العيسى، وكان رئيس هذا المؤتمر هاشم بك الأتاسي».

«عقد هذا المؤتمر في الثامن من شهر آذار [مارس] سنة 1920، وبه نودي بسموّ الأمير ملكًا على سوريا ولبنان وفلسطين، وسموّ الأمير عبد الله ملكًا على الأردن، على غير رأي والده الذي كان يعلن عن نفسه أنه ملك البلدان العربية جمعاء».

«كان أول من اعترف بجلالته ملكًا وكتب له بذلك حاكم القدس العسكري إذ ذاك المستر ستورز، وقد جاء في كتاب له قوله: إنك ستكون ملكًا على سورية وفلسطين، وبما أن فلسطين مطمع أنظار الديانات الثلاثة المسيحية والإسلامية واليهودية، لذلك كان على من يتولى الحكم فيها أن يكون واسع الحكم كثير الحيطة إلى آخر ما جاء في كتابه من النصائح، وقد جاءه من كاظم باشا يبايعه بالملك على فلسطين... دامت التظاهرات والأفراح في دمشق أيامًا ثم تشكلت حكومة فيصل...»

يضيف العيسى في ما بعد: «لم يكن عمر الملكية طويلًا بسبب دسائس الفرنسيين، وبين الذين استقلوا في لبنان وأخذوا يعملون لإدخال سورية تحت نفوذهم. أما تفاصيل ما جرى في تلك الحقبة بعد إعلان الملكية وخروج فيصل من الشام فأتركه إلى مؤرخي هذا العصر، لأن مذكراتي التي كانت تتعلق بهذا الموضوع وما دار فيها من المخابرات قد احترقت مع مكتبتي في ثورة 1938 كما سيجيء».

يشير العيسى في ذكرياته إنه كان آخر من بقي في القصر بعد خروج الملك فيصل، حيث طلب منه تسليم القصر إلى الفرنسيين، ما أدى به إلى محاولة العودة إلى فلسطين لإعادة إصدار جريدة فلسطين في يافا، التي كان قد أسسها في عام 1911 حتى أوقفت في عام 1914 بسبب الحرب العالمية الأولى.

بعد بضعة أيام من دخول الفرنسيين، يقول العيسى: «ذهبت إلى دار المعتمد الإنكليزي...... وطلبت من المعتمد ترخيصًا لي بالسفر إلى فلسطين، فكان جوابه لي 'إني آسف أن أقول إنك وابن عمك على القائمة السوداء ولا يسمح لكما بالعودة إلى فلسطين'... سمعت هذا منه فصعقت ولم أصدق ما سمعت. حسبته هازلًا، فإذا به يؤكد لي ذلك فقلت له: أهذا عندكم هو جزاء من تنكر للأتراك والألمان وانتصر في جريدته لقضية الحلفاء فنال ما نال منهم من الأحكام والإبعاد فضلًا عن إنني كنت مؤخرًا في خدمة جلالة الملك فيصل وهو الذي كان يخلص لكم كل الإخلاص. غير أن كل هذا لم يغن. وبقيت أنا وابن عمي على القائمة السوداء محرومين من العودة إلى الوطن. بعد أن أصبح وطنًا قوميًا صهيونيًا....».

اضطر العيسى بعد ذلك إلى إنشاء جريدة بالاشتراك مع ابن عمه يوسف العيسى في دمشق، دُعيت ألف باء، لكنه حاول مرة أخرى العودة إلى يافا، حيث يقول: «تذكرت أن لي في يافا صديقًا إنكليزيًا وهو الكولونيل 'ستيرلينغ'[41] حاكمها الذي كنت أعلّمه العربية (في خلال فترة العمل في ديوان الأمير فيصل)

---

(41) الكولونيل ستيرلينغ (1880-1958) كان ضابطًا في الجيش البريطاني، وكان يعمل مع الجنرال لورانس وكان قد عُيّن مستشارًا لدى الأمير فيصل في دمشق بين عامي 1918 و1919، ثم حاكمًا عسكريًا في يافا بين عامي 1919 و1923. وقد نشر في ما بعد كتابًا بعنوان:
W. F. Stirling, *Safety Last* (London: Hollis and Carter, 1953).

فكتبت له في أمر رجوعي، وكتبت في ذلك أيضًا إلى عمر أفندي البيطار وعاصم بك السعيد بعد أن أصبحا صديقين له، فعملوا معًا على استصدار أمر من المندوب السامي السير هربرت صاموئيل بعودتي، فعدت وبقي ابن عمي يوسف في دمشق يصدر جريدة 'ألف باء'....».

ثالثًا: مرحلة الانتداب البريطاني

خصص عيسى العيسى ثلاث عشرة صفحة فقط من بين ست وسبعين صفحة من ذكرياته لمرحلة الانتداب، خصوصًا في الفترة التي كان موجودًا خلالها في يافا. وهذه الفترة تبدأ في عام 1921، عندما عاد من دمشق إلى يافا. وهي مقسمة إلى اثنين وعشرين فصلًا مبوبًا.

إن مرحلة الانتداب البريطاني التي شكلت الحقبة التاريخية 1920-1948، تُعتبر من أكثر المراحل تعقيدًا في تاريخ فلسطين؛ إذ تشعبت التناقضات على الساحة السياسية بسبب تداخلات وصراعات بين ثلاثة أطراف سياسية مختلفة، وهي الاستعمار البريطاني الممثَّل بسلطة الانتداب البريطاني، والحركة الصهيونية المتمثّلة في تيارات سياسية عدة ذات أهداف استراتيجية واضحة، والشعب العربي الفلسطيني الذي كانت نواة لحركة سياسية وطنية له قد بدأت تتشكل لتمثّله في مواجهة القوتين الدخيلتين والمتواطئتين ضده.

يذكر الكاتب البريطاني جون مارلو أن على الرغم من إبلاغ الشريف حسين بوعد بلفور[42] عبر رسالة عادية، فإن الجنرال ألنبي لم يُشر إليه لدى دخوله

(42) يشكّل وعد بلفور الخلفية الأساس للتناقضات اللاحقة بين المحاور السياسية الثلاثة، حيث حددت هذه الوثيقة وجود هذه الأطراف الثلاثة على أرض الواقع في فلسطين، التي عرفتها حرفيًا كالتالي: الحكومة البريطانية: «حكومة صاحب الجلالة» و«الشعب اليهودي» المتمثل في «الاتحاد الصهيوني»، أما الشعب العربي الفلسطيني، فقد تمّ تعريفه بشكل هزيل على أنه «الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين».

فبحسب هذا الوعد، كان على الطرف الأول أن يسهل على الطرف الثاني عملية «تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي» على حساب السكان الأصليين. ومهما حاولنا تبسيط مغزى هذا النص الذي يبدو اليوم للبعض وكأنه نص بال يردَّد كشعار، فإن كل كلمة صغيرة أو كبيرة واردة فيه تفتح مجالًا واسعًا للتحليل. وقد بيّن الصحافي البريطاني جيفريز في دراسة مميزة نشرت في عام 1939 بعنوان «تحليل =

فلسطين في عام 1917، بل أُعلن رسميًا في فلسطين في أيار/ مايو 1920. ويبرر مارلو هذا الصمت البريطاني بعدم حصول ألنبي على أي تعليمات بالإفصاح عنه. كما أنه يفسر هذا التأخير بعدم فهم الحكومة البريطانية الأهداف المحددة. وبحسب واسرشتاين، فإن الحكم البريطاني بدأ رسميًا في فلسطين في كانون الأول/ ديسمبر 1917، عندما دخل الجنرال ألنبي فلسطين عبر بوابة يافا[43]، واستمرت الحملة العسكرية البريطانية في شمال فلسطين حتى آب/ أغسطس 1918.

في عام 1920، قررت الحكومة البريطانية إنهاء مرحلة الحكم العسكري على فلسطين واستبداله بحكم مدني. وفي تموز/ يوليو من العام نفسه، سلّم الجنرال بولز الحكم إلى المندوب السامي الأول السير هربرت صامويل الذي رئس حكومة مدنية مطلوب منها تطبيق السياسة المرسومة في مشروع الانتداب. وكان صامويل اليهودي من كبار مؤيدي الحركة الصهيونية، ولم يكن تعيينه تحقيقًا لأحلام الصهيونيين فحسب، بل جاء أيضًا بدفع مباشر منهم، بحسب ما قاله وايزمان في عام 1921: «إنني كنت المسؤول الأول عن تعيين السير صامويل في فلسطين، فهو صديقنا، وقد وافق على القيام بهذه الوظيفة الصعبة بناء على طلبنا، فهو 'صاموئيلنا'»[44].

= لوعد بلفور» أنه «تمّ وزن كل كلمة بدقة في هذا البيان قبل نشره، وأن كل كلمة من بين السبع وستين كلمة الواردة فيه (باستثناء اسم الحكومة) دُرست مطولًا قبل إدخالها في النص، وذلك بعد رحلات متعددة لمسوداته التي كانت تتنقل بين بريطانيا عبر المحيط (إلى الولايات المتحدة) كي يتمعن فيها عدد من المختصين بالصياغة والذين يتعاونون ويتنافسون، ويمحون جملة ثم يتبنون أخرى بعد تفكير طويل. ويشير جيفريز إلى ما قاله ناعوم سوخولوف في كتابه تاريخ الصهيونية، وهو: «إن كل فكرة كانت تولد في لندن كانت تختبرها الحركة الصهيونية في أمريكا وإن كل اقتراح كان يأتي من أمريكا كان يعالج باهتمام كبير في لندن». كما أنه يشير إلى ما قاله الحاخام وايس، الذي كان يشارك في المداولات التي سبقت نشر القرار، من أن «عملية إصداره تطلبت عامين من التحضير، وان صياغته تمت بشكل جماعي». وقد تم إعلان البيان رسميًا في الصحافة في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1917 وعُرض بشكل كاذب على أنه قرار بريطاني بحت، وذلك بعد أسبوع من بتّه رسميًا في الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر.

(43) Bernard Wasserstein, *The British in Palestine: The Mandatory Government and the Arab Jewish Conflict, 1917-1929*, 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p. 1.

(44) Jean Pierre Alem, *Juifs et Arabe: 3000 Ans d'histoire* (New York: Bishara Khader, 1968), p. 88.

1 - جريدة فلسطين والبريطانيون في عهد الانتداب

علم العيسى بعد عودته إلى يافا أن الجيش البريطاني (الإنكليزي) كان قد بدأ خلال الحرب يصدر جريدة عربية سمّاها فلسطين، فيقول: «وطلبت الإذن بإعادة إصدار جريدتي. لم يُسمح لي بذلك في أول الأمر، لكن الكولونيل [ستيرلينغ] سعى لي بذلك لدى المندوب السامي، فرخص لي بإصدار الجريدة. ولما بلغني الكولونيل ذلك قال لي: إنني أصبحت مسؤولًا عما تكتب لدى المندوب، فأرجوك ألا تكتب شيئًا يؤاخذني المندوب عليه»[45].

صدر العدد الأول من صحيفة فلسطين بعد الحرب، في 6 آذار/ مارس 1921، وعلى الصفحة الأولى يقول المحرر: «بهذا العدد، فإننا نكمل السنة الخامسة من طباعة صحيفتنا، عشر سنوات بعد تدشينها الرسمي، فقد صدرت لمدة أربع سنوات فقط ثم مُنعت من الصدور للسنوات الست التالية، آملين من خلال هذا الجهد أن نكون أوفياء في خدمة الوطن، وأن نحظى بثقة قُرائنا، وأن نكون على مستوى الأمل الذي يتطلع إليه مواطنونا الكرام»[46].

كتب المحرر في هذا العدد أيضًا، بعنوان فرعي: «خطابٌ قديم وتصريحٌ جديد» قائلًا: «لقد احتجبت هذه الصحيفة عن أصدقائها وقرّائها لمدة ست سنوات لأسباب تعرفونها جميعًا، وأهم ما في الأمر أننا كنا منفيين في أثناء الحرب، ثم مُنعنا من العودة بعد انتهاء الحرب [...] وهكذا، فقد عدنا إلى البلاد وتبين لنا أن الأرض لم تعد هي الأرض، وأن الناس قد تغيروا، وأن الحكومة غير الحكومة. إن فلسطين التي عانت من ظلم الأتراك وطغيانهم قد فضّلت الحلفاء وصدّقتهم، بينما غزاها هؤلاء واغتصبوها، وآثروا 'شعبًا آخر'،غير شعبها، وقفوا إلى جانبهم وآزروهم، معتقدين وفاءهم، لقد أدركنا أن فلسطين تشكل مع أختها سورية شوكة في حلق الأتراك، وأنه بمجرّد انتهاء الحرب تطالب الحلفاء بنصرة قضيتها، وإحباط مخططات أعدائها، وأن ينتصر الحق على الباطل، وتكون الأولوية للتقدم على الوحشية، وأن تحظى الدول الضعيفة بنصيبها من الحرية والاستقلال في نهاية المطاف، هذا ما طالبت به فلسطين

(45) عيسى العيسى، من ذكريات الماضي: مذكرات، القسم 47.

(46) جريدة فلسطين، 6/ 3/ 1921، و21/ 3/ 1921.

كمكافأة بعد كل معاناتها، خصوصًا بعدما تعرفت إلى مبادئ ويلسون ومواقف الحلفاء وقادتهم».

خشي الفلسطينيون من أن يبيع الأتراك هذه الأرض للصهيونيين سلعة من أجل الحصول على المال الذي كانوا في حاجة ملحّة إليه، ولهذا أرادوا التخلص من سلطة الأتراك. كما أن تركيا كانت تريد التخلص من فلسطين لأنها أحسّت مسبقًا أيضًا بأن فلسطين ستخرج من قبضتها ذات يوم لرغبتها في الانعتاق، ونظرًا إلى مبادئ الحرية التي غزتها، خصوصًا على شكل الحركات المطالبة باللامركزية، ولكن تركيا لم تقْدم على تلك السياسة خشية الرأي العام المسيحي ومشاعر العالم الإسلامي. وهكذا، فإن أوروبا المسيحية، وعلى رأسها بريطانيا العظمى، صديقة المسلمين والبلاد الرجعية، جعلت من فلسطين هدية إلى الصهيونيين عندما وعدهم بلفور بذلك مدعومًا بالحلفاء[47].

بدأت الصحيفة تصدر ثلاث مرات أسبوعيًا بدلًا من مرتين، وأصبحت مكونة من ست صفحات بدلًا من أربع. وبعد تدخّل الكولونيل ستيرلينغ لإعادة الصحيفة للصدور، اضطر إلى الاستمرار في القيام بدور الرقيب. يقول العيسى في مذكراته: «لمّا كان وعد بلفور على كل لسان، كانت معظم بحوث الجريدة تدور حوله، فاستدعاني الحاكم ستارلينغ [ستيرلينغ] مرارًا، وكان يكلمني على ما يتلقاه من السكرتيرية العامة من الملاحظات على ما أكتب، وهو بنظرها المسؤول عني. ولما ضقت بذلك ذرعًا، قلت له: إنني يا حضرة الكولونيل ما زلت أمشي على هذه السياسة قبل وعد بلفور ولا يمكنني إلا أن أسير عليها الآن وبأشد من قبل، فدعني أقوم بواجباتي نحو وطني وقم أنت بوظيفتك، فلك أن توقف الجريدة وأن تطلب محاكمتها ولا عتب عليك. قال: ألم تعرف إن عدم السماح لك بالعودة إلى فلسطين كان سببه حملاتك على الصهيونية، والصهيونيون هم الذين كانوا يعارضون رجوعك، فلا تقدم على ما يحرج مركزك. قلت له إنني شعرت بذلك ولكن لا يمكنني أن أحيد عن الطريق الذي رسمته. ثم أخذت قضايا الحكومة وقضايا الصهيونيين تنهال علي، فأخرج من بعضها بريئًا ومن بعضها الآخر محكومًا علي بالجزاء النقدي»[48].

(47) المرجع نفسه.

(48) العيسى.

يروي العيسى بعد ذلك كيف أنه كان مضطرًا إلى مقابلة المندوب السامي البريطاني صامويل في إثر إلحاح حاكم الرملة العسكري ميللر الذي طلب منه ذلك مرتين؛ فبعد رفضه أول مرة قال له الحاكم العسكري: «إنني أنا الحاكم هنا، والمندوب السامي يصر على مقابلتك، فذهبت مكرهًا. وكان المندوب مع كبار موظفي الحكومة وقريناتهم يجلسون في الكشك الذي يتوسط الحديقة يتوسد صدر المكان. «فلمّا صعدت بعض الدرجات؛ إذ المندوب السامي يقوم من محله ويقابلني ويمد يده لمصافحتي، ثم قال: إنني أقرأ جريدتك بكل اهتمام ولكن من دون لذة، فهل لك أن نعقد هدنة معًا وتكف بها عن حملاتك؟؟ قلت: أيكلمني السر هربرت صاموئيل كزعيم صهيوني أو كمندوب سامٍ، قال: كمندوب وكزعيم. قلت: أتطلب الهدنة من المدافع أو من المهاجم؟ قال من المهاجم طبعًا. قلت: إنني مدافع عن حقوق وطني أمام الهجوم الصهيوني فكيف تريد مني السكوت؟ قال: إنك تنقل من أقوال الصهيونيين ما هب ودب، ولولا هذا الذي تنشره لما ساد البلاد هذا التوتر. قلت: إنك يا مولاي تكلفني أن أغمض عيني عما يراد بنا من شر، فاسمع ما قاله وايزمن نفسه: 'إنا نريد أن نجعل من فلسطين يهودية كما هي إنكلترا إنكليزية'، واسمع ما قال شاعركم زانغويل: 'إننا لم نأتِ إلى فلسطين لإنشاء مستشفيات فيها لإطالة أعمار العرب، إن للعرب الجزيرة العربية فليذهبوا إليها»، وذكرت كثيرًا من هذه الأقوال التي كان يتشرف بها زعماء الصهيونية، فكان يقول لي: الحق معك ولكن لا بد من عقد هدنة... قلت: سنرى ما يكون عليه موقف زعمائكم بعد الآن»[49].

في عدد 30 آذار/ مارس من جريدة فلسطين نجد افتتاحية موقعة باسم يوسف العيسى بعنوان «إلى شعبي» نُشرت بمناسبة زيارة تشرشل إلى فلسطين: «على الرغم من أن السيد تشرشل سيكون في فلسطين في يوم نشر هذه السطور، فإن كلمات هذا الوزير ليست، ولن تكون أبدًا، آخر الكلمات المتعلقة بالقضية الوطنية الفلسطينية، لا، إنه من غير اللائق للسيد تشرشل بأن يكون جرعة السم الأخيرة التي تقدم لمريض نفسه بين الحياة والموت. فإذا كان هذا هو الهدف المعلن من زيارة السيد تشرشل، وهو أن يُفهِم الوطنيين أن تصريح بلفور هو من

(49) المرجع نفسه، ج 49.

الوصايا التي وقعتها أصابع الرب على المائدتين الحجريتين في سيناء، فإن ذلك ليس إلا خرافة قد سمعناها سابقًا، ولعبة أدركناها منذ بداية الاحتلال، فالمسألة إذًا لم تكن بحاجة إلى كل هذا الإزعاج والتعب الذي تحمله السيد تشرشل الذي أتى إلى مدينة مسيحية لكي يعلنها من قمة جبل صهيون»[50].

أعلنت الصحيفة، في افتتاحية بعد شهرين من إعادة صدورها، سياستها والمصاعب التي واجهتها: «هذا هو موقف صحيفة فلسطين، فلم يمض سوى شهرين بعد إعادة صدورها حتى تقدمت شكوى ضد الصحيفة، ومُنعت مرتين من الصدور، وفي هذه المرة، فإن الصحيفة لم تحد عن الاعتدال في تصريحاتها، وإنما روت الوقائع وفقًا لما يتطلبه دورها الوطني، بينما واصل الصهاينة اعتبارها عقبة كأداء في وجه مصالحهم ومشروعهم، وقد تآمروا في السر والعلن لإطفاء شعلتها وإخراس صوتها لكي يتمكنوا من تنفيذ برامجهم. إن ما طلبناه من حكومة الانتداب في الوقت الحالي وما نطلبه في المستقبل هو أن تثق في إخلاص الصحيفة تجاهها، وأن لا تعير أي انتباه للمكائد التي ما فتئ أعداؤها (الصحيفة) يحيكونها، خصوصًا إذا كانت نوايا هذه الحكومة طيبة تجاه الشعب الفلسطيني الذي وضع كل ثقته فيها، وأن تكتفي بتطبيق الرقابة الرسمية، وأن تصمّ آذانها عن آلاف التقارير التي يقوم بكتابتها المراقبون الصهاينة، الذين يحسبون علينا كلامنا وأنفاسنا، فهذا يمكن أن يكون أكثر إنصافًا وأبعد عن التحيز»[51].

ثم منعت حكومة الانتداب الصحيفة من الصدور في أثناء حوادث عام 1921، بسبب نشر الجريدة مقالات تنتقد سياسات الحكومة، وكي تحول دون نشر أخبار الحوادث التي تقع في يافا. لكن على سبيل التحدي لهذا الحجب، صدرت ثلاثة أعداد تحت غطاء صحيفة **الأخبار**، ومع أول عودة الصحيفة للصدور عام 1921 أعلنت مشروعها بإصدار صحيفة باللغة الإنكليزية. وقد اتخذت مجموعة من الإجراءات لإطلاق المشروع، غير أن عوامل عديدة حالت دون ذلك، ومن بينها رحيل شبلي الجمل[52] الذي كان من المفترض أن يكون مديرًا للصحيفة،

---

(50) جريدة فلسطين، 21/ 3/ 1921.

(51) جريدة فلسطين (أيار/ مايو 1921).

(52) شبلي الجمل، بروتستانتي من القدس، كان قد انتُخب سكرتيرًا لأول وفد فلسطيني في المؤتمر الفلسطيني الأول في عام 1921.

ولم يتحقق هذا المشروع إلا بعد تسع سنوات، وبالتحديد في 16 أيلول/ سبتمبر 1929، تاريخ ظهور العدد الأول.

قام رئيس تحرير الجريدة منذ عام 1925 بمحاولات عدّة من أجل إنشاء شركة برأس مال يبلغ 5000 جنيه فلسطيني، مكونة من 5000 سهم، حيث تصبح «ملْكًا للأمة» لا لشخص واحد، أو لمنطقة معينة، غير أن هذا المشروع لم يتحقق[53].

في 17 شباط/ فبراير 1926 صدرت افتتاحية جريدة فلسطين بعنوان «عامنا العاشر»، مبيّنة أن الجريدة أتمت هذا العام عامها العاشر، على الرغم من أنها دُشّنت منذ خمسة عشر عامًا، وتابعت الافتتاحية: «إن صحيفة فلسطين ستبقى كما كانت، جريدة حرة لا يملي عليها إلا ضمير مالكها، تدافع عن العدالة، وتنتقد الظلم أينما وجد، ولن تنصاع إلا لما تعتبره يصب في المصلحة العامة للبلاد»[54].

2- مؤتمر وطني وصدور صحيفة باللغة الإنكليزية

في العدد الصادر في 7 آب/ أغسطس 1926، رأت الصحيفة في افتتاحيتها أهمية انعقاد مؤتمر وطني، ودعت فيه إلى صدور الجريدة باللغة الإنكليزية قائلة: «إن كنا سعداء بمعاينة الرغبة في الدعوة إلى مؤتمر والذي نراه بدورنا علامة على الاهتمام الذي توليه الأمة إلى مصيرها، فإننا أكثر سرورًا أيضًا بما سمعناه ولا نزال نسمعه من كثير من الزعماء والمفكرين ورجال الأدب، وقادة الرأي، بتعبيرهم عن ضرورة وجود صحيفة ناطقة باللغة الإنكليزية في البلاد تعكس رغباتها، وتكون بمنزلة الناطق الرسمي للبلاد والمدافعة عن حقوقها. وعليه فقد اتفقنا على أنه قد حان الوقت لإصدار هذه الصحيفة، وأنه من الملائم إرسال نداء آخر إلى الأمة لكي تنضم إلينا في هذا المشروع الحيوي والذي من دونه لن يسمعنا أحد، وأن أصواتنا لن تتجاوز آذاننا في صحفنا العربية، وعليه فقد أعلنا أننا على استعداد لإصدار صحيفة باللغة الإنكليزية بوتيرة أسبوعية، وبالحجم ذاته الذي تطبع به الصحيفة الصهيونية (أسبوعية فلسطين: The Palestine weekly)، وأن لدينا في المطبعة كل

(53) شوملي، الجزء الاول، ص 73.

(54) جريدة فلسطين، 17/ 2-3/ 1926.

الأدوات اللازمة للقيام بهذا العمل، والأكثر من ذلك فإن لدينا رئيسًا للتحرير، وهو متخصص ومن أبناء الوطن، عاد مؤخرًا إلى البلاد بعد أن اجتاز بنجاح باهر إجازة في الصحافة من إحدى الجامعات الإنكليزية. لقد قررنا أن نأخذ على عاتقنا نصف تكاليف الصحيفة إذا استعدت الأمة، بشيء من الحماسة، لتغطية النصف الآخر من التكاليف، وهذا النصف الثاني يمكن أن يغطي بالمساهمة بمبلغ عشرة جنيهات من قبل ستين شخصًا، أو بدفع خمسة جنيهات من قبل مئة وعشرين شخصًا، وزيادة على ذلك فقد قمنا في عددنا السابق، بإصدار نماذج من المقالات التي كنا ننوي إصدارها في الصحيفة، واثقين من إعجاب أولئك الذين يتقنون اللغة الإنكليزية بأسلوب هذه المقالات وأهميتها، لقد سنحت الفرصة وينبغي التقاطها، ثم إن التضحيات في هذا السبيل تبدو جسيمة، لذلك فعليكم دعمنا لتحمّلها»[55].

في العدد نفسه جاء في مقال بعنوان: «كل شيء في وقته، المؤتمر الوطني، والصحيفة بالإنكليزية: «لم نشهد يومًا حماسة على هذا النحو لأجل عقد المؤتمر الوطني بغرض دراسة الموقف الذي وصلت إليه البلاد، وكل التطورات التي حدثت، ونعتقد أن ذلك تمخض عن التفهم العام للخطورة التي تحدق بكل الطبقات في الأمة، فالملّاك لم يعودوا آمنين على ممتلكاتهم، كذلك المزارعون في مزارعهم، والتجار في متاجرهم، والصناع وأصحاب الورش في منتوجاتهم، والموظف في وظيفته! لقد اعتقدنا في الماضي، وما زلنا نعتقد، أن البلاد تمر بمرحلة من الركود بسبب حالة الانقسام التي يسببها تعدد الأحزاب السياسية التي قسمت البلاد إلى أشلاء، لن تستمر طويلًا، خصوصًا عندما تدرك هذه الأحزاب وزعماؤها أن حالة الانقسام لم تحقق طموحاتهم بل على العكس جعلتهم يخسرون ما لديهم، وأنهم سيدركون ماذا يجنون من إعادة اللحمة واجتماع القول والفعل. لقد انطوت هذه الصفحة بفضل الله، والدعوة إلى مؤتمر عام تبدو مؤكدة بعد الإجماع الذي لحظناه في القرارات التي اتخذت في اجتماع اللجنة التحضيرية، مثل هذا الإجماع كان مستحيلًا قبل ذلك بسبب استياء بعض الزعامات، ولكن الأمر الذي لا يريحنا هو وجود جماعة، في شمال البلاد خصوصًا، تعتقد أن المسألة الوطنية هي قضية خاسرة مسبقًا وهي لذلك تعرض عن المشاركة في

---

(55) جريدة فلسطين، 7-20/ 8/ 1926.

الدفاع عنها، كما ترفض دفع مليم واحد لمساعدتها، أو صرف دقيقة واحدة من وقتها في التفكير فيها، وهذا لا يرجع إلى ذكاء هذه المجموعة أو إلى أن الله قد وهبهم ميزة وجرد الآخرين منها، ولكن ذلك يعود إلى مصالحهم لأنه إذا أفلح الوطنيون في الحصول على بعض المكتسبات، ونجحوا في منع تدفق الهجرة الصهيونية، سيؤدي ذلك الى إحداث كساد في سوق الاراضي، ويضع حدًا لسوق السماسرة، مما قد يؤدي إلى إدراك هؤلاء أن مصالحهم الشخصية لا يمكن أن تفصل عن المصلحة الوطنية العامة، وسيترتب عليهم بالتالي مساعدة إخوانهم في جهادهم وجهودهم، ويتقدمون، كتفًا إلى كتف معهم ليعيشوا أحرارًا وليس كغرباء أو عبيد، كل ذلك يعتمد على عامل الزمن»[56].

في عام 1929، قام الكاتب الهندي المسلم أختار بتحرير النسخة الإنكليزية للجريدة تحت إشراف عيسى العيسى، وبالتعاون مع عزمي النشاشيبي. واستمر إصدار هذه الصحيفة ثلاثة أعوام فقط، أي حتى ظهور العدد الأخير في 28 أيار/ مايو 1932، وتوزيعه مجانًا بين جميع أعضاء البرلمان الإنكليزي كي يشرح لهم المشكلة الفلسطينية، الأمر الذي كان له صدى إيجابي في الأوساط الصحافية الأوروبية. وقد اعترف الصهيونيون أنفسهم بأنها أصبحت الناطق الرسمي باسم القضية العربية في الدول الأجنبية[57].

وصف العيسى في ذكرياته أهمية دور الصحيفة الناطقة بالإنكليزية بقوله: «إن جريدة فلسطين الإنكليزية قامت بأكبر قسط من الدعاية لقضية فلسطين، فكان المندوب السامي إذ ذاك، وأظن أنه واكهوب، كان لا ينتظر وصولها إليه، بل كان يذهب إلى مكتبة سعيد لمشتراها. وكان يحرر هذه الجريدة بإشرافي كاتب هندي كبير اسمه أختار، متخرج من أوكسفورد. حتى إن لجنة هوب سيمبسون يوم جاءت إلى فلسطين ووضعت تقريرها، كتبت الجرائد اليهودية تقول 'إن جميع المواد التي وردت في التقرير مستقاة مما كانت تنشره جريدة فلسطين، ومنها من قال إن التقرير وضِع في إدارة جريدة فلسطين'»[58].

---

(56) المرجع نفسه.

(57) شوملي، ص 72-73.

(58) العيسى، الجزء 58.

بلغ حجم جريدة فلسطين في عام 1929 ثماني صفحات، وفي افتتاحيتها الأولى بعنوان «فلسطين في مرحلتها الجديدة، مساهمتنا في نهضة الصحافة» كتب العيسى: «تصدر جريدتنا ابتداء من العدد القادم في ثماني صفحات، ثلاث مرات في الأسبوع، إنجازًا لما وعدت به... ونحن نخط هذه الأسطر نحس بألم عميق لأن فلسطين لم يحن بعدُ أوان صدورها يومية مع أنها صحيفة الأكثرية الساحقة في البلاد، مع أن الأقلية اليهودية صار لها ثلاث صحف يومية تصدر باللغة العبرية، هذا غير 'البالستاين ويكلي' و'البالستاين بولتين' اللتين تصدران باللغة الإنكليزية، وغير المجلات الأسبوعية والشهرية الكثيرة العدد. نعم إننا نتألم ولكن لا لشيء غير أن في بقاء فلسطين عاجزة إلى اليوم في الصدور يوميًا، معنى تلجئنا الضرورة إلى الإفصاح عنه، وهو أن شعب فلسطين لم يقدّر بعد الحاجة لأن تكون له صحيفته اليومية الخاصة، حتى كأنه أحط ممن في العراق وسوريا ولبنان، مع أنه في مستوى يزيد ولا ينقص أبدًا عن مستوى هؤلاء الأشقاء»[59].

في عام 1930، منعت الحكومة ظهور الصحيفة لمدة ستة عشر يومًا: «لم تكن فلسطين في القضايا الكثيرة التي أقيمت عليها وفي تعطيلها مؤخرًا، إلا ضحية من ضحايا الصهيونية الكثيرة، لوقوفها في وجهها وقفة المدافع الشجاع عن وطن مغصوب... عطلت الحكومة جريدة فلسطين لتعريبها مقالًا نشرته 'دوار هايوم' وكان مضى عليه عشرة أيام من دون أن تحرك الحكومة بإزائه ساكنًا، فلما ردت [جريدة] فلسطين على ذلك المقال بعد نشرها له بيومين، بما لا يخرج عن دفع ما جاء فيه من الأراجيف... حينئذ تنبهت الحكومة فأمرت بالتعطيل... ورأت أن تحمي نفسها من غضب اليهود عليها، بتعطيل جريدتين أخريين، إحداهما مسيحية والثانية إسلامية، ليعم العدل بين الطوائف الثلاث وتكون بمنجاة على زعمها من تهمة التحيز والمحاباة، فكانت بعملها هذا ليست متحيزة فحسب»[60].

في أثناء إحدى المرات العديدة التي مُنعت فيها الصحيفة، صدرت فلسطين تحت اسم جريدة **الصراط المستقيم** التي كان يملكها عبد الله القلقيلي. وقد ظهر مقال في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1930 يشرح أسباب وقف فلسطين:

(59) «فلسطين في السنة السادسة»، جريدة فلسطين، 2/ 3/ 1929، في: شوملي، ص 64-65.
(60) جريدة فلسطين، 15/ 6/ 1930، في: شوملي، ص 64-65.

«عطلت الحكومة زميلتنا الغراء إلى أجل غير مسمى، وبنت هذا التعطيل على مقال نشرته يوم 11 الجاري بعنوان 'عرب فلسطين بين التعاون واللاتعاون'. وقد رجعنا إلى هذا المقال بعد أن سمعنا بنبأ 'التعطيل فلم نجد فيه إلا ما كانت تقوله الصحف العربية كلها' منذ سماعها بأن اليهود قد يؤثرون على الحكومة البريطانية، فيرغمونها على التراجع عن السياسة المرسومة في الكتاب الجديد أي إنها لم تزد في هذا المقال عن تنبيه الحكومة إلى أن العرب قد يجنحون عن خطة التعاون إلى عدم التعاون، إذا رجعت الحكومة عن الحق بعدما تبين لها. ومما لفت الانظار إليه هنا، أن الصحيفة اليهودية 'البالستين بولتين' حرضت الحكومة على 'فلسطين' في صبيحة اليوم الذي صدر أمر التعطيل في ظهره. والأغرب من كل ما تقدم، هو أن الحكومة قد جرت في تعطيل الصحف على خطة ثابتة لا تحيد عنها أبدًا، فهي إن عطلت صحيفة يهودية، لا بد وأن تعطل إلى جانبها صحيفة عربية بسبب أو بلا سبب، ولا بد من أن يأتي التعطيل بالدور... وقد جاء الدور الآن إلى الزميلة 'فلسطين'، لأن 'الحياة' و'الجامعة العربية' قد عُطلتا قبلها في هذه المرة».

«حكومة تخاف هذا الخوف من اليهود ولا تعطل لهم صحيفة ثائرة متمردة كصحيفة 'دوار هايوم' إلا وتعطل إلى جانبها صحيفة مسالمة كصحيفة 'فلسطين' التي كانت أول من دعا إلى التعاون مع الحكومة قبل إشاعة التراجع عن السياسة الجديدة. حكومة كهذه لا ندري ماذا نقول عنها، إلا أنها لا تصلح لشيء ما دام الخوف يمتلكها من اليهود إلى هذه الدرجة»[61].

3- قضية الفلاح في جريدة فلسطين

في افتتاحية عنوانها: «أسئلة اليوم: من أجل الارتقاء بالفلاح»، في عدد 4 فبراير/ شباط 1931 من جريدة فلسطين، يقول المحرر: «إن القضية الفلسطينية في مجملها هي 'قضية الفلاح'، فهي واجب كل مواطن مخلص لبلده أن يفكر بحلها، وقد اعترف السيد هوب سيمبسون والسيد ستارك لاند بفقر الفلاح الفلسطيني وفاقته، والأمر نفسه ظهر في تقرير جونسون - كروسبي [...] بينما لم يتم تطبيق

(61) الصراط المستقيم، 21/ 11/ 1931، في: شوملي.

أي من النصائح والتوصيات التي تضمنها التقرير من قبل الحكومة حتى يومنا هذا، على الرغم من أهمية ذلك»[62].

كان هوب سمبسون (1868-1961) نائبًا لرئيس اللجنة الخاصة بإسكان اللاجئين في أثينا، وهو نفسه مؤلف التقرير الخاص باستخدام العمال العرب، والذي ورد فيه «أن مواطني فلسطين قد تأثروا كثيرًا في الأساليب التي تسطو بها المنظمات اليهودية المختلفة على الأراضي العربية ثم تقوم ببيعها وتأجيرها». وعرض التقرير جميع القوانين التي تحكم عمل هذه المنظمات، وأشار إلى أضرارها:

«في الوقت الراهن، إن نتيجة شراء الأراضي في فلسطين بوساطة الصندوق القومي اليهودي هي أن الأرض أصبحت أرضًا خارجة لإطار السيادة، فهي أرض لا يمكن للعربي منذ الآن فصاعدًا أن يستفيد منها، فهو ليس لا يمكنه أن يأمل باستئجارها أو زرعها فحسب، ولكنه محروم أيضًا من العمل على هذه الأرض إلى الأبد بسبب الإجراءات الصارمة المطبقة من الصندوق القومي اليهودي للسطو على الأرض»[63].

في عدد فلسطين الصادر في 18 آذار/ مارس 1931، جاءت كلمة رئيس التحرير بعنوان «خلال الإجازة الإجبارية: كلمة حول توقيف الصحيفة»، لتضع السؤال الآتي: «لماذا تم وقف صحيفة فلسطين؟ هذا هو السؤال الذي كان يدور على ألسنة الناس طوال فترة احتجاب الصحيفة عن الظهور، كل إنسان يتلقى الجواب، بداية من الفم إلى الأذن، ثم من خلال الصحافة المحلية، العربية واليهودية، وبوساطة البرقيات المنشورة في صحف مصر وسورية، ومن خلال هذه المعلومات، فإن بوسع المرء إدراك أن الأنباء التي تم إيقاف صحيفة 'فلسطين' بسببها تنتشر بسرعة أكبر، وعلى نطاق أوسع مما لو كانت الحكومة لم توقف الصحيفة، وأن المرء ليتساءل عن النتيجة المنطقية وما إذا كانت الحكومة قد أوقفت الصحيفة لكي تنشر مثل هذه الأنباء وتروج لها؟ أهي أسباب سياسية؟

---

(62) جريدة فلسطين، 4/ 2/ 1931.

(63) جون هوب سمبسون، تقرير عن الهجرة ومشاريع الإسكان والعمران (القدس: دار الأيتام الإسلامية، 1930).

وهل تتضمن مثل هذه الإجراءات الحكومية أي حكمة أو بُعد رؤية؟ إن الإجابة مؤكدة... لنترك ذلك ولنعالج الأمر من زاوية مختلفة: إن جريدة 'فلسطين' هي الصحيفة الوحيدة التي تضرّرت ماديًا بهذا الإيقاف، وهذا هو حال الصحيفة في كل مرة يتم منع صدورها، وهي، بفضل الله، قد تم منعها العديد من المرات إلى درجة يصعب معها العدّ! فهل كانت الحكومة، من خلال منعها، تهدف إلى 'معاقبتنا ماديًا'؟ وبمعنى آخر، هل كانت تهدف إلى إغراقنا مباشرة من خلال هذه الإجراءات الإدارية الجائرة، وهذا، حتى قبل أن نلجأ فيها إلى القضاء لكي نتمكن من الحسم وعلى نحو قاطع بحيث تحترمه الحكومة، أو أي جهة أخرى ذلك؟ فعندما أحالتنا الشرطة إلى العدالة، تم اتهامنا ومن ثم تبرئتنا من قبل قاضي العدل الذي اعترف بسلامة وطنيتنا في ما كنا قد نشرناه، لقد كنا إذًا واثقين، فقد كان بإمكاننا أن نفخر لأن القضاء هو الجهة الوحيدة في بلادنا المدمرة التي يمكن أن تكون عادلة وتقف بجانبنا. إن من الضروري أن يعلم كل فلسطيني أن الحكومة قد ارتكبت جريمة في حقنا بإيقافها صحيفتنا وتغريمنا خسارة كبيرة، فهذه ليست أول ضربة إدارية نتلقاها، وهذه ليست المرة الأولى التي نقف فيها أمام القضاء ونخرج فيها بالبراءة، أو عدم ثبوت التهمة على الأقل، ولكن الذي نريد أن نقوله للحكومة، إننا على استعداد لتحمّل كل هذا الإنهاك وهذا الإرهاق بكثير من الصبر، وأن الجميع سيكتشف فينا، في الحاضر، كما في الماضي والمستقبل، البُعد عن كل نوازع الهزيمة أو التراخي عن حقوق البلاد، وليكن ما يكون»[64].

في مقالة تُرجمت عن صحيفة ألمانية عريقة، عنوانها «لم تفعل بريطانيا في فلسطين شيئًا سوى أنها سمحت للذهب اليهودي بالدخول إليها» (3 كانون الثاني/ يناير 1931)، وصفت السياسة البريطانية في فلسطين كالتالي: «إن فلسطين تمثل مركزًا حيويًا لمصالح بريطانيا والتي تتمثل في قناة السويس التي هي ميناء ومحطة للسكة الحديد التي تربط بغداد بحيفا»[65].

في ما يخص انعقاد المجلس اليهودي العام في القدس بتاريخ 9 شباط/ فبراير 1931، كشفت الصحيفة في عددها المؤرَّخ بـ 11 شباط/ فبراير 1931،

---

(64) جريدة فلسطين، 18/ 3/ 1930.

(65) جريدة فلسطين، 22/ 1/ 1931.

وبسخرية، أن الحاكم البريطاني للقدس كيث روث فوض من بين أعضائه اثنين من اليهود ليقوما بتمثيله والنيابة عنه في هذا المجلس، وهما نيوروك وجاكوبس، ما جعل المحرر يقوم بالتعليق بسخرية: «ونحن بدورنا نهنئ السيد نيوروك وجاكوبس على ثقة الحكومة فيهما، ونتمنى أن يكونا كلاهما على مستوى المسؤولية»[66].

في 6 أيار/ مايو 1931 عُرضت أوضاع الفلاح الفلسطيني مرة ثانية في افتتاحية بعنوان: «قضية الفلاح»، وفيها رسالة موجهة إلى عيسى العيسى أرسلها شخص يدعى عارف سعيد الحسن من جنين، وفيها: «هل تعلمون أن الحكومة تعمل على دراسة قضية العُشر للبت في شأنه، إنها قضية هذه الضرائب التي تُعني بنقل الأرض إلى أيدي الصهاينة، إن من يعرف أحوال الفلاح لا يمكنه أن يسكت على هذه الحالة التعسة، كما لا يمكن لأي إنسان أن يتحملها، فالضرائب قد أثقلت كاهله وأجبرته، بسبب ديونه المتراكمة، على أن يسلم ويرفع يديه، فالحكومة تمارس عليه ضغطًا يدفعه لأن يبيع أرضه غير آسفٍ عليها، فبعد أن كانت هذه الأرض مصدر رزقه تحوّلت إلى عبء يثقل كاهله، إنني مقتنع أن يد العون إذا امتدت إلى هذا الجانب من الوطن فإنها ستكون أكثر نفعًا في القضية الوطنية، وأفضل من السفر إلى لندن للتفاوض مع هؤلاء الرجال غير النزيهين الذين يدمرون الإنسانية على الرغم من ادعائهم أنهم يحافظون عليها»[67].

طلب باعث الرسالة من الجريدة أن تجعل من هذه القضية همها الأول. وذكرت فلسطين في ردّها على الرسالة، جميع المقالات المنشورة في هذا الخصوص، مشيرة إلى أن رسائل عديدة وردت حول هذا الموضوع ومن مناطق متعددة في فلسطين، كالخليل وبئر السبع، خاتمة ردها بهذه الكلمات: «ما الذي يمكننا قوله لرجال الشرطة الإنكليز، لن نقول لهم شيئًا، ولكن، وفي هذه الرسالة المنشورة، هناك ما يكفي لكي يفهموا أن خضوعهم الأعمى إلى الصهيونية قد جعل العرب يرونهم كرجال غير نزيهين يدمرون الإنسانية على الرغم من ادعائهم أنهم يحافظون عليها»[68].

---

(66) جريدة فلسطين، 11/ 2/ 1931.

(67) جريدة فلسطين، 6/ 5/ 1931.

(68) المرجع نفسه.

4- صحيفة فلسطين والحركة الصهيونية

كانت المواجهة مع الحركة الصهيونية قطعًا أحد الموضوعات الأكثر ورودًا في صحيفة فلسطين، فلم تترك مناسبة إلا وعرضت مواقف الحركة الصهيونية، وكان ذلك يتم من خلال المتابعة الحثيثة والمتواصلة لجميع الصحف الأجنبية من مراسلين مؤهلين؛ ففي أعدادها: 13 إلى 26 تشرين الأول/ أكتوبر 1926، نشرت صحيفة فلسطين تحليلًا حول دور الأحزاب الصهيونية في مقالة بعنوان «خطاب جابوتينسكي»، بقولها: «إذا اختلفت طرق الأحزاب الصهيونية، وتنوعت خططها، فإن غايتها واحدة، وهدفها واحد وهو إنشاء وطن قومي يهودي في هذا الوطن العربي. وقد صرح أكثر زعماء الحركة الصهيونية أن إعادة ملك إسرائيل في فلسطين يقتضي إعطاء هذا البلد الذي لا شعب له إلى الشعب الذي لا بلد له، وذلك بعد أن خدعوا العالم بدعايتهم الكاذبة وجعلوه يعتقد أن فلسطين بعد الحرب أصبحت خالية على عرشها وخالية من سكانها. وذهب إسرائيل زنكويل إلى أبعد من ذلك فقال بوجوب إقفال أبواب المستشفيات اليهودية في وجوه عرب فلسطين، وعدم تقديم الشورباء إلى فقرائهم حتى لا تطول أعمارهم ويزداد نسلهم، ونصح بمضايقتهم حتى يرحلوا إلى جزيرة العرب، موطنهم الأصلي»[69].

غير أن الضجة التي حدثت من جراء هذه التصريحات في الأندية العربية، وفي ثورتي القدس ويافا اللتين عقبتاها، وصدى هذه الجريدة التي تسعى للتنقيب عن كل ما يُنشر في جميع اللغات عن مرامي الصهيونية وأغراضها وتنبيه الرأي العام العربي لهذا الخطر، كل ذلك حمل وايزمان، الزعيم الصهيوني الحالي وأعضاء اللجنة التنفيذية الصهيونية، على انتهاج خطة كانت أقرب في ظاهرها على الاعتدال، فأخذوا يتكتمون في أعمالهم ويتحفظون في أقوالهم ويتظاهرون بمسالمة أهل فلسطين والميل إلى التعاون معهم والعمل المشترك لمصلحة البلاد.

لكن جابوتنسكي، أحد أعضاء اللجنة التنفيذية سابقًا [...] لم ترضه هذه الخطة، فخرج على اللجنة وعلى رئيسها بحجة أن مخادعة العرب خداع لليهود أيضًا، لأن «اليهودي الذي يستهوي به حب رجوع الملك إلى إسرائيل لا

---

(69) جريدة فلسطين، 13-26/ 10/ 1926.

يساعد على رجوع ذلك إذا لم يكن اليهود منفردين فيه ولا يشاركهم في البلاد أحد»[70].

شكّل جابوتنسكي الذي أُبعد عن القدس، حزبًا سمّاه حزب الصهيونيين الإصلاحيين، أي أولئك الذين كانوا يتزايدون ولا يخفون عداءهم لوايزمان. وقد أعادت صحيفة فلسطين نشر خطاب جابوتنسكي الذي ألقاه أمام حشد من ستة آلاف شخص في القدس على النحو الآتي: «إن هنالك شائعات أعرفها وصلت حتى إلى دار الحكومة في جبل الزيتون، وإلى دوائر 'وايت هول' في لندن، بأنه يوجد ضمن الحركة الصهيونية حزب ذو آراء متطرفة حرض على بعض جيراننا العرب وعدم الثقة بالحكومة المنتدبة. فإننا الآن، ولا أريد ان أدافع عن ذلك الحزب وتفنيد ما شاع عنه، بل بالعكس فإن كلامي سيتضمن انتقادًا أكثر من دفاع، فخير لنا وللحكومة أن تعرف تمامًا ما هي الآمال الصهيونية. ولكي نفهم الصهيونية الإصلاحية جيدًا، لا بد من إيضاح أمر واحد، وهو أن الشعب اليهودي لم يقْدم على إحياء فلسطين إلا ليكون له وطن يختلف عما له من تلك الأوطان في بلاد شتاته، وذلك لأن اليهود في كل بلد هم أقلية صغيرة، فإذا حُكم عليهم أن يكونوا أقلية في فلسطين أيضًا، فلا تبقى لها ميزة على غيرها من بلاد الشتات، ولا يستحق مثل هذا العناء ولا تحتاج الحكومة المنتدبة إلى إغضاب جيراننا الساميين لمجرد الرغبة في إنشاء فردوس آخر فوق السبعة وسبعين فردوسًا لليهود في أنحاء العالم. إن غاية اليهود... هي قيام وطن قومي في فلسطين يكونون فيه أكثرية لا أقلية. فهذا ليس رأي المتطرفين فحسب، ولكنه رأي كل صهيوني على الإطلاق ورأي كل الذين يتظاهرون بإنكار ذلك»[71].

بعد خمسة أعوام، وبالتحديد في 3 كانون الثاني/يناير1931، أكدت افتتاحية بعنوان «محاكمة بريطانيا العظمى» على ما يلي: «يعرف اليهود، مثلما نعرف نحن تمامًا أن 'الصهيونية السياسية' قد ماتت، وأن الدولة اليهودية التي كانت ترمي إليها هذه الصهيونية لن تقوم لها قائمة، وليس ينقص فلسطين لكي يتمتع أهلها بالراحة والهدوء إلا أن يعترف يهود الدنيا بموت الصهيونية أي

(70) المرجع نفسه.
(71) المرجع نفسه.

بالأمر الذي وقع ورأى الناس كلهم وقوعه. إذا كان وايزمان نفسه قد اعترف بهذا الأمر مرغمًا عندما أعلن أن الهدف الذي أصبحت ترمي إليه الصهيونية هو الحصول على دولة مشتركة في فلسطين، فإن باقي اليهود لم يقروه على رأيه وهم سيسقطونه من دون شك إذا رشح نفسه للرئاسة في المؤتمر الصهيوني القادم وهذا واضح لنا منذ الآن»[72].

رأى محرر المقال أن بريطانيا التي ساندت سياسة وايزمن خلال عشرة أعوام لن تساند سياسة جابوتنسكي يومًا واحدًا، والعرب الذين خُدعوا بآراء وايزمان وسياسة حزبه لن يُخدعوا دقيقة واحدة بالصهيونيين الإصلاحيين الذين أصبحوا يصرحون علانية بأهدافهم الكريهة، والتي يريدون تنفيذها بالعنف والقوة. وقد طالب جابوتنسكي مؤخرًا بمحاكمة بريطانيا لفقدانها الشرف قائلًا: «إنكم أصدرتم لنا وعدًا، ولكنكم لم تفوا به، إذًا اسألوا ضمائركم لتجيبكم أنكم لم تعدونا 'بغيتو' صغير في دولة عربية، ولكنكم وعدتم أن تحرروا لنا وطنًا تحريرًا تامًا، لقد حولتم هذا الوعد إلى مهزلة، لذا فإن عليكم أن تقدموا الموظفين المسؤولين عن ذلك إلى محاكمة ولو أن هؤلاء الموظفين هم من الإنكليز»[73].

كان رأي رئيس تحرير جريدة فلسطين أنه بعد أن أصبحت قيادة الصهونيين مع حركة الإصلاحيين «سنكون وجهًا لوجه مع أعدائنا الحقيقيين، ولسنا في مواجهة منافقين يشنون علينا الحرب في السر وبأساليب مقنّعة مدعين أنهم أصدقاء»[74]. وفي مقالة نشرت في 22 كانون الثاني/يناير 1931 بعنوان «'البروباغندا' الصهيونية تنفع العرب!»، نوّهت الجريدة إلى السياسة الإعلامية التي تشنها الصهيونية والتي اتسعت حتى وصلت إلى الهند: «ما كادت الهند تبدأ بإظهار عطفها على العرب الفلسطينيين حتى شرعت هآرتس، وهي أحد ألسنة اللجنة التنفيذية الصهيونية، تنصح بأن لا تقتصر «البروباغندا» الصهيونية على الغرب وعلى أميركا، وترى لزامًا أن تمتد هذه «البروباغاندا» إلى الشرق الأدنى وإلى الهند بنوع خاص، وكانت حجتها في ذلك أن الذين يعطفون على العرب

---

(72) جريدة فلسطين، 3/ 1/ 1931.

(73) المرجع نفسه.

(74) المرجع نفسه.

الفلسطينيين الآن من الأقوام الشرقية، لن يعودوا إلى هذا العطف، بل هم سيحولونه إلى الصهيونية إذا ما فهموا حقيقتها. وفي ما «نشرناه أمس الأول أن الدكتور حاييم وايزمان بعث بنداء إلى يهود الهند يطلب إليهم فيه أن يبثوا 'البروباغندا' الصهيونية بين الأقوام التي يعشون بينها حتى لا يكون ثمة عطف منهم في المستقبل على غير الأماني الصهيونية. وفي ما نشرناه أمس أن الدكتور ستيفن وايز والمستر روبرت زولد من يهود أميركا، قد اشتركا في وضع نداء إلى يهود العالم يطلبان إليهم فيه أن يقوموا بإفهام من حولهم حقيقة الأماني اليهودية العادلة ويقولان إن الوطن القومي في محنة، وأن على اليهود أن ينقذوه منها 'بالإكثار من بث الدعوة بين غير اليهود في أنحاء العالم'، ويعلم الله أن اليهود – ومعهم كثير من غير اليهود، بينهم الوزراء والساسة وزعماء الاشتراكية الدولية ورؤساء الحكومات وكثير من الصحف غير اليهودية – ما قصروا أدنى تقصير في الأعوام العشرة الماضية في الإكثار من بث الدعوة الصهيونية في أنحاء العالم».

ثم يتساءل المحرر: «فماذا كانت النتيجة؟؟؟»، ويجيب: «كانت أن جابت الغشاوة عن الصهيونية من الأمل في تضليل العالم. وكان في ذلك أيضًا أن يتنبه ضمير بريطانيا إلى ما يراد بالشعب العربي وإلى ما في داره من مصائب وويلات، ثم كان بعد ذلك أن خسرت الصهيونية كثيرًا من أنصارها، حتى من اليهود أنفسهم، وأنها أصبحت اليوم وهي تقاسي ألم النزع المرير. وهذه نتيجة طبيعية لكل دعوة لا يدعمها غير الباطل وحده، فما كان العالم أبله إلى الدرجة الذي يصدق معها أن 'الحق التاريخي' الذي يرجع إلى ما قبل ألفي عام ينفع أن يكون حقًا أو جزءًا من حق هذه الأيام»[75].

وفقًا لتحليل هذه الافتتاحية، فإن الدعاية الصهيونية لا تفعل سوى تعرية الصهيونية وإظهارها على حقيقتها، في الوقت الذي ترغب في الكشف عن أغراضها، فتخسر حينئذ من أنصارها بدلًا من كسبهم، وذلك على الرغم من الموضوعات الجديدة التي تبثها، مثل ادعائهم حُب العرب، فتتهكم الصحيفة على ذلك بقوله: «وإذا كان اليهود قد زادوا شيئًا على هذه النغمات – وهي النغمات الرئيسة في 'البروباغندا' الصهيونية – وهي أنهم يحبون العرب أيضًا،

---

(75) جريدة فلسطين، 22/ 1/ 1931.

والعالم لم يعرف ولن يعرف 'الحب' أبدًا على هذه الطريقة اليهودية وهي الطريقة التي يقوم فيها المحب بالقضاء على حبيبه بكل ما يملك من الوسائل، وبأسرع ما يستطيع»[76].

كشفت جريدة فلسطين أكثر من مرة عن حجم التواطؤ بين الأحزاب اليهودية المختلفة كي تتأكد من وضع اليد على فلسطين؛ ففي 11شباط/ فبراير 1931 قامت الصحيفة بالتعليق على غياب جابوتنسكي عن جلسة مجلس الطائفة اليهودية الذي عُقد في التاسع من شباط/ فبراير في القدس الذي قام خلاله أحد أعضاء الحزب الإصلاحي بإعلان غياب أحد أعضاء المجلس، لأن الحكومة قامت بمنعه من الدخول من دون الأخذ في الاعتبار حصانته الدبلوماسية. وقد تبيّن أن هذا العضو ليس إلا جابوتنسكي نفسه، فهب عند ذلك هتاف الأعضاء، مطالبين المجلس باتخاذ قرار بتقديم شكوى حول هذا المنع، ونجحوا في جعل المجلس يتخذ القرار الآتي: «لقد قرر المجلس تقديم شكوى عامة من قبل يهود فلسطين ضد الخطة التي تقضي بمنع دخول أي يهودي إلى فلسطين، سواء أكان عضوًا في البرلمان أم غيره»، وقد اتخذ هذا القرار من المجلس الجديد، الذي طالب، ليس بدخول المتمرد جابوتنسكي فحسب، وإنما أيضًا أي يهودي يرغب في ذلك[77].

في 12 شاط/ فبراير1931، وفي افتتاحية مكونة من ثلاثة عناوين فرعية، نُقد برنامج حزب العمال اليهودي في جريدة فلسطين كما يلي: «هذا الحزب، 'حزب العمل'، هو حزب الأغلبية في المجلس الطائفي 'القومي' المنتخب من قبل جميع اليهود في فلسطين، وقد نشرنا بالأمس البرنامج الذي يدافع عنه في هذا المجلس، وكما يلاحظ قراؤنا قطعًا، فإن هذا البرنامج يتسم بالغرابة، ففي الوقت الذي ينادي فيه هذا الحزب إلى عقد مؤتمر عربي - يهودي، فإنه يضع شروطًا بحيث تبدو وكأنها إعلان للحرب بدلًا من أن تكون نداءً للتوافق والسلام. إن هذا الحزب يتحدث عن ضرورة إلغاء الكتاب الأبيض على الرغم من قلة ما يشتمل عليه من المصلحة للعرب، كما يقترح تغيير نظام الحكومة الحالي بنظام

(76) المرجع نفسه.
(77) جريدة فلسطين، 11/ 2/ 1931.

يفضي إلى المساواة بين سكان البلاد في كل شيء مع الطائفة اليهودية الأجنبية، كما يقضي بألا يحكم عرب فلسطين بلادهم بأنفسهم، ولأنه لا ينبغي أن يحكم شعب مصير شعب آخر، فإن هذا يعني عدم أحقية اليهود في السيطرة على كل البلاد، وبعد ذلك فإن 'الحزب' يتحدث وبصراحة تامة، ويشرح أهدافه، التي ترفض المجلس التشريعي المقترح في الكتاب الأبيض، بينما لا يرفض مجلسًا آخر يقضي بأن يكون عدد اليهود فيه مساويًا لعدد العرب، أو بالأحرى فإن هذا يعني أن على هذا الحزب الغبي أن يبحث عن شعب آخر غير شعب فلسطين ليعقد معه مؤتمرًا»[78].

إن جميع الأساليب المستخدمة من حكومة الانتداب، وكانت تكشف الانحياز البريطاني إلى مصلحة الحركة الصهيونية، كانت واضحة ومعروفة لدى الفلسطينيين عبر وسائل شتى، وربما بشكل خاص عبر ما كانت تنشره جريدة فلسطين. كما أن المخططات الصهيونية التي استعملت الأساليب المتعددة للتيارات الصهيونية، لادعاء الاختلاف في ما بينها أو الاعتدال أو «المحبة» للعرب والمطالبة بالمشاركة معهم، كانت أيضًا مكشوفة على حقيقتها في الجريدة التي كانت أيضًا تدحضها بمعلومات أخرى ووثائق.

يبدو واضحًا أيضًا، وعبر مسار الجريدة في أواخر عام 1931 وبداية عام 1932، أن أملًا ما ونوعًا من التفاؤل أخذا ينشآن في أقوال محرريها بشأن إمكان محاربة «البروباغندا الصهيونية» والقضاء عليها في ذلك الحين، فهل كان ذلك عبر مزيد من الاجتهاد في ترقية الإعلام الفلسطيني؟ هذا ما كان ذلك واضحًا عبر قيام مؤسس جريدة فلسطين بإطلاق جريدة باللغة الإنكليزية لنشر الموقف والقضية الفلسطينية المحقة في مواجهة الأكاذيب الصهيونية وعبر البدء أيضًا بتطوير الجريدة باللغة العربية لتنافس الصحف العربية الأخرى وكي تصبح صحيفة الأمة عبر نشر أعداد أسبوعية مصورة، وهذا ما يشهد عليه العدد المصور المميز الذي نُشر في أول كانون الثاني/ يناير 1932 ووردت فيه مقالات لعدد كبير من المفكرين والكتّاب المشهورين في العالم العربي حول الوحدة الثقافية العربية وتطوير الصحافة العربية.

---

(78) جريدة فلسطين، 12/ 2/ 1931.

5- جريدة فلسطين والثقافة العربية

في بداية عام 1932، صدر عدد خاص مميز ومصور من جريدة فلسطين، وجاء في بدايته نداء بالأحرف الكبيرة: «أيها العربي الكريم!! طالع بإمعان هذا العدد المصور الممتاز من جريدة فلسطين لعام 1932، فهو مرآة اليقظة الفكرية والنهضة الأدبية والحركات القومية في البلدان العربية، وهو معرض لآراء كبار العلماء وأركان الصحافة في أقطار الشرق العربي»[79]. كما نشرت في هذا العدد كلمات لنشيد بعنوان «نشيد العروبة» بقلم مراسل الجريدة في القاهرة، تيسير ظبيان، وصور الفنان محمد عبد الوهاب الذي عُرف بأنه «مطرب الأمراء والملوك»، والنوتة الموسيقية الخاصة به، حيث قيل إنه قام بتلحين هذا النشيد، الذي ذُكر أن اللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري الفلسطيني وجمعية الوحدة العربية وحزب الشعب السوري أقرته كـ«نشيد الجهاد القومي». في صفحة أخرى من هذا العدد، نُشر إعلان كبير عن «سكك حديد فلسطين»، واصفًا إياها «كحلقة الاتصال بين فلسطين ومصر»، مضيفًا: «عندما تريد السفر من مصر إلى فلسطين، تجد أن أحسن وأريح طريق لفلسطين عن طريق القنطرة هو السفر في قطارات سكك حديد فلسطين الفخمة التي تقطع صحراء سيناء مارة في ذات الطريق التي مر فيها فرعون ورمسيس الثاني ونابوليون بونابارت وغيرهم من أعاظم رجال التاريخ... إن سكك حديد فلسطين تربط أشهر البلاد المقدسة بفلسطين مع أراضي الفراعنة».

أما على الصعيد الثقافي، فقد قام مراسل الجريدة في القاهرة في هذا العدد نفسه بالاتصال بـنخبة من أقطاب الثقافة وأعلام الأدب العربي في مصر، ووجه إليهم الأسئلة التالية: «أولًا: ما رأيكم في توحيد الثقافة في الأقطار التي تتكلم اللغة العربية، وما هي أفضل الطرق لتحقيق هذه الفكرة؟ ثانيًا: هل يمكن القضاء على اللهجات العامية في الأقطار العربية، واتخاذ الفصحى أداة للتخاطب؟ وثالثًا: ما هو المثل الأعلى الذي تنشدونه في الشاب العربي؟؟». وطرحت هذه الأسئلة على كلٍ من محمد علي باشا وزير الأوقاف المصرية سابقًا، وطه حسين الذي كان عميدًا لكلية الآداب في الجامعة المصرية، ومنصور فهمي ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين، وكلهم أساتذة في الجامعة المصرية.

---

(79) انظر العدد المميّز (المصوّر) لجريدة فلسطين، في: جريدة فلسطين، 1/ 1/ 1932.

أما البحث المهم الآخر، فورد على شكل ما سمي «استفتاء» قام به مراسل الجريدة عبر توجيه أسئلة إلى كبار الصحافيين في مصر حول كيفية النهوض بالصحافة العربية ورفع مستواها. وأجاب داود بركات رئيس تحرير جريدة **الأهرام**، وخليل ثابت رئيس تحرير جريدة **المقطم**، وعبد القادر حمزة صاحب جريدة **البلاغ**، ومحمد حسين هيكل مدير جريدة **السياسة**، وإميل زيدان صاحب مجلة **الهلال**، وعبد المجيد نافع مدير جريدة **الشعب**، وفؤاد صروف رئيس تحرير مجلة **المقتطف**.

لمّا كان من غير الممكن هنا نشر هذه الآراء كلها، سنكتفي بالإشارة إلى ما جاء من نصائح لشباب مصر على لسان بعض هؤلاء المثقفين؛ فقد جاءت نصيحة محمد علي باشا للشباب العربي على الشكل التالي: «إن المثل الأعلى للشاب العربي هو أن يعتقد أنه الوطن مصغرًا، فما يعمله من خير فلوطنه ومن شر كذلك، ولهذا يجب أن يصبو إلى الحرية والكرامة ليصل بوطنه إلى حريته وكرامته، وطريقة ذلك أن يتعلم على أن يكون حرًا طليقا مكافحًا في الحياة لا على أن يكون موظفًا في حكومة. وأن يكون طموحًا إلى المجد والثراء من طريقهما الشريف».

أما عميد الأدب العربي طه حسين، فجاءت نصيحته للشباب العرب كالتالي: «أما المثل الأعلى الذي أطمع فيه للشاب الشرقي، فهو هذا الشاب الذي أراه في البلاد الأوروبية الراقية يحتفظ بشخصيته الفردية أولًا، فلا يفنى في غيره ولا يتساءل أمام القوة والخطوب، ثم يحرص أشد الحرص على قوميته ووطنيته، فلا يفرط في السنين الموروثة ولا يهدرها ولكنه لا يتخذ منها ستارًا صفيقًا يحول بينه وبين النظر إلى حياة غيره من الناس، مهما تختلف شعوبهم وبيئتهم، وإنما هو فرد قوي ووطني صادق، وإنسان بعد هذا كله». وجاءت نصيحة منصور فهمي للشباب العرب على الوجه التالي: «المثل الأعلى الذي أنشده في الشاب العربي أن يحتفظ بنفسية فيها أخلاق مميزة عن أخلاق عدا العرب من الشعوب، أو على الأقل أن يعمل على خلق هذه الأخلاق ورعايتها في نفسه، ومن أهمها عندي شمائل النجدة والكرم والشهامة، وغيرها من الأخلاق التي طالما ذكر بها العرب وكان لهم فيها ممثلون يمثلونها على أرفع درجاتها. وبالطبع أحب أن لا يدخر العرب وسعهم في أن ينالوا حظهم الأوفى من محاسن المدنية الحاضرة

على أن يحترموا أنفسهم بحيث لا يندفعون في تيارها اندفاعًا يمحو ما يمكن أن يكون لهم من شخصيات فيغمرهم.... ولا يبقى لهم ما يتميزون به كعرب إلا اللغة. وعلى هذا، فليحاولوا أن يعملوا على هذا التميز الخلقي في نفسياتهم وفي أذواقهم، وإن شاءوا في لباسهم وفي كثير من تقاليدهم وفي عماراتهم ومبانيهم وفي موسيقاهم وأنديتهم، وحتى في ألعابهم الرياضية، وعلى الجملة، في كل شيء يمكن أن يذكرهم بأنهم عرب».

كما حوى هذا العدد مقالًا لهدى هانم شعراوي بعنوان «المثل الأعلى للمرأة الشرقية»، والذي أنهته قائلة: «أنتهز الفرصة التي خولتها لي جريدة فلسطين الغراء بنشر كلمتي هذه على صفحات عددها الممتاز أن أسجل خالص إعجابي وثنائي لأخواتي أعضاء جمعية السيدات العربيات بيافا بما قمن به من تنبيه المؤتمر الإسلامي إلى مطالبهن، ولفت نظره إلى أن هناك في كل دور الشرق قوة كامنة لا يستهان بها: قوة تهز المهد بيمينها وتهز العالم بيسارها».

أما عباس محمود العقاد، فكتب مقالًا بعنوان «العصفورة والكلب أو الشرق والاستعمار»، ويذكر أنه استوحى فكرة هذا المقال من كتاب ذكريات الطفولة للكاتب الروسي الكبير تورجنيف. والعبرة من هذه القصة أن العصفورة تمكنت من الحفاظ على فرخها الذي كان يحاول «أن يلتقمه خرطوم الوحش المخيف» عبر استخدامها ما يسميه العقاد «حكمة الفطرة»، قائلًا: «هذا وتصنع ما صنعت فلا تكون مصيبة ولا حكيمة ولكنها تكون أصوب من المصيبين وأحكم من الحكماء، لأنها تستملي حكمة الفطرة كلها لا حكمة يوم ولا عام ولا ألف عام». ويستنتج العقاد: «على الشرق أن يُشعر 'الاستعمار' بوجوده ويقول له: ها أنذا وها هي ذي إرادتي في وجه ما أريد... وما يتقاضاه الأمر إلى إثبات الوجود لا أكثر ولا أقل، كما أثبتت العصفورة الصغيرة وجودها وهي عزلاء كسيرة: فاستغنت بصدق فطرتها عن الجسامة والسلاح».

هذا مثال صغير من جميع الصفحات التاريخية الغنية بالعلاقة الوطيدة بين مصر وفلسطين، في المجال الفني والثقافي والجغرافي، وعن اللحمة المبنية على «حكمة الفطرة» ووحدة اللغة والتاريخ والمصير والجغرافيا والتي كانت تهدف إليها جريدة فلسطين.

6- جريدة فلسطين وإضراب عام 1936

بالتالي يمكننا أيضًا أن نتساءل إن كان إضراب عام 1936 حلقة في سلسلة تاريخ لا يزال «مستمرًا» ولم يشكل «انقطاعًا» حتى بعد النكبة، التي يمكن تصنيفها حادثًا في مستواه «العلوي» بالنسبة إلى الوعي السياسي ولتشكيل الهوية الفلسطينية الوطنية.

مثلما يمكن اعتبار أن الإضراب الفلسطيني الكبير أثر في الانتفاضات الشعبية التي جاءت في ما بعد، فإن الإضراب نفسه لم يأتِ من فراغ، بل كان نتيجة عوامل تراكمية عدة سبقته، مثل تظاهرات يافا في عام 1934 الذي يُعتبر عامًا مفصليًا في تطور الحركة الوطنية الفلسطينية، إذ شهد وفاة موسى كاظم الحسيني، رئيس اللجنة التنفيذية العربية التي كانت حتى ذلك الحين تمثل جبهة متحدة للحركة الوطنية الفلسطينية، ما أدى بالبريطانيين بعد رحيله إلى سن قانون يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية «الحديثة»[80].

منذ بداية آذار/ مارس 1934، اندلعت تظاهرات في يافا، وما تبع ذلك من حملة اعتقالات تصدرت الحوادث في جريدة فلسطين التي نشرت في العدد الأول من آذار/ مارس 1934 شهادة محمد عزت دروزة، أحد المتهمين في تظاهرات يافا[81]، ونشرت في 4 آذار/ مارس 1934 مقابلة مع عوني عبد الهادي، رئيس حزب الاستقلال، الذي تمكن، وخلال فترة قصيرة، من النهوض بدور كبير على الساحة السياسية الفلسطينية. غير أن هذا الحزب سرعان ما انطوى على نفسه، وفقًا لرؤية الصحيفة، الأمر الذي ترك المجال لمزيد من التكهنات، فطلبت الصحيفة إيضاحًا للأمر من عوني عبد الهادي الذي شرح بدوره أن حزب الاستقلال حاول أن يبين أن النضال الوطني الفلسطيني ينبغي له ألّا يكون ضد اليهود أو الإنكليز باعتبارهم شعبًا أو طائفة دينية، بل ضد السلطات البريطانية.

في هذا المجال قارن عوني عبد الهادي تظاهرات عام 1934 باضطرابات أخرى سبقتها في عام 1929، التي اعتبر أنها كانت تعكس فحسب العداء بين

---

(80) نهى خلف، «بين مطرقة الحكومة وسندان الصهيونية»، حوليات القدس (صيف 1911).

(81) جريدة فلسطين، 1/ 3/ 1934.

اليهود والعرب، ما أدى الى توظيفها ضد العرب ومصالحهم وعدم اعتبارها نضالًا وطنيًا منظمًا له مطالب مشروعة. وفي المقابل، اعتبر أن «النهضة» التي أطلقها حزب الاستقلال في البلاد عبّرت عن شرف النضال وأهدافه، في الوقت الذي كشفت فيه عن تخلّف السياسة التي سادت من قبل وعن فسادها[82].

في 24 آذار/ مارس 1934، خصصت كلمة رئيس تحرير جريدة فلسطين للحديث عن الحالة الصحية لموسى كاظم الحسيني الذي كان طريح الفراش منذ مشاركته في تظاهرات تشرين الأول/ أكتوبر 1933 في يافا. وفي 27 آذار/ مارس أعلنت الجريدة خبر وفاته، وتحضيرات دفنه، خصصت ذلك العدد لنشر الأثر الذي تركه على المستوى الوطني والإقليمي، مع إطلالة مختصرة على مسيرة حياته. كما خُصص كلٌ من عددي يومَي 29 و30 مارس/ آذار لنشر كلمات التأبين التي كتبتها شخصيات فلسطينية مثل يعقوب فراج، نائبه، وأمين بك التميمي، عضو المجلس الإسلامي الأعلى، والشيخ عبد القادر المظفر، الذي أبنه بخطبة مؤثرة في مسجد الصخرة[83].

في عدد يوم 31 مارس/ آذار 1934، ذكرت الجريدة في صفحتها الأولى أسماء أولئك الذين توقعت الصحافة اليهودية أن يخلفوا موسى كاظم الحسني، من بينهم عمر البيطار وتوفيق حماد ويعقوب فراج وجمال الحسيني وعوني بعد الهادي. وقد أعربت الجريدة عن استغرابها من انشغال الصحف اليهودية باختيار الرئيس التالي للجنة التنفيذية العربية قبل أن تتحدث الأوساط العربية بهذا الخصوص[84].

من جهة أخرى، استشهد أيضًا الشيخ عز الدين القسام في تشرين الثاني/ نوفمبر 1935، أي بعد أكثر من عام على استشهاد موسى كاظم الحسيني. وعلى الرغم من الاختلاف النوعي والعقائدي بين الشخصيتين، كان واضحًا أن الساحة السياسية الفلسطينية كانت في عام 1936 خالية من القيادة التقليدية بشقيها المدني والأكثر ليبرالية والريفي والأكثر شعبية، ما أدى إلى بروز أحزاب حديثة

---

(82) جريدة فلسطين، 4/ 3/ 1934.

(83) جريدة فلسطين، 24/ 3/ 1934.

(84) جريدة فلسطين، 31/ 3/ 1934.

اجتمعت كلها في إعلان إضراب عام 1936، وذلك بعد تشكيل لجان وطنية عديدة، وتشكيل اللجنة العربية العليا، التي أصدرت بيانها الأول الذي وُزّع في 25 نيسان/ أبريل 1936[85].

وفقًا لما جاء في 27 نيسان/ أبريل 1936 في جريدة فلسطين، فإنه لم يُسمَع صوت السياسيين المعروفين على امتداد الأيام الستة الأولى من الإضراب. وكانت المبادرة الأولى قد خرجت من حيفا، حيث سافر وفد من الشخصيات السياسية إلى القدس لكي تطلب تشكيل قيادة عامة للإضراب مكونة من ستة أحزاب[86]. وفي 7 مايو/ أيار عُقد مؤتمر وطني في القدس لكي يوحد جميع اللجان الوطنية الخاصة بالإضراب. وقد وصفت فلسطين في اليوم التالي هذا المؤتمر بأنه «أهم مؤتمر عرفته فلسطين في تاريخ جهادها الوطني ممثلًا كل طبقات الشعب العربي»[87].

في عام 1936 نفسه، شكلت حكومة الانتداب لجنة بيل الملكية لتقصّي أسباب الإضراب الذي نشب في فلسطين، وقدمت هذه اللجنة توصياتها في 7 تموز/ يوليو 1937، حيث أوصت بتقسيم فلسطين بين الصهيونيين والفلسطينيين، بنا ءعلى رأيها بعدم جدوى استمرار الانتداب البريطاني على فلسطين. ورفض الفلسطينيون هذا الاقتراح الذي تلاه تقرير آخر، بناء على توصيات لجنة أخرى عُرفت باسم لجنة وودهوب، رسمت في عام 1938 خطة التقسيم بناء على توصيات لجنة بيل.

هكذا دب الخلاف بين الأحزاب الفلسطينية الحديثة، لأسباب يجب على المؤرخين أيضًا التدقيق بها، ومقارنتها بما يحدث حتى هذا اليوم من خلافات بين التنظيمات والأحزاب. واستغل الانتداب الفوضى كي يتمادى في قمع حرية التعبير في الصحافة الفلسطينية، وعبر عزل جميع القادة الفلسطينيين وتهميشهم، بينما استغلت الحركة الصهيونية الخلاف بين الانتداب والفلسطينيين من جهة والأحزاب الفلسطينية من جهة أخرى، من

(85) المرجع نفسه.

(86) جريدة فلسطين، 27/ 4/ 1936.

(87) جريدة فلسطين، 8/ 5/ 1936.

أجل الإسراع في تطبيق مشروعها الاستيطاني الهادف إلى إنشاء دولتها على حساب الوجود الفلسطيني.

في مقال نُشر في فلسطين يوم 2 آب/ أغسطس 1938 بعنوان «الأمر بين يدي الله وقف الصحف وحقيقة الحفاظ على الأمن»، ذكر أن الجريدة عُلق صدورها بسبب مقال نُشر في 24 يوليو/ تموز، وأنه سبق مُنعت من الصدور ثلاث مرات خلال العام، وأن صحيفة الإقدام مُنع تداولها خلال ثلاثة أشهر، ثم ستة أشهر، وبالطريقة نفسها مُنعت صحيفة الكرمل طوال عشرة أشهر، بعد تعليقها ثلاثة أشهر، كما عُلقت صحيفة صوت الشعب عامًا كاملًا، وصحيفة فلسطين وشرق الأردن لمدة ستة أشهر. هذا إضافة إلى أن أغلبية الصحف العربية، السورية واللبنانية والعراقية والمصرية، كانت قد مُنعت من دخول فلسطين للأسباب ذاتها التي منعت جريدة فلسطين من الصدور[88].

هكذا، ظلت الأمور تزداد سوءًا في فلسطين، حيث نُفي عدد كبير من شخصياتها الفكرية والسياسية من حكومة الانتداب، بهدف تفريغ فلسطين وتسليمها إلى الحركة الصهيونية منزوعة القيادة، ما أدى بأكرم زعيتر إلى الكتابة في يومياته بتاريخ 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1939 «.. وانتهت الثورة...!»[89].

أما بالنسبة إلى مصير جريدة فلسطين بعد النكبة عام 1948، يُذكر أنها احتجبت عن الظهور في يافا في 7 نيسان/ أبريل 1948، ثم عادت إلى الظهور في عمان في شباط/ فبراير 1949، ولكنها لم تبقَ منبرًا حرًا لآراء عيسى العيسى الذي توفي في عام 1950، وتولّى رئاسة تحريرها ابن أخيه داود العيسى، الذي اضطر إلى الانحياز نسبيًا إلى السلطات الأردنية التي شُكرت على جهدها في السماح لاستمرار الجريدة. ولكن لم يدم صدور جريدة فلسطين في عمان طويلًا؛ إذ انتقلت في العام نفسه إلى القدس حيث تولى ابنه رجا العيسى رئاسة تحريرها بعد وفاة أبيه في بيروت. وتولّى كمال ناصر في عام 1953 رئاسة تحريرها في القدس، حيث بدأت تزدهر مرة أخرى بين عامي 1955 و1956، لكن الحوادث

---

(88) جريدة فلسطين، 2/ 8/ 1938.

(89) أكرم زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية، 1935-1939: يوميات أكرم زعيتر (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1980).

التي نشبت في الأردن في عام 1957 أثّرت في جريدة فلسطين بصورة سلبية، حيث ضُيّق على حرية الصحافة. ثم عادت في الفترة 1964-1966 إلى سابق عهدها، لكنها توقفت عن الصدور في 21 آذار/ مارس 1967 بعد أن أصدرت الحكومة الأردنية قرارًا بإلغاء امتيازات جميع الصحف الأردنية في القدس، على أن تُوحَّد جريدتا فلسطين والمنار تحت اسم الدستور[90].

استنتاجات عامة:
العلاقة بين الذاكرة والتاريخ والماضي والحاضر

يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: «إن الحث على أهمية الذاكرة ربما يفسَّر بأنه دعوة للذاكرة لكي تقفز فوق عملية البحث التاريخي. إنني شخصيًا مدرك لهذه الخطورة إلى درجة أن كتابي هو بمنزلة دفاع عن الذاكرة كالنسيج الغشائي ورحم التاريخ، وذلك إلى الحد الذي تقوم فيه الذاكرة بدور الحارسة على إشكالية العلاقة التمثيلية بين الحاضر والماضي»[91].

إذا اعتبرنا صحة هذه المقولة بشأن العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، وبعد القيام بمراجعة ما ورد من المقتطفات عبر هذه الدراسة، أكانت منسوبة إلى ذكريات عيسى العيسى أم إلى مقالات نُشرت في جريدة فلسطين، يمكننا تحليل الحوادث والآراء الواردة فيها واعتبارها رموزًا توضيحية لبعض الظواهر السياسية والأنماط الاجتماعية السائدة في المجتمع الفلسطيني، خصوصًا أن معظم الحوادث سُرد بأسلوب لا يهدف إلى إبراز استثنائية الرجل بقدر ما كان يهدف إلى توضيح مساهمته ومشاركته ومشاهدته ومعاصرته بعض الحوادث المحورية في حياة فلسطين، بأسلوب نقدي يتسم بالبساطة على الرغم من أن الكاتب كان يعبّر عن رأيه بشكل واع أو غير واع في معظم الحوادث التي أبرزها، خصوصًا أن قيم عصر النهضة مناهضة للقيم الإقطاعية والتسلطية والطائفية وداعية إلى مزيد من الديمقراطية والحرية. كما أنه عبر إخضاع مذكرات العيسى ومقالاته لتحليل تاريخي يستند إلى أسلوب «الميكروستوريا» عبر مقارنة المعلومات الواردة فيه

---

(90) شوملي.

(91) Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire*, p. 106.

بمعلومات واردة في مصادر أخرى متنوعة عدة تتعلق بما يمكن تعريفه بالتاريخ الأوسع، ربما نتمكن من صوغ بعض الفرضيات بشأن مساهمة الذكريات وما ورد في جريدة فلسطين في توضيح بعض الثُّغَر المعلقة في تاريخ فلسطين بسبب بعض التفصيلات الدقيقة التي عُرضت في هذه الوثائق وربما غير موجودة في دراسات تهتم بالتاريخ «الأقوى»، بحسب تعريف بول فين.

بالنسبة إلى عهد الإمبراطورية العثمانية، على سبيل المثال، توضح ذكريات العيسى أن الحركة الصهيونية، بمؤسساتها الإعلامية والسياسية والاقتصادية، كانت حاضرة بشكل مكثف، وكانت تحظى أيضًا باهتمام ومسايرة من النظام العثماني، على عكس بعض المعتقدات الشائعة في ما يتعلق بمحاربة العثمانيين للحركة الصهيونية. كما أن دعم الحكومة العثمانية للإقطاعيين والوجهاء في فلسطين ساهم في عملية سطو هؤلاء على أراضي الفلاحين ثم بيعها في ما بعد. وعلى الرغم من أن سياسة القمع العثماني كانت في بعض المناطق العربية أشد مما كانت في غيرها بسبب النفوذ الأوروبي، الذي كان أقوى، مثلًا، في المدن الساحلية، كما في يافا، أكثر مما كان في مدن أخرى مثل نابلس، فإن شهادة العيسى بشأن إغلاق جريدة فلسطين مرات عدة خلال العهد العثماني، ونفي العيسى مع مجموعة كبيرة من أهل يافا والقدس إلى الأناضول إبان الحرب العالمية الأولى، جديرة بالاهتمام على الرغم من أنها تتعلق بما كان يحدث في يافا بشكل خاص.

أما بالنسبة إلى مرحلة الثورة العربية الكبرى، حين انضم العيسى للعمل مع حكومة فيصل في دمشق، فقد أوضح في مذكراته كيف كانت الحركة الصهيونية منذ تلك الفترة تتعاون مع الحكومة العربية على حساب فلسطين تطبيقًا لمشروع سايكس - بيكو، كما أنه بيّن الانحياز البريطاني إلى الحركة الصهيونية التي عملت على عدم السماح له ولابن عمه بالعودة إلى يافا لاستئناف عملهما وإعادة إصدار جريدة فلسطين. وأضحت شهادته أيضًا وجود دسائس بين العرب، والسوريين أنفسهم، بين مؤيد ومعارض للبريطانيين، وبين معارض ومؤيد للسياسات الفرنسية.

توضح مذكرات وشهادات العيسى وشهاداته في أثناء الانتداب البريطاني وجود وعي تام لدى الجيل الأول من السياسيين والمفكرين الفلسطينيين في ما

يتعلق بعدم وجود فروق حقيقية بين التيارات الصهيونية المختلفة التي تتقاسم الغنائم. وقد عبّر عن وعيه بأن حزب العمل الممثَّل آنذاك بوايزمن هو أقل وضوحًا من التيار الاصلاحي المتمثّل في جابوتنسكي، وهو الأب الروحي لنتنياهو.

أما بالنسبة إلى القيادة الفلسطينية، فقد أشارت بيان نويهض الحوت في كتابها **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين (1917-1948)**[92] إلى وجود ثلاثة أجيال من القيادة الفلسطينية في الفترة المدروسة، وبيّنت أن القيادة الأولى كانت مكونة من الأفراد المنتخَبين من اللجان الإسلامية - المسيحية المختلفة، والممثلة بالمؤتمرات الفلسطينية تحت قيادة لجنة تنفيذية كان رئيسها موسى كاظم الحسيني. ووفقًا لتحليل الحوت، فإن عام 1934 سجّل نهاية لما يمكن تعريفه بالقيادة السياسية الفلسطينية الأولى التي كانت قد بدأت تأخذ دورها منذ عام 1920، حيث كان عدد من اعتُبروا من القيادة الأولى حوالى خمسة وثلاثين شخصًا، وكان العيسى، رئيس تحرير جريدة فلسطين، وخليل السكاكيني، مؤسس المدرسة الدستورية، ينتميان إلى هذه القيادة. أما بعد حل المؤتمر الفلسطيني وتكوين الأحزاب الفلسطينية، أصبح عدد من يُعرفون بالقيادات الفلسطينية من الجيل الثاني اثني عشر فردًا فقط: اثنان من كلٍّ من الأحزاب الفلسطينية الستة المختلفة. أما الجيل الثالث من القيادات الفلسطينية، فكان مكونًا من عشرة أفراد معينين من الهيئة العربية العليا التي شكّلتها جامعة الدول العربية[93].

كما يوضح الباحث عيسى خلف[94] أن البريطانيين وجدوا منذ تطبيق الانتداب على فلسطين «نخبة» من الوجهاء المدنيين المتجذرين في المجتمع، والذين كانوا خلال القرن السابق قد ثبتوا سلطتهم وامتيازاتهم عبر عملية الاستحواذ على الأراضي بدعم من السلطة العثمانية، وبفعل «عجزها»، حيث كان الوضع الزراعي

---

(92) بيان نويهض الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين (1917-1948)** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1981).

(93) المرجع نفسه.

جريدة فلسطين، 1/ 3/ 1934، ووفقًا لتحليل الحوت فإن محمد عزت دروزة كان الوحيد الذي يمكن أن يعتبر من القيادة التي واكبت ثلاثة أجيال من السياسيين الفلسطينيين.

(94) Issa Khalaf, *Politics in Palestine: Arab Factionalism and Social Disintegration, 1939-1948* (Albany: State University of New York Press, 1991).

يواجه كثيرًا من الصعوبات. كما أن الاقتصاد كان يعاني خللًا شديدًا في عدم المساواة بين الملّاك والفلاحين، ما أدى إلى عملية تحوّل في الاقتصاد الريفي واقتلاع فلاحين من أراضيهم.

لم يكن في نية الاستعمار البريطاني التغيير في هذا الوضع، لأن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت تتسم بالتقسيمات الجهوية والمحلية والعائلية التي كانت قد نشأت خلال العهد العثماني، وكان النظام العثماني يشجعها للدفاع عن دور الوجهاء كملّاك كبار وكوسطاء بين المجتمع وسلطة الدولة، ما وهبهم سلطة على المجتمع من دون الحق من ممارسة السلطة السياسية، فكان على البريطانيين فحسب أن يستمروا في التعامل مع هذه الفئة عبر بناء علاقات اجتماعية وسياسية معها على أساس تقليدي، بغضّ النظر عن التغيرات الاقتصادية التي حدثت في المجتمع الفلسطيني بسبب عملية الاستيطان الإسرائيلي المتنامية.

كانت فلسطين تشهد أيضًا تغيرات اقتصادية مهمة ناتجة من الهجرة من الريف إلى المدينة، ولا سيما إلى المدن الساحلية والاستثمار في تجارة الحمضيات وغيرها والسياحة، ما أدى إلى نشوء طبقة متوسطة في المدن وبالتالي إلى تهديد نظام الولاءات التقليدية والسياسات الجهوية التي كانت تشكل سندًا لسلطة الوجهاء.

في عامَي 1936 و1937، نشبت اضطرابات شاسعة في فلسطين. وقد أشار جورج أنطونيوس في كتابه **يقظة العرب**[95] إلى أن هذه الاضطرابات لم تكن منظمة كما يظن بعضهم، بل جاءت ردةَ فعل بسبب الاقتلاع الهائل الذي أصاب الفلاحين الذين تضرروا بسبب خطة التقسيم، خصوصًا أولئك الذين سُلبت أراضيهم من أجل إعطاء مجال للمهاجرين اليهود والمستوطنين. ولذلك، فإن الذين قادوا الاضطرابات هُم، بحسب أنطونيوس، رجال من الطبقات الريفية والعمال الذين جازفوا بحياتهم من أجل إنقاذ بيوتهم وقراهم. ويقول خلف إنه بعدما عمت الفوضى، بعد ذلك فقط، استغلها الوجهاء فشكّلوا مجموعات مسلحة تابعة لهم بحجة السيطرة على الأمن. وبحسب نيفيل باربور في مقالة له بعنوان

---

(95) George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938).

«الطريق المظلم نحو القمع»، كان معظم الرجال الذين اعتُقلوا من الفلاحين المتطوعين للدفاع عن بلدانهم بإمكاناتهم الضئيلة[96].

يبدو أن من الصعب حتى يومنا هذا التوصل إلى تحليل شامل لما حدث في تلك الفترة المضطربة من تاريخ فلسطين، علمًا بأن غسان كنفاني يشير في كتابه ثورة 1936 في فلسطين أنه كان هناك تناقضات حقيقية بين سياسة طبقة «الإقطاعيين - الدينيين»، المتمثلة خصوصًا في حزب الحاج أمين الحسيني ومصالح الطبقات الشعبية التي كانت بعض النقابات في المدن تمثلها، والتي بادرت إلى العصيان والمقاومة الشعبية في القرى بقيادة الشيخ عز الدين القسام الذي قاد مقاومة شعبية حقيقية ضد الاحتلال، لكن على أساس ديني، بينما كانت تمثل نقابة العمال العرب في يافا أيضًا مقاومة حقيقية ضد الاحتلال. ويضيف كنفاني أن القيادة الفلسطينية الإقطاعية الدينية لم تكن تتحمل خروج الحركة النقابية المستقلة عن سيطرتها، ولذلك عانت هذه الحركة النقابية إرهاب الطبقة الإقطاعية، ما أدى إلى اغتيال رئيس النقابة ميشيل متري على يد رجال المفتي في بداية الثلاثينيات، كما تم اغتيال سامي طه، رئيس النقابات العمالية في حيفا، بالطريقة نفسها بعد ذلك بعشرة أعوام. وفي رأي كنفاني أن العلاقات السياسية بين الحركة العمالية والطبقة الإقطاعية كانت متنافرة بسبب غياب طبقة برجوازية لها سلطة اقتصادية وسياسية في البلاد[97].

بعد تأسيس الأحزاب بناء على القانون الذي صدر في عام 1934، ظهر صراع طبقي بين أيديولوجية الإقطاع الديني، المتمثّلة في حزب الحاج أمين الحسيني والفكر، الليبرالي المتمثّل في حزب الدفاع الذي كان يمثّل مصالح البرجوازية التجارية والكمبرادورية الناشئة، والتي تحالفت مع الإنتليجنسيا المدنية الليبرالية والمناهضة للسلطة الدينية، بما في ذلك الكنائسية من جهة أخرى. وقد انتمى العيسى إلى التيار الأكثر ليبرالية والمناهض لسلطة الكنيسة الأرثوذكسية التي

(96) Nevil Barbour, «The Dark Path of Repression,» in: Walid Khalidi, *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem Until 1948*, Anthology Series (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1987).

(97) غسان كنفاني، ثورة 1936 في فلسطين: خلفية وتفاصيل وتحليل (بيروت: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، 1974).

كانت تحظى بحماية الدولة العثمانية في المرحلة الأولى، ثم بحماية سلطة الانتداب البريطاني والتيارات الصهيونية التي كانت لا تريد تحرر الطائفة العربية الأرثوذكسية من سلطة البطريركية اليونانية.

اختلفت أساليب هذه الأحزاب في مواجهتها للمخططات الصهيونية، حيث اعتمد حزب الحاج أمين على الدين لتوحيد فئة كبيرة من الشعب حوله وحول عائلته، واجدًا في القدس والإسلام قوة دافعة في هذا الاتجاه، عبر التركيز على مناسبات، مثل احتفالات تكريم النبي موسى، ما أسبغ عليه صيت المناضل الأكبر في العالم الإسلامي، وأدى به إلى القيام بعدد من المحاولات لإقصاء أي معارضة ذات ميول ليبرالية وحديثة، ومن خارج عائلته، والعمل للقضاء عليها واتهامها بالتعامل مع البريطانيين، بينما لم يكن في الواقع مؤيدًا للمقاومة الشعبية تحت قيادة عز الدين القسام. على هذا الأساس، بدأ الجميع يتبادلون التُّهم، ما كان له الأثر السلبي في القضية الوطنية ومقاومة الاحتلال.

قامت الانتماءات الجهوية أيضًا بدور كبير في الصراعات الأيديولوجية، وتداخلت معها العوامل الفئوية والطائفية والمهنية، إضافة إلى العوامل الجغرافية. إن استخدام عدد من المفاهيم، مثل المكان والذاكرة الجماعية والثقافة والهوية، الخاصة بمجال الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ضروري لتوضيح هذه الاختلافات؛ إلا أن لوران بروشي[98] يستخدم مفهومًا آخر ربما يساعد على التوصل إلى إضاءات جديدة ومهمة، وهو مفهوم «الاعتراف التاريخي»، قائلًا إن «القيام بتأريخ 'الاعترافات التاريخية' يُعتبر أسلوبًا فعالًا للتوصل إلى المعرفة التاريخية». ويمكننا في هذا السياق ذكر مذكرات إميل الغوري، وهو أحد الموالين للحاج أمين الحسيني، حيث اعترف في كتابه فلسطين عبر ستين عامًا أنه لم يكن حريصًا ما يكفي عبر ما كان يكتب وينشر من أسماء لبعض الوسطاء في جريدته الشباب، فقام بعض المجاهدين باغتيال بعض ملّاك الأراضي والوسطاء، ما أدى ببعض العائلات إلى اتهامه بالمسؤولية عن ذلك[99].

---

(98) Laurent Broché, «Un Concept pour l'historiographie: La Confession de l'historien,» *Cahier d'histoire immédiate*, no. 14 (automne 1998).

(99) إميل الغوري، فلسطين عبر ستين عاما (بيروت: دار النهار للنشر، 1972).

في حين أن جريدة فلسطين نشرت عددًا من المقالات لكلٍّ من محمد عزت دروزة وعوني عبد الهادي، فإن اسميهما لم يذكرا في مذكرات عيسى العيسى، ما يمكن أن يعني عدم وجود علاقات شخصية مكثفة بين أهل يافا وأهل نابلس، على عكس العلاقات الاجتماعية المكثفة بين أهل يافا وأهل القدس، مثل عائلة النشاشيبي والخالدي، ومثل العلاقة الوطيدة والمميزة التي نشأت بين العيسى وخليل السكاكيني[100] من جهة، والنقد الموجّه إلى قيادة الحاج أمين الحسيني من جهة أخرى. وكان هذا الجيل متأثرًا بأفكار النهضة، وبالتالي مائلًا نحو الأفكار الليبرالية التي عبّر عنها ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في العصر الليبرالي**[101].

إن إعادة قراءة التاريخ بنظرة نقدية، وعبر التدقيق في عدد من المصادر ثم عبر تطوير حوار جماعي يرتقي إلى مستوى أهمية القضية، لأمر ملحّ، ومن الضروري فتح ملفات وصفحات مغلقة من هذا التاريخ، خصوصًا عبر إعادة طرح الأسئلة التي بقيت من دون إجابة، وذلك من أجل استيعاب الحاضر، في محاولة لتحديد موضع «الاستمرارية» وموضع «الانقطاع» في هذا التاريخ. بالتالي، فإن هناك أسئلة مهمة عدة يجب على المؤرخين أن يحاولوا الإجابة عنها، ومن أهمها: لماذا لم يتمكن الفلسطينيون، قيادة وشعبًا، من تطوير استراتيجيا سياسية واقتصادية ناجحة في مواجهة الصهيونية حتى هذا اليوم؟ ولماذا وصلت الأمور في فلسطين إلى الفوضى والضياع في أواخر الثلاثينيات، الأمر الذي تسبب في إنجاح مخططات الحركة الصهيونية آنذاك على الرغم من معرفة الفلسطينيين منذ ذلك الحين بالمخططات الصهيونية؟ هل الأمور ناتجة من قوة الحركة الصهيونية فحسب، أم أن عوامل أخرى تداخلت لإضعاف المواجهة الفلسطينية عبر تفتيت الجهد، والدخول في صراعات داخلية، سببها في كثير من الأحوال منافسات غير مشروعة بين أطراف داخلية ؟ فأين الإخفاق؟ ومن أين ستأتي عناصر القوة؟

على الرغم من أن «الميكروستوريا» لا تُعتبر نظرية متكاملة، كما أن مساهمتها

---

(100) عن العلاقة الحميمة التي كانت تربطه بعيسى العيسى، انظر: خليل السكاكيني، كذا أنا يا دنيا: مذكرات خليل السكاكيني (بيت المقدس: مركز خليل السكاكيني الثقافي، 1919).

(101) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

في إضافة بعض الإضاءات حول موضوع ما تعتمد على المعرفة المسبقة لكل مؤرخ، فإنها تشكّل - في رأيي - منهجية مهمة للملتقى الجدلي بين النظرية والممارسة في مجال التاريخ. كما أنها مدرسة لكل من يريد أن يصبح مؤرخًا، لأنها تسمح عبر دراسة حالات معيّنة، وبناء على اختيار فطري أو تلقائي، وعادة لأسباب ذاتية تتعلق باقتراب الباحث من الموضوع الذي يختاره، بفتح مجالات جديدة للمعرفة التاريخية عبر تقاطع الموضوع المدروس مع موضوعات أخرى وحالات أخرى، لأن «الميكروستوريا» يمكن أن تفتح نوافذ وأبوابًا كانت في السابق مغلقة، كما أن كل قصة صغيرة يمكنها أن تطرح تساؤلات كبرى لم تكن مدرجة مسبقًا في ذهن الباحث.

أخيرًا، يمكن تشبيه حياة عيسى العيسى وذكرياته، عبر معاصرته كثيرًا من التحولات والتعرجات، بحياة الكاتب الفرنسي شاتوبريان كما عبّر عنها في مذكراته، وذلك على الرغم من الاختلاف في الزمان والمكان، والمهمات، وربما الأهمية، حيث قال شاتوبريان: «إن كُتبت لي الحياة، فسأمثل عبر شخصي، الممثل عبر مذكراتي، المبادئ، الأفكار، الحوادث، الكوارث، أسطورة زماني، حيث رأيت نهاية وبداية عالم جديد، كما أن الصفات المتناقصة والمتبدلة في هذه النهاية والبداية اختلطت مع وجهات نظري»[102].

---

(102) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe* (Paris: Livre de Poche, 2001).

ولد شاتوبريان في بلدة سان مالو في 4 أيلول/ سبتمبر 1768، ما يعني أنه سبق مولد عيسى العيسى بقرن واحد من الزمن. ولمّا بلغ العشرين، أتى إلى باريس من دون أن يحظى بقسط وافر من العلوم والآداب. له عدد من المؤلفات، من أهمها، كمستشرق، كتابه الطريق بين باريس والقدس الذي نُشر في عام 1811. ومن الغريب أن تاريخ تأسيس جريدة فلسطين في يافا يصادف مئوية نشر شاتوبريان هذا الكتاب.

الفصل الثاني عشر

في إنتاج المعرفة التاريخية في المغرب

عبد الرحيم بنحادة

مقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى إبراز واقع إنتاج المعرفة التاريخية ومستقبلها في المغرب. وقد أُنجز كثير من المحاولات التقويمية للإنتاج التاريخي:

- في عام 1986، نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية في المغرب سلسلة من الندوات خُصصت لحصيلة البحث في العلوم الإنسانية، وكان من بينها ندوة نُشرت عن البحث التاريخي في المغرب في خلال ثلاثين عامًا. ركزت أعمال الندوة على النظر في القضايا المختلفة التي تهم الكتابة التاريخية في المغرب خلال حقبة الاستقلال، مستحضرة اهتمام المؤرخين غير المغاربة بها، في أفق تقديم حصيلة شاملة. وانتهت تجربة التقويم هذه إلى ثلاث خلاصات أساسية: تتعلق أُولاها، بالتزايد الحاصل على مستوى البحث التاريخي من الناحية الكمية، وترتبط الخلاصة الثانية بالتفاوت الملموس على مستوى الحقب والموضوعات المدروسة، وتميل الخلاصة الثالثة إلى تأكيد أن البحث التاريخي ظل سجين حدود التاريخ المغربي، في حين أن دراسات مجالات أخرى من شأنها أن تساهم في إخصاب المعرفة التاريخية وتفتحها على آفاق منهجية وموضوعية رحبة.

- في عام 2010 قُدِّمت دراسة عن وضعية العلوم الاجتماعية في المغرب، وهي الدراسة التي أشرف عليها محمد الشرقاوي في إطار مبادرة أقدمت عليها

وزارة التعليم العالي والبحث منذ عام 2006 وقدمت نتائجها في خريف عام 2009. اعتمدت هذه الدراسة، التي كان لي شرف عضوية لجنة متابعتها، على منهجية تجمع بين الكمي والنوعي؛ إذ لجأت إلى التحري الكيفي عن طريق إجراء مقابلات مع أساتذة العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتحري الكمي عن طريق الاعتماد على الدراسة البيومترية التي شملت ما أُنجز في الحقول المعرفية والاجتماعية والإنسانية كلها، بين عامي 1960 و2006.

- إلى جانب هاتين المحاولتين، نُظّم كثير من الوقفات للنظر في الإنتاج التاريخي المغربي في شكل موائد مستديرة، أو في شكل بحوث بيومترية أخرى. وينبغي التنويه هنا بالمبادرة التي أشرف عليها معهد البحث والتنمية بتعاون مع مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، والتي خصت رصد وضعية البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية بالبلاد المغاربية في الفترة الممتدة ما بين العامين 1980 و2004. وقد كانت عبارة عن دراسة إحصائية بيبليوغرافية تعتمد بشكل أساس على رصيد مكتبة المؤسسة، ويقدر هذا الرصيد الذي يشمل البلدان المغاربية الثلاثة (المغرب والجزائر وتونس) بمئة ألف وثيقة.

أكدت هذه الدراسات كلها الطفرة التي تحققت على المستوى الكمي في مجال البحث التاريخي، وإن كانت دراسة محمد الشرقاوي قد انتهت إلى عقم في مجال بقية العلوم الاجتماعية الأخرى. وتعزى هذه الطفرة الكمية - في نظرنا - إلى العوامل التالية:

- أهمية التاريخ في بناء الهوية الوطنية، ومن ثم الإقبال المتزايد على التاريخ عند الساسة والصحافيين.

- استسهال كثيرين الكتابة في التاريخ؛ فالكتابة التاريخية بالنسبة إليهم هي مجرد تجميع وثائق ومعلومات وتقديمها في قالب كرونولوجي، ومن ثمة ظهور ما يمكن تسميته الكتابة التاريخية الهاوية، وبروز عدد من الأعمال التي أنجزها «مؤرخون بالقوة».

- تمهين التاريخ، وهو عملية مرتبطة بالتطور الحاصل على مستوى بناء الجامعة المغربية؛ إذ ارتفع عدد الجامعات منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي لينتقل من جامعتين إلى أربع عشرة جامعة في بداية الألفية الثالثة. وفي هذه

الجامعات كلها، أُنشئت أقسام للتاريخ، وبالتالي كانت الحاجة ملحة إلى توظيف أساتذة مدرسين، فارتفع عدد الأساتذة الباحثين في حقل الدراسات التاريخية من 54 أستاذًا في عام 1982 إلى ما يزيد على 200 أستاذ في الجامعات المغربية كلها. كما ارتفع عدد أعضاء الجمعية المغربية للبحث التاريخي، وهي تضم أكثر من 90 في المئة من الباحثين في حقل التاريخ، ليصل إلى320 عضوًا باحثًا.

سنحاول في هذه الدراسة التركيز على ثلاثة جوانب أساسية: **الأول** منتج المعرفة التاريخية، والثاني مجالات الإنتاج، والثالث آليات نشر المعرفة التاريخية وعوائقها.

أولًا: المنتجون

كتب تاريخَ المغرب أصناف من المؤرخين وتطاول على كتابته، كما سبقت الإشارة، السياسيون والصحافيون. غير أننا في هذا المقام سنترك هؤلاء جانبًا، لنركز في الأساس على المؤرخين المحترفين، من دون الالتفات حتى إلى أولئك الذين اشتغلوا في موضوعات تاريخية من الجامعيين الحقوقيين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع.

يُقصد بالمؤرخين المحترفين من يمتهنون التاريخ ويشتغلون به في الجامعة، إن على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي. ويمكن أن نميز فيهم بين ثلاثة أجيال:

1- الجيل الأول (1956-1976)

هو جيل المؤرخين الرواد والمشتغلين بالحرفة منذ بداية الاستقلال. ولج هذا الجيل التاريخ من آفاق أكاديمية مختلفة، ونجد في نظرة على مساراته أن أغلبية مؤرخيه دخلت عالم البحث التاريخي من عوالم مختلفة؛ فالفقيه محمد المنوني مثلًا جاء إلى التاريخ من جامع القرويين، وكان يرغب في الالتحاق بشعبة التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، لكن طلبه رُفض لأن خلفيته الأكاديمية لم تكن تاريخية، واستطاع بفضل عصاميته أن يكون من المؤرخين المحترفين، فأصبح أستاذًا ومحاضرًا مرموقًا في جامعة محمد الخامس.

اشتغل المنوني في البداية في وضع فهارس مكتبات عامة وخاصة في المغرب، وأنجز دراسات لها مكانتها المرموقة في الإنتاج التاريخي المغربي، كـ«مظاهر يقظة المغرب الحديث» و«ورقات عن الحضارة المرينية في العصر الوسيط» و«المصادر العربية في تاريخ المغرب» و«تاريخ الوراقة». وغلبت على كتابته الرغبة في تقديم أكبر قدر من المعلومات المتعلقة بالموضوعات التي درسها، حيث عمل على سبر أغوار المصادر الدفينة والتعريف بها واستنباط المعلومات منها.

أما محمد زنيبر، فولج التاريخ من باب الفلسفة بعدما «أخفق» في دخول قسم الفلسفة في كلية الآداب بالرباط، فاختار أن يدرس التاريخ وأن يكرس نفسه للبحث في التاريخ الإسلامي. ويمكن القول إن زنيبر تحوّل إلى مؤرخ على الرغم منه، غير أنه لم يفرّط في زاده الفلسفي، معتبرًا أن الفهم العميق للحوادث «لا يتأتى إلا بالتسلح بالمناهج الفلسفية، فالفلسفة والتاريخ مترابطان بشكل كبير»[1].

لعل القاسم الأساس المشترك بين جيل المؤرخين المغاربة ما بعد الاستقلال هو تأكيد وجود دولة مغربية. ويسعى معظم الدراسات التي قام بها هذا الجيل إلى التشديد على ذلك؛ فزنيبر يُبرز أن الدولة المغربية قائمة بالذات، لها مقومات الدولة منذ إنشائها على عهد الأدارسة، ولم يكن في ذلك رد على الاستغراقية الأجنبية فحسب، بل أيضًا مساهمة في النقاش الذي كان دائرًا عن علاقات المشرق بالمغرب الإسلاميين. وكان تأكيد أدوار الدولة والمهمات المنوطة بها من القضايا التي ركز عليها جيل المؤرخين الأول، إذ كرس جرمان عياش جزءًا من أعماله لتأكيد الدور «التحكيمي» للمخزن المغربي، لأن الدولة، في نظره، لم تكن «جهازًا للعنف المستمر» كما يدعي بعض المؤرخين الأجانب.

أما الميزة الثانية للإنتاج التاريخي عند هذا الجيل من المؤرخين، فهي التوجه نحو الاستعمال المكثف للنصوص والوثائق المغربية، وهذا أمر ينسجم تمام الانسجام مع الموقف من المعرفة الاستعمارية؛ فجرمان عياش يُعرض عن كل ما يكتبه الأجانب، ويعتبر أن من شأن الاطلاع على النصوص الأجنبية أن «يسمم» موضوعات الكتابة التاريخية. ولم يكن هذا الموقف خاصًا بالدراسات الأجنبية، بل يتعلّق أيضًا بالوثائق الأجنبية، فوثائق الأرشيفات الدبلوماسية لا يمكنها بأي

(1) حوار مع مجلة أمل، العدد الأول ([د. ت.])، ص 118.

حال، وفي نظر عياش، أن تعوض الوثيقة المخزنية التي يعتبرها أساس بناء معرفة تاريخية جادة. وفي الاتجاه نفسه سار المنوني الذي يرى أن القرن التاسع عشر، بل تاريخ المغرب ككل، ينبغي أن يستند إلى النصوص المحلية، ومن ثم كرس جهده للكشف عن هذه النصوص، أكان في كتابه الأول **مظاهر يقظة المغرب الحديث** الذي عرّف فيه بالنصوص التي تهم نهضة المغرب في القرن التاسع عشر، معتبرًا أن الاستعمار الأجنبي أجهض هذه النهضة، أو في كتابه **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، وهو المنحى نفسه الذي سار عليه محمد حجي عندما كرس جهده لدراسة الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين. ولا يختلف كتابه من الناحية الشكلية عن كتاب **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، حيث يقف القارئ على زخم النصوص التي يوردها ويعتمدها لدراسة القضايا التي طرحها مغاربة القرنين السادس عشر والسابع عشر.

تتميز مرحلة مؤرخي الجيل الأول بالضعف من الناحية الكمية، ولعل أسباب ذلك ترتبط أساسًا بقلّة عددهم على الرغم من أن درس التاريخ في الجامعة المغربية انطلق منذ إنشاء الجامعة في عام 1957، غير أن الإقبال عليه كان ضعيفًا، وكان مؤطّروه كلهم فرنسيين، ولم يُشرَع في مغربته وتعريبه إلا في بداية السبعينيات من القرن العشرين. ويرى أحد الباحثين أن قلة الإنتاج تعود إلى نظرة المجتمع إلى التاريخ وإلى التوجس من التعرض لموضوعات ملتهبة.

يمكن القول إن على الرغم من ضعف إنتاجية هذا الجيل من الناحية الكمية، وعلى الرغم أيضًا من ميله الشديد إلى «الوضعانية» المتمثلة في الاعتماد القوي على الوثيقة الرسمية وإعادة بناء التاريخ على أساس النصوص المحلية ووضع ما أنتجه الأجانب واجهة للتصارع أو التجاهل، فإنه ساهم في وضع لبنات مدرسة تاريخية حديثة، فلم يمنعه توجهه من تأطير أطروحات تناولت التاريخ الاجتماعي ورفعت القدسية عن الوثيقة المخزنية.

2- الجيل الثاني (1976-1999)

هو الجيل الذي يمكن أن نسميه جيل «الطفرة»؛ فخلال الأعوام الثلاثين هذه من القرن العشرين، أنتج المغاربة بقوة في مجال البحث التاريخي، وتعود أسباب ذلك إلى:

- إنهاء من عُرفوا بـ «الباحثين الشباب» أطروحاتهم التي استغرقت وقتًا طويلًا؛ فمنذ نهاية السبعينيات وإلى عام 1984، كانت أطروحات هؤلاء قد نوقشت، ووجد بعضها طريقه إلى النشر، وجرى تعميمها في أوساط الباحثين، وكان لها وقع على طلبة الدراسات العليا.

- إيفاد الجامعة المغربية عددًا من طلبتها المتميزين لمتابعة الدراسات العليا في الخارج، خصوصًا في الجامعة الفرنسية. وقد توجه هؤلاء في معظمهم إلى جامعات باريس وبوردو، وتمكنوا خلال وقت وجيز من مناقشة أطروحاتهم والعودة إلى المغرب للتدريس في الجامعات المغربية، القديمة منها والمحْدثة؛ فخلال المرحلة الممتدة بين عامي 1976 و1994، نوقش في الجامعة الفرنسية ما يُعرف بنظام «تكوين المكونين»، وذلك استجابة لحاجات توسّع الجامعة المغربية من الموارد البشرية. وكان لهذا التكوين آثاره السلبية والإيجابية؛ إذ فتح الباب أمام مجالات بحثية ظلت تعاني قلة الإنتاج فترة طويلة، ولعل من بين هذه المجالات البحث في تاريخ المغرب في العصور القديمة، وما كان للبحث في تاريخ المغرب القديم أن يخطو خطواته الحثيثة لو لم تكن الحاجة ملحة إلى أطر لتدريس التاريخ القديم في الجامعة المغربية.

- إصدار وزارة التعليم العالي نظام الدكتوراه الواحدة، واتخاذ 31 كانون الأول/ ديسمبر 1999 آخر أجل لمناقشة رسائل دبلوم الدراسات العليا. ومن ثم يمكن أن نعتبر أن عام 1999 هو بمنزلة عام غزارة الإنتاج في البحث التاريخي؛ إذ نوقشت خلال ذلك العام أزيد من 40 رسالة في الجامعات المغربية المختلفة.

إذا كان لنا أن نصف هذا الجيل بصفة مشتركة ومتقاسمة، يمكن القول إنها صفة «الانفتاح»، وهو انفتاح يمكن أن نسجله على ثلاثة مستويات:

على مستوى التعامل مع الأدبيات الاستعمارية، تحرر جيل المؤرخين الشباب من عقدة الاستعمار، واقتنع بضرورة «النقد المزدوج». ولم يضع المعرفة الاستعمارية واجهة للتصارع بل واجهة للنقاش، فهو إن عرّى خلفياتها الأيديولوجية، فإنه استفاد من التراكم المعرفي الذي حققته.

على مستوى تعدد النصوص المصدرية، لم يقدس هذا الجيل الوثيقة

المخزنية، ولم يعتمد عليها وحدها، بل سعى لتعداد مصادره، ووجد أن في الأرشيفات الأجنبية (فرنسية أو إسبانية أو بريطانية وفي ما بعد إيطالية وعثمانية) ما يمكن أن يعوضه شح الوثيقة المخزنية. كما أنه استطاع تجاوز النصوص التقليدية بإيجاد بدائل منها من خلال الاعتماد المكثف على النصوص المنقبية والنصوص النوازلية، بل وفي بعض الأحيان النصوص الأدبية والشعرية.

على مستوى الاستفادة من المناهج الغربية الحديثة في الكتابة التاريخية، انفتح هذا الجيل على العلوم الاجتماعية، من أنثروبولوجيا وإثنوغرافيا واقتصاد، فوظف مقاربات هذه العلوم في تشريح الظاهرة التاريخية، خصوصًا في مجال البحث في التاريخ الاجتماعي. واستفاد في ذلك من الانفتاح على مدرسة الحوليات ومدرسة التاريخ الجديد. ولعل الناظر إلى عناوين الأطروحات التي نوقشت خلال هذه المرحلة سرعان ما يقف عند هذا التأثير الواضح. ويُذكر أن هذا الانفتاح كان متفاوتًا بين دراسة وأخرى، بين الاستفادة العميقة والاستفادة السطحية.

3- الجيل الثالث: ما بعد عام 1999

غلب على الجيل الثالث من الباحثين التكوينُ في الجامعة المغربية؛ إذ توقفت البعثات الطلابية التي كانت الجامعات ترسلها إلى الخارج، وفي الوقت نفسه أحدث هذا الجيل في إطار إصلاح منظومة التدريس بالتعليم العالي ما عُرف بـ «وحدات التكوين والبحث» لتكوين طلبة باحثين على مستوى الدراسات العليا والدكتوراه. وانتشرت هذه الوحدات في جميع الجامعات المغربية، بما في ذلك الجامعات الفتية. لقد أحدث ما بين عامي 1999 و2006 ما يزيد على 80 وحدة للتكوين والبحث.

لعل ما يميز هذه الوحدات هو أنها ما عادت تكتفي بالتحقيب التقليدي المعمول به في المرحلة السابقة في تدريس التاريخ على مستوى الدراسات العليا، بل كانت عناوينها عبارة عن موضوعات محددة ودقيقة في بعض الأحيان، كـ «المغرب وأوروبا» و«المغرب والعالم العربي الإسلامي»، و«المجتمعات الإسلامية والحداثة»، و«الدراسات المغاربية المعاصرة» و«المجتمع والدولة في المغرب الوسيط» و«المدينة العربية الإسلامية»، وغيرها من الموضوعات التي

تعبّر عن نضج الباحثين المدرسين وطموحهم لبناء جيل من الباحثين الشباب بمقاربات جديدة، وهو ما أدى إلى تشكيل مجالات وحقول بحثية جديدة. غير أن مشروعات البحث والتكوين هذه اصطدمت بواقع انحصار العلوم الإنسانية في المغرب، فما عادت الجامعة المغربية تستوعب الخريجين من حاملي الدكتوراه، وتحوّل الحاصلون على الماجستير من الإقبال على البحث إلى الإقبال على البحث عن شغل قار، وهي وضعية أدت إلى ضعف في الإنجاز على مستوى الدكتوراه، وحالت دون تجدد الأجيال وبناء الخلف؛ ففي كلية الآداب بالرباط، وهي أهم منتج للأطروحات في حقل التاريخ، لم تناقَش سوى 14 أطروحة من أكثر من 240 أطروحة سُجلت من عام 1998 إلى عام 2008. وقد تفاقم الوضع عندما سنت الوزارة الوصية نظامًا جديدًا للدكتوراه ضمن الإصلاح الجامعي الذي عُرف بنظام «إ. م. د» منذ عام 2008.

لعل من خصائص هذه المرحلة أيضًا ما عرفته الجامعة المغربية من حالات تقاعد الأساتذة الباحثين، ولا سيما في أقسام التاريخ. زد على ذلك أن من يتحمل مسؤولية قطاع البحث لم يقم بأي إجراء من شأنه تشجيع الكفاءات من الجيل الثاني الواعد على الاستمرار في العطاء، حيث يتحول البحث في التاريخ إلى مجرد عبء لا يتحمله إلا صاحبه ولا يعبأ به أي مسؤول.

ثانيًا: مجالات الإنتاج

ما هي المجالات التي طرقها مؤرخو المغرب خلال نصف قرن؟

لن نعرض لجميع المجالات البحثية والحقول التي عالجها البحث التاريخي المغربي، بل سنقف عند تلك التي شكلت عصب الإنتاج التاريخي المغربي في مراحله المختلفة، وعكست توجهاته الكبرى.

1- التحقيق

اشتغل المؤرخون المغاربة بتحقيق النصوص التاريخية، أو لنقُل النصوص التي لها صلة بالتاريخ ويمكن اعتمادها لبناء معرفة تاريخية؛ فإضافة إلى تحقيق كتب التاريخ والحوليات، حقق الباحثون المغاربة نصوصًا تراثية، منها كتب

الرحلات وكتب التراجم والطبقات. كما اهتم عدد منهم بتحقيق مجموعات وثائقية، كالأعراف والألواح والوثائق المخزنية.

طغى التحقيق في الأساس على الفترة الحديثة من تاريخ المغرب من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، فيما لم تحظ المرحلة الوسيطية - على سبيل المثال - إلا بالنزر القليل من التحقيقات، حيث ظل كتاب **العبر** لعبد الرحمن ابن خلدون، مثلًا، غير محقَّق، على الرغم من أهميته كنص تاريخي.

قليلة هي النصوص التي حُقِّقت في الفترة الاستعمارية من تاريخ المغرب على الرغم من عناية الفرنسيين بالنصوص المغربية؛ إذ توجه المؤرخون الفرنسيون في الأساس إلى ترجمة كثير من النصوص، وتركز الجهد أساسًا على ترجمة كتب الجغرافيا والرحلات، خصوصًا كتب الجغرافيين في العصور الوسطى. كما انبرى عدد من الباحثين إلى ترجمة بعض الحوليات، فترجم فانيان (Fagnan) **كتاب الاستقصاء** ونصوصًا عن الدولة السعدية، واهتم جوستينار (Justinard) بترجمة نصوص عن منطقة سوس كـ «كناشة عبد الله الحساني». واهتم الفرنسيون بنشر بعض النصوص القليلة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى **نزهة الحادي** الذي تولى هوداس (Houdas) نشره، أو **الدولة السعدية التكمدارتية** الذي اعتنى بنشره كولان (G. Colin).

يُعتبر عبد الهادي التازي أول من شرع من المؤرخين المحترفين في تحقيق كتاب **المن بالإمامة** لابن صاحب الصلاة. ولمّا كان محمد حجي قد اشتغل بتاريخ الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين، فإنه وجّه عددًا من طلابه إلى الاهتمام بتحقيق النصوص الغميسة لتاريخ المغرب، وكان هو من وقف عليها في أثناء اشتغاله بالموضوع السالف الذكر، وإليه يعود الفضل في تكوين جيل من المؤرخين المحققين. غير أن ما يعاب على هذا الجيل هو، **أولًا**، أن عددًا من التحقيقات التي قُدمت رسائل جامعية لم يجد طريقه إلى النشر، وهذا ما يطرح تساؤلًا عريضًا حول الهدف من التحقيق. ثم إن الطريقة التي اعتُمدت في التحقيق بشكل عام، **ثانيًا**، كانت محكومة بمعايير مضبوطة، يتحول معها المحقق إلى ناسخ ضابط. وقد بين أحد الدارسين أن بحوثًا جامعية كثيرة لا تحترم القواعد العلمية

في تحقيق النصوص[2]. يضاف إلى ذلك، ثالثًا، أن ما أنتجه هؤلاء الباحثون كان فريدًا، فعدد منهم لم يحقق سوى مخطوط واحد. ولم يساهم في التراكم المأمول في هذا الباب.

إضافة إلى أعمال التحقيق التي حضرت كأطروحات جامعية، انبرى فريق يقوده محمد حجي نفسه إلى تحقيق عدد من النصوص، وكانت الحصيلة مهمة جدًا، حيث ظهرت إلى الوجود نصوص أساسية في تاريخ المغرب الحديث، مثل كتاب **نشر المتاني لأهل القرن الحادي والثاني** و**دوحة الناشر** و**جذوة الاقتباس**. غير أن أسلوب التحقيق لم يكن بالجودة المطلوبة، ولم يراع في كثير من الأحيان المعايير المعتمدة في التحقيق العلمي، بل كان أقرب إلى النشر منه إلى التحقيق.

لا بد من أن يؤكَّد في هذا الباب أن تحقيق النصوص خضع لعملية إعادة النظر في النصوص التي حُققت في الفترات السابقة، خصوصًا خلال مرحلة الحماية. وقد أشار محمد القبلي إلى أهمية هذه العملية وإلى عدد النصوص التي شملتها إعادة النظر، ولا سيما تلك المتعلقة بالمرحلة الوسيطية. كما أنه أشار إلى ما ترتب عن هذه «المراجعات من إثارة إشكاليات جديدة تتموقع ضمن إشكاليات البحث بمدارسه الفرنسية والإسبانية والأنكلوسكسونية المختلفة»[3].

لم يكن التحقيق، تحقيق النصوص، مجالًا حكرًا على المؤرخ، بل تناوله مؤرخو الأدب؛ فقد عمل كثير من مؤرخي الأدب في المغرب على تناول نصوص تاريخية. ولعل أهم مثال لذلك النصوص التي حققها محمد بنشريفة، ونصوص أخرى حُققت في قسم الأدب العربي، وربما القاسم المشترك بينها هو اعتبار هذه النصوص نصوصًا تراثية.

2- المونوغرافيا

لم يكن التاريخ المحلي بدعة مغرب الاستقلال، بل اهتدى إليه مؤرخو بداية القرن الماضي الذين رأوا فيه مرحلة لا محيد عنها لكتابة التاريخ الشامل؛

---

(2) عبد السلام شقور، «تحقيق النصوص»، مجلة المناهل ([د.ت.]).

(3) محمد القبلي، **جذور وامتدادات الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط** (الدار البيضاء: توبقال للنشر، 2006)، ص 15.

فقد انبرى رجالات من جميع المناطق المغربية لكتابة تواريخ محلية، وخصص العباس بن إبراهيم المراكشي كتابه **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام** لتاريخ مدينة مراكش. أما ابن زيدان، فتناول في كتابه **إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس** تاريخ العاصمة الإسماعيلية من خلال تراجم رجالاتها. وشملت هذه الكتابات المدن بجميع أصنافها، عواصم أكانت أم مدنًا صغرى، شملت أيضًا الأرياف كما الشأن بالنسبة إلى كتاب **المعسول** لمحمد المختار السوسي. وقد كان الهدف من وراء ذلك - كما يرد في مقدمات هذه الكتابات - تجميع المادة التاريخية التي من شأنها أن تساعد على إنجاز التواريخ الشاملة.

تُعتبر أطروحة أحمد التوفيق التي ناقشها في عام 1976، علامة بارزة في تاريخ الكتابة التاريخية بالمغرب، وأعطت نفسًا جديدًا لهذه الكتابة، وغدت أنموذجًا اقتداه باحثون آخرون بعد أحمد التوفيق، أكان في الجامعات الفرنسية أم في الجامعات المغربية؛ ففي الوقت الذي كان أحمد التوفيق يشتغل بشأن إينولتان، كان العربي مزين يحضّر رسالته في جامعة السوربون في موضوع «تافيلالت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر» (نوقشت في عام 1977).

ما يمكن أن نسجله من ملاحظات عن المونوغرافيا هو كالتالي:

- ركزت معظم المونوغرافيات على القرن التاسع عشر، وقليلة هي المونوغرافيات التي تناولت المراحل السابقة؛ فمن مجموع ما يزيد على 20 أطروحة، لم يخصَّص لما قبل القرن التاسع عشر سوى ست أطروحات، واحدة منها عن تاريخ سجلماسة في نهاية العصر الوسيط، وخمس منها عن الفترة الممتدة من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر.

- شمل البحث البوادي والمدن على حد سواء، وكان الهم في الكشف عن بُنى ما قبل الاستعمار، الحضرية منها والبدوية.

- تجديد المصادر والكشف عن وثائق غميسة؛ إذ كانت هذه البحوث ملائمة للتنقيب عن وثائق محلية، وانتهى معظمها إلى الكشف عن نصوص جديدة ربما شكّلت حافزًا للباحثين كي يعتنوا بهذه المجالات[4]. ونظرًا إلى شح معلومات

(4) يروي أحمد التوفيق أن دافع الاهتمام بمجال إينولتان يعود إلى اكتشاف نص بيوغرافي يحكي =

المصادر التقليدية، اضطر الباحثون في التاريخ المحلي إلى الاستعاضة عن هذا الضعف بالبحث عن المعلومة في نصوص اعتُبرت إلى عهد قريب نصوصًا لا تاريخية، وهو ما جعل المؤرخ يبحث عن أدوات أخرى جديدة لاستنطاق هذه النصوص الجديدة؛ فقد اضطره الاعتماد على النصوص النوازلية إلى التحوّل إلى فقيه يمسك بتلابيب النصوص الفقهية. والناظر إلى أطروحات أحمد التوفيق ومحمد مزين وحسن علوي حافظي أو عمر بنميرة، سرعان ما يقف عند هذا الجهد المبذول على هذا المستوى.

- تجديد المناهج، حيث اعتمدت هذه الدراسات مناهج جديدة راوحت بين الانفتاح على الأنثروبولوجيا الثقافية بالنسبة إلى مونوغرافيات القرن التاسع عشر والانفتاح على مدرسة الحوليات بالنسبة إلى المونوغرافيات السابقة عن القرن التاسع عشر.

أما بالنسبة إلى الاستفادة من العلوم الاجتماعية، فقد وجد الباحثون المغاربة ضالتهم المنشودة في الأعمال التي أُنجزت خلال فترة الحماية لإثنوغرافيين، من أمثال إدموند دوتي (Doutté) الذي حط رحاله بأرض المغرب وسخّر الملاحظة الميدانية توخيًا لمعرفة المغربة بصورة أعمق، وشارل دو فوكو الذي تنكر في دور راهب ليقدم وصفًا عن عادات المغاربة وتقاليدهم، ودو سيكونزاك الذي قدّم أوصافًا غاية في الأهمية عن المغرب العميق والحياة في الأطلس المتوسط، وغيره هؤلاء ممن سخّروا معرفتهم لخدمة إدارة الحماية في المغرب. كما أن الأنثروبولوجيا غذت أعمال المؤرخين المغاربة، ويمكن في هذا الباب الإشارة إلى النقاش الذي فتحه مؤرخو المونوغرافيا مع أعمال جاك بيرك (J. Berque) وروبير مونتاين[5] (R.Montagne) وآدم (Adam)، والنقاش الجدّي مع الأنثروبولوجيا الأنغلوسكسونية ممثلة في أعمال إرنست غيلنر (E. Gellner) وديفيد هارت (D. Hart) وكليفورد كيرتز (C.Gueertz) وجون واتربوري (J.Waterbury).

= بعض حوادث هذا المجال في القرن السادس عشر. وتعلق الأمر بكتاب الإلفات الذي حول الباحث من الاهتمام بثورة الريف إلى التاريخ الاجتماعي لمنطقة إينولتان.

(5) ناقش أحمد التوفيق في إينولتان نظرية «الموضع» ونظرية «إيخصن» في موضوع التشكل القبلي.

أما بالنسبة إلى الاستفادة من مناهج مدارس التاريخ الحديثة، فيمكن التنويه بهذا الانفتاح الذي استحضر مقاربات مدرسة الحوليات الفرنسية؛ فقد عجّت كتابات مؤرخي المونوغرافيا بمصطلحات هذه المدرسة، وبات طبيعيًا الحديث عن المدى الزمني الطويل والمدى الزمني القصير، والوعي بضرورة كتابة تاريخ البُنى لا تاريخ الحوادث. كما أن مؤرخي المونوغرافيا خاضوا في موضوعات جديدة، وخصصوا فصولًا من أطروحاتهم لوصف الظواهر الطبيعية وأثرها في التحولات التي عرفتها مجالات بحثهم، وتناولوا أيضًا التطورات الديموغرافية والبنية الاجتماعية والاقتصادية والذهنية، مستحضرين في هذا الباب كتابات لوسيان فيفر وإيمانويل لوروا لاديري وفرنان بروديل.

غير أن الاستفادة لم تكن من مدرسة الحوليات فحسب، بل أثّرت في باحثي المونوغرافيات أيضًا التيارات الأيديولوجية للسبعينيات، وما كانت تحمله هذه التيارات من قيم، حيث التركيز على التاريخ الاجتماعي والنفور من تاريخ البلاط....

كانت فورة، أو طفرة، القرن التاسع عشر – كما يسمّيها عبد الأحد السبتي – تخفي هذه القيم. وكان البحث في القرن التاسع عشر تعويضًا عن البحث في التاريخ الحاضر. ومن ثم وجدنا عددًا من الباحثين في العلوم السياسية والاقتصادية[6] أيضًا يكرسون بحوثهم للقرن التاسع عشر.

ثالثًا: التاريخ العلائقي

اهتم الباحثون المغاربة بالتاريخ العلائقي، ويمكن في هذا الصدد التمييز بين الأعمال التي خُصصت لتاريخ العلاقات المغربية – المشرقية وتلك التي اهتمت بالعلاقات المغربية الأوروبية والعلاقات المغربية الأفريقية والعلاقات مع أميركا.

---

(6) يحسن بنا أن نشير إلى أعمال إدريس بنعلي ومحمد ضريف، وغيرهما من الباحثين في الاقتصاد والعلوم السياسية. ويكفي أن نقوم بإطلالة على دليل الأطروحات المناقشة في كلية الحقوق لنقف عند صدق الملاحظة. انظر: محمد ضريف، تاريخ الفكر السياسي بالمغرب: مشروع قراءة تأسيسية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1989)، وكذلك: Driss Benali, *Le Maroc précapitaliste: Formation économique et sociale* (Casablanca: Société marocaine des éditeurs réunis, 1981).

1- العلاقات المشرقية - المغربية

اهتم بهذه العلاقات الباحثون في جميع الحقب التاريخية التي ركزت الحقبة الوسيطة منها بصورة أساس على العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب، ومحاولة الإجابة عن سؤالٍ طرحه القدامى والمحدثون بوجه خاص عن تبعية المغرب للمشرق ثقافيًا وفكريًا. ولم تغب العلاقات السياسية عن هذا الموضوع، بل انبرى باحثون مغاربة إلى دراسة العلاقات السياسية بين الخلافتين الفاطمية والموحدية، ولم يميزوا في دراساتهم بين النصوص المغربية والمشرقية، بل سخّروها لمعالجة قضايا جديرة بالاهتمام. أما في المرحلة الحديثة، فوجد المؤرخون المغاربة ضالتهم المنشودة في كتب الرحلات، فعملوا على نشرها تارة وعلى استغلال معلوماتها تارة أخرى للكشف عن أوجه هذه العلاقات المختلفة. ركز الباحثون المغاربة في هذا الباب على مسألة التمايز التي حرص المغاربة على إظهارها، ثم خفت الاهتمام بالمشرق العربي في الدراسات التي تناولت القرن التاسع عشر، فلم تخصَّص سوى دراسة واحدة لآثار الحملة الفرنسية على مصر في هذه العلاقات. وتكاد تغيب عن الفترات المعاصرة دراسة مستفيضة في هذا الباب، على الرغم من وجود مادة وفاعلين قاموا بأدوار طلائعية في هذه العلاقات، فلم تُستغَل مراسلات شكيب أرسلان مثلًا مع الوطنيين المغاربة، كما لم يحظ مقام الزعيمين علال الفاسي ومحمد بن عبد الكريم الخطابي في القاهرة باهتمام الباحثين المغاربة في التاريخ.

2- العلاقات الأوروبية - المغربية

اهتم الباحثون في العصر الوسيط أيضًا بتاريخ العلاقات التجارية بين المغرب والمدن الإيطالية، فيما كانت دراسات الأندلس وجهًا من وجوه رصد العلاقات بين الضفتين، خصوصًا في الجوانب المتعلقة بتاريخ العلاقات بين الأندلس والمغرب. ويمكن القول إن هذه الدراسات نادرة، وكلما تقدمنا في العصور تكاثرت تلك المتعلقة بالعلاقات الأوربية - المغربية؛ إذ شجعت المجموعة الوثائقية التي أشرف عليها هنري دوكاستر بتوجيه الاهتمام نحو العلاقات بين المغرب والبلدان الأوروبية، وسرعان ما تجاوز المؤرخون المغاربة هذه المجموعة، وراحوا يبحثون عن وثائق دفينة في الأرشيفات الأوروبية. ومع نهاية

القرن الثامن عشر وتزايد الضغط الأجنبي على المغرب مع احتلال الجزائر في عام 1830، توجه الباحثون المغاربة إلى البحث أكثر في هذه العلاقات. ويمكن التمييز في الكتابة التاريخية عن علاقات أوروبا بالمغرب بين الاتجاهات التالية:

- العلاقات الدبلوماسية، وقد كان السعي فيها حثيثًا للكشف عن معالمِ هذه العلاقات مع البلدان الأوروبية في أزمنة محددة وفي عهود سلاطين، مثلما أُنجز عن علاقات مولاي إسماعيل بفرنسا أو علاقة مولاي سليمان بإنكلترا، أو مثلما أُنجز عن علاقات السلطان سيدي محمد بنعبد الله بإسبانيا أو بالبرتغال. وقد كان الغرض في النهاية من كل ذلك متعدد الغايات؛ فمن جهة، الرغبة في تأكيد أن المغرب كانت له دولة ومؤسسات تسهر على ربط هذه العلاقات، ومن جهة أخرى، الرغبة في الوقوف على ما تحويه الأرشيفات الأوروبية من نوادر الوثائق والمراسلات بين المخزن المغربي وهذه البلدان المختلفة.

- العلاقات الاقتصادية والتجارية التي لم تغب في الدراسات التاريخية المغربية، بل كان لها حضور قوي، خصوصًا في القرن التاسع عشر. وكان للأطروحة التي أنجزها جان لوي مييج (J.L. Miege) دور كبير في توجيه الباحثين نحو هذا المجال التاريخي.

- وبشأن سؤال الإشكال في العلاقات الأوروبية - المغربية، يلاحَظ أن البحوث الاستشكالية في تاريخ العلاقات الأوروبية - المغربية قليلة، ويمكن أن ننوه بدراستين في هذا الباب: **الأولى** تناولت مسألة التجاوز بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، والثانية تناولت قضية بريطانيا ومسألة الإصلاح.

3- العلاقات المغربية - الأفريقية

على الرغم من وجود معهد للدراسات الأفريقية تابع لجامعة محمد الخامس، فإن تاريخ العلاقات المغربية - الأفريقية لم يُدرس فيه بالشكل المأمول، وأحسن الدراسات هي تلك التي أُنجزت خارج المعهد أو التي وضعها باحثون ينتمون إلى مؤسسات بحثية لا تمت إلى المعهد المذكور بصلة. وبالتالي، فإن البحث التاريخي المغربي في موضوع العلاقات المغربية - الأفريقية تأخر، ولم يجرِ الاهتمام به إلا في بداية الثمانينيات، حين عادت ثلة من الباحثين من

فرنسا ممن اشتغلوا في تاريخ العلاقات المغربية - الأفريقية من خلال التجارة الصحراوية في العصر الوسيط والقرن التاسع عشر. وفتح ذلك مجالًا للاهتمام بهذه الدراسات، خصوصًا عندما وضِع في نهاية الثمانينيات برنامج للدراسات العليا في الدراسات الأفريقية خاص بهذا المجال.

تناولت العلاقات الأفريقية - المغربية ثلاثة جوانب أساسية: **الجانب الأول** يتعلق بالعلاقات التجارية، وقد خُصصت له دراسات كثيرة ركزت في الأساس على الفترة الوسيطية من تاريخ المغرب، وبالضبط في خلال المرحلة التي توطدت فيها العلاقات بين السنغاي والدولة المرينية، مع التركيز الرئيس على تجارة الذهب وتجارة الملح وما يسمّى التجارة الصامتة، مع استلهام الأعمال التي قام بها المستشرق الفرنسي دولا فوس (De Lafosse) وموني (Mauny). ويتعلق **الجانب الثاني** بالعلاقات الثقافية وآليات نشر الإسلام في أفريقيا. وقد سعى الباحثون في هذا الباب لقراءة النصوص الإسلامية ومقارعتها بما تداولته التواريخ العامة لأفريقيا. ومن بين الموضوعات التي أثارها عبد العزيز العلوي ومحمد شكري وغيرهما تلك التي تتعلق بالموروث الديني في أفريقيا قبل دخول الإسلام، ومساهمة التجار ودول الغرب الإسلامي في ترسيخ المذهب المالكي في هذه المجالات. وجرى تخصيص دراسات تتعمق في الإسلام وأعلامه الوازنة في أفريقيا الغربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما نجد ذلك عند بهيجة الشاذلي وخالد شكراوي. أما **الجانب الثالث**، فهو المرتبط بالعلاقات الصوفية والطرقية. وفي هذا الإطار، خُصصت ثلاث دراسات للطريقة التيجانية، أعمقها أطروحة أحمد الأزمي، بالنظر إلى إحاطتها بالمتن الصوفي والنصوص التاريخية التي تناولت علاقات التيجان بعاصمتهم الروحية مدينة فاس. ولم يستطع من درس بعده الزاوية التيجانية أن يساهم بالجديد في هذا الباب، على الرغم من مقاربته الاجتماعية؛ إذ تنقصه القدرة على النفاذ إلى عمق المتن الصوفي والورد التيجاني.

4- تاريخ الآخر

ظل البحث التاريخي منغلقًا على نفسه مجاليًا فترة طويلة من الزمن؛ فالبحوث التي خصصها المؤرخون المغاربة كانت كلها مغربية بامتياز، ولم يحضر فيها الآخر إلا في وضع المرآة أو كواجهة للمقارنة.

في الأعوام الأخيرة، انكب باحثون مغاربة على دراسة مجالات أخرى راوحت بين اليابان وأوروبا والدولة العثمانية. بل كرس بعضهم بحوثه في تاريخ أميركا. وعلى الرغم من الحاجة الملحة إلى هذا التوجه، فإن حضوره في البحث ما زال خجولًا، ولا يتعدى عدد البحوث في هذا الباب أكثر من عشرة بحوث.

عندما نطلع على القائمة التي أنجزناها بشأن البحث الجامعي في فرنسا خلال الفترة 1972-1992، يظهر أن عددًا من المغاربة درسوا تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، ومن هؤلاء مثلًا محمد حمام ومحمد حناوي وأحمد المحمودي، غير أنهم سرعان ما تخلوا عن التخصص في تاريخ أوروبا وانصرفوا إلى دراسة موضوعات تتعلق بالمغرب في العصر الوسيط، وهو ما يفتح الباب أمام تساؤلات عدة، منها: هل هي شروط الأستاذ المشرف على هذه الأطروحات أم هو ركوب مغامرة لم يتمكن الباحثون من أن يأمنوا عواقبها؟

تتميز هذه الأعمال كلها بهشاشة تتجلى في ضعف الجانب التوثيقي؛ فجُل الأعمال لا يتأسس على وثائق أصيلة، واعتمادها في الأساس يرتكز على ما أُنجز من دراسات في الموضوع، وبالتالي فإنها لم تأت بجديد ولم تساهم في تقدم المعرفة التاريخية في المجال المدروس، خصوصًا أنها أُنجزت في فضاءات جامعية فرنسية، وباللغة الفرنسية.

في الأعوام الأخيرة، سُجّل توجه في الجامعة المغربية إلى التخصص في المجالات الأخرى؛ فقد نشر محمد حبيدة قبل بضعة أعوام كتابًا شاملًا لتاريخ أوروبا، من الفيودالية إلى الأنوار، واعتبر أن في إمكان الانفتاح على التاريخ الأوروبي أن يساهم في معالجة موضوعات أضحت تأخذ بلب الباحثين المغاربة، من بينها قضايا البنى الاجتماعية والاقتصادية والتحديث والإصلاح.

انبرى باحث آخر إلى الحفر في المجال العثماني، فكتب تاريخًا تركيبيًا للدولة العثمانية منذ عام التأسيس إلى عام 1924، وقدّم فيه عصارة البحث الدولي في التاريخ العثماني. ورأى كاتب هذه السطور أن الحفر في هذا المجال يساعد الباحثين المغاربة على تمثل كثير من الظواهر، ويمكّنهم من عقد المقارنات الممكنة. واعتبر أن كثيرًا من القضايا في تاريخ المغرب لا يمكن فهمها بشكل جيد إلا إذا استُحضرت من التاريخ العثماني مسألة الإصلاح والعلاقات مع أوروبا، على سبيل المثال.

أما محمد أعفيف، فألّف كتابًا في تاريخ اليابان. وإذا كان الكتابان السابقان عبارة عن خلاصة لتجربة تدريسية استغرقت أكثر من عقدين، فإن كتاب أعفيف كان عبارة عن أطروحة جامعية خصصها لدراسة تاريخ اليابان منذ القرن التاسع عشر، ليدحض أطروحة استغرق تداولها وقتًا طويلًا عند استحضار التجربة اليابانية، وهي تشابه المقدمات واختلاف النتائج. وقد بيّن الباحث أن اليابان تختلف كثيرًا عن العالم العربي، وأن ما بلغه من نتائج في بداية القرن العشرين هو نتاج سيرورة تاريخية داخلية.

إن ما يجمع هذه الدراسات الثلاث هو خروجها عن النطاق المغربي، لكنها ظلت في الوقت ذاته لصيقة به، إذ تُجمع كلها على الانخراط في هذه التجارب، لا من أجل حب الاستطلاع وإنما من أجل فهم أعمق للظواهر التي استعصى فهمها في تاريخ المغرب.

5- تاريخ الزمن الراهن

يُعتبر هذا الحقل حديث العهد في المغرب، وهو إن برز ضمن محاولات خجولة خلال الثمانينيات والتسعينيات، خصوصًا في أطروحات جامعية نوقشت في فرنسا، فإنه لم يعلن نفسه إلا في الأعوام الأولى من الألفية الثالثة، مواكبًا المسلسل الحقوقي في المغرب، عندما قررت الدولة المغربية المصالحة مع الماضي والقطع مع الممارسات المشينة التي عرفتها أعوام الرصاص في المغرب. وتكرس هذا التوجه عندما قررت الدولة أيضًا إنجاز خمسينية الاستقلال. وحتى يوضع هذا الاهتمام في سياقه التاريخي، لا بد من التذكير بالمحطات الأساسية التي كان لها الوقع الكبير على بروز حقل تاريخ الزمن الراهن. ولعل أول محطة هي إنشاء «المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان» في عام 1990، «معلنًا رغبة المغرب في التصالح مع الذات والتأسيس لدولة تحتكم للحق والقانون». وقد أدى إحداث هذا المجلس إلى إطلاق سلسلة من المبادرات التي سعت لتركيز نقاشاتها على التاريخ المباشر ومحاولة الوقوف على مكامن الخلل في المسار الحقوقي المغربي. وقد ساهمت في هذا النقاش جمعيات المجتمع المدني، وأُسست في إثر ذلك جمعية «منتدى الحقيقة والإنصاف»، وهي الجمعية التي نادت من أجل فتح ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وأثار هذا الجو

نقاشًا ساخنًا بين من يسعى للمصالحة من دون قراءة الصفحات السوداء ومن يعتبر أن تكريس الحقوق مرتبط أشد الارتباط بقراءة هذه الصفحات قبل طيها.

في عام 2003، شُكّلت هيئة الإنصاف والمصالحة، وهي الهيئة التي استبدلت الحقيقة بالمصالحة واشتغلت على ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وفي كانون الثاني/يناير 2005، عُقدت جلسات استماع لضحايا أعوام الرصاص، ورفعت الهيئة في عام 2006 توصياتها إلى الملك. وراوحت هذه التوصيات بين التعويض المادي عن الضرر في ما عُرف في أدبيات هذه الهيئة بـ «جبر الضرر» والدعوة إلى إنشاء مؤسسة تعنى بتاريخ الزمن الراهن وحفظ الأرشيفات، ومن بينها أرشيف هيئة الإنصاف والمصالحة السمعي والبصري والمكتوب.

خلال هذه الأعوام، دفعت الصحافة المكتوبة بالخطوط الحمراء بعيدًا، وأضحت تتناول قضايا شائكة وتفتح صفحاتها للكتابة بـ «حبر الرصاص»؛ فخلال هذه الأعوام، نشرت الصحافة مذكرات وشهادات، وتطاول الصحافي على عمل المؤرخ، وهو ما استدعى مساءلة المؤرخ لتحمّل مسؤولياته كي يقوم بدوره في كتابة تاريخ المرحلة الممتدة بين العامين 1956 و1999.

كان للمؤرخين المغاربة تحفظات عن الانخراط في كتابة تاريخ هذه المرحلة، وهي التحفظات ذاتها التي أبداها المؤرخون الأوروبيون عندما دُعوا إلى كتابة تاريخ ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ تحفظات تنطلق من أن الكتابة في التاريخ تستلزم أخذ المسافة اللازمة من أجل الإنجاز الموضوعي، فضلًا عن مسألة المصادر التي يمكن اعتمادها لضمان الوصول إلى «حقيقة ما جرى»، فالتاريخ الراهن هو تاريخ ممتد في الحاضر وما زال الفاعلون فيه أحياء.

مع هذه التحفظات، ركب بعض الباحثين موجة الزمن الراهن، وانخرط في البحث فيه، ولعل ما يبيّن ذلك ما يلي:

- تنظيم عدد من الورش البحثية والندوات المتعلقة بالمرحلة، كان بعضها قد نُظم حتى قبل انطلاق المسلسل الحقوقي الذي استدعى الانخراط في هذا الحقل الجديد، وبعضها واكب هذا المسلسل وأجاب عن أسئلته.

- تنظيم المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب لسلسلة من اللقاءات التي خصت العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، واستدعي لها فاعلون في المرحلة ومؤرخون.

- اندراج هذه الحقبة في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه المعهد الملكي في تاريخ المغرب، حيث عالج الكتاب تاريخ المغرب من الأصول إلى عام 1999.

- إحداث ماجستير لتاريخ الزمن الراهن في كلية الآداب بالرباط، تطبيقًا لواحدة من توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة، ثم إحداث مركز للبحث في تاريخ الزمن الراهن. وقد تمخض عن ذلك إصدار بحوث عن تاريخ هذه الحقبة.

6- التاريخ التركيبي

لعل المعضلة الأساس في التواريخ التركيبية هي أنها لا تكون موجَّهة في الأغلب إلى القارئ المتخصص، بل تسعى لتقديم نظرة بانورامية شاملة عن تاريخ البلاد. ومن ثم، فإن الأمر بالغ التعقيد، إذ كيف يمكن محترف أن يقدم منتوجًا بجودة عالية إلى قارئ ربما يكون مطّلِعًا، ويقدمه في الوقت نفسه إلى قارئ هاوٍ ربما لا يعتني بعمق الأشياء.

ضجت مرحلة الحماية بكثير من الكتابات التي شملت تاريخ المغرب. ولعل ما كان يحكم هذه التجربة هو الرغبة في إحاطة الرأي العام الفرنسي بتاريخ بلد يقع تحت حماية الدولة الفرنسية من جهة، والمساهمة من جهة ثانية في جمع شتات التاريخ المغربي، وكانت آخر المحاولات تلك التي قام بها هنري تيراس. أما بعد الاستقلال، فلم يكترث المغاربة لهذا النوع من الكتابة، واعتُبر بمنزلة مغامرة غير مأمونة؛ إذ اعتبر المؤرخون المغاربة أن من الصعب إنجاز كتاب شامل عن تاريخ المغرب في غياب بحوث قطاعية، فانصرفوا إلى إنجازها. غير أن ذلك لا يعني غياب محاولات جادة، كانت أولاها تلك التي صدرت في عام 1967، عندما قامت جماعة من الباحثين - بإشراف جون برينيون - بإنجاز كتاب **تاريخ المغرب**. وتلا ذلك صدور كتاب عبد الله العروي **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب** في عام 1970، ثم كان آخر هذه الإصدارات كتاب **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**.

بين «المحاولة في التركيب» و«التركيب والتحيين» زهاء أربعة عقود من الزمن لم تكن خالية تمامًا من كتابات بشأن تاريخ المغرب «الشامل»، بل يمكن أن نسجل بعض الكتابات التي كان عندها طابع التبسيط أكثر منه أي شيء آخر، نذكر منها ما صدر في إطار «مذكرات التراث المغربي» أو في الموسوعة الكبرى للمغرب. كما ينبغي عدم إغفال الكتاب الذي أنجزه إبراهيم حركات تحت عنوان المغرب عبر التاريخ، وهو من ثلاثة مجلدات، يتتبّع المجلد الأول منها تطورات التاريخ المغربي منذ ما قبل الإسلام إلى نهاية دولة الموحدين وحضارتهم، ويؤرّخ المجلد الثاني للمغرب، من دولة المرينين إلى نهاية السعديين، ويؤرخ المجلد الثالث لدولة العلويين.

نهج حركات مسارًا تقليديًا وتحقيبًا سلاليًا، حيث عرض في كل دولة لمرحلة النشوء ومرحلة الأوج، ثم مرحلة الضعف والانهيار. ويعقب ذلك تقديم العلاقات الخارجية للدولة، ثم ينهيه بالحديث عن الحياة الدينية واستعراض المعالم الحضارية من نُظم الحكم والإدارة والحياة الاجتماعية والعمرانية والفكرية.

إن ما يمكن أن نسجله من ملاحظات على هذه الإصدارات هو ما يلي:

- صدورها باللغة الفرنسية، باستثناء المغرب عبر التاريخ والتحيين والتركيب. وبعضها وجد طريقه إلى الترجمة وبعضها الآخر ظل باللغة الأصل. وهو ما يطرح أكثر من تساؤل.

- إنها كتب جماعية، باستثناء المحاولة في التركيب والمغرب عبر التاريخ التي تصدى لها مؤلف واحد، وإن كان هو نفسه في مقدمة كتابه يعتبر أن إعادة كتابة تاريخ المغرب لا يمكن أن تتأتى إلا بشكل جماعي، وهو ما يتطلب شروطًا ذهنية وثقافية لم تكن قد تحققت في نهاية الستينيات، أي في الفترة التي أنجز فيها الكتاب. وبعض من هذه الأعمال كان جماعيًا بامتياز، أي من حيث عدد المشاركين، إذ شارك في تحيين وتركيب فريق عريض من الباحثين تجاوز الأربعين باحثًا، ليسوا كلهم مؤرخين.

- الاختلاف في التحقيب، وهو ما يُظهر أن مسألة التحقيب ظلت محط أخذ وردّ بين المؤرخين المغاربة، وقد توقف معظم الإصدارات عند عام 1956، بل فيها ما مر على مرحلة الحماية مرور الكرام، باستثناء التحيين والتركيب.

ما هي آليات نشر المعرفة التاريخية في المغرب؟

- منشورات متخصصة

لا توجد في المغرب مؤسسة متخصصة، باستثناء الجمعية المغربية للنشر والتأليف والترجمة التي أنشئت في نهاية السبعينيات. بل لا توجد دور نشر متخصصة بالمعرفة التاريخية على غرار la nouvelle Clio في فرنسا. وكان قد ظهر في نهاية السبعينيات بعض المحاولات لنشر المعرفة التاريخية، منها تأسيس دار الطالب في الرباط المتخصصة بإصدار النصوص التراثية والتاريخية، فنُشر عبر هذه الدار عدد من النصوص التاريخية كنشر المتاني ودوحة الناشر. غير أن هذه الدار سرعان ما توقفت عن العمل لأسباب ترتبط أساسًا بضعف التسويق والإقبال. وغني عن البيان ما بذلته الجمعية المغربية للنشر والترجمة والتأليف من جهد موازٍ في الثمانينيات لنشر النصوص المحققة وترجمة بعض الأعمال التي قام بها بعض أعضاء هذه الجمعية، إضافة إلى نشر بعض الرسائل والأطروحات. غير أن وتيرة النشر في إطار هذه الجمعية ضعيفة مقارنةً بما كان ينتظره القارئ والباحث، ويعود السبب في ذلك إلى أن الجمعية كرست جهدها الفكري والمادي كله لنشر عمل تاريخي جبار يتمثّل في نشر الموسوعة المغربية معلمة المغرب التي صدر منها حتى الآن ثلاثون مجلدًا.

تبقى كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط دار نشر المعرفة التاريخية بامتياز؛ إذ إنها نشرت ما يزيد على 150 منشورًا موزعة بين النصوص التاريخية المحققة والأطروحات والرسائل الجامعية، علاوة على أعمال الندوات والموائد المستديرة التي عُقدت في رحاب هذه المؤسسة. ولم تقف الكلية، كدار نشر، في الأعوام الأخيرة عند هذا المستوى، بل وظفت أيضًا إمكانات لإعادة نشر بعض الأعمال المؤسسة التي أُنجزت في زمن الحماية في المغرب، كان منها سلسلة «مدن وقبائل المغرب»، وبعض منشورات معهد الدراسات العليا المغربية.

- مجلات الدراسات التاريخية

تُعتبر المجلات واحدة من الآليات التي يقاس بها الإنتاج العلمي في بلد ما؛ فهي الوسيلة التي يلجأ إليها الباحث لاقتسام النتائج التي توصل إليها في بحوثه،

وهي أيضًا عنصر أساس لنشر المعرفة داخل الأوساط العلمية. ويمكن القول، وبصورة إجمالية، إن 50 في المئة من البحوث في العلوم الاجتماعية تُنشر في المجلات، فتمكّن المجلات العلمية من الوقوف بشكل بانورامي، وإن كان ذلك بشكل غير شامل بالنسبة إلى انشغالات الباحثين والقضايا التي تستأثر باهتمامهم، كما أنها تمكّن من معرفة حجم الإنتاج بالنسبة إلى كل باحث.

سنتناول في هذا الباب نوعين من المجلات: المجلات المتخصصة بنشر المعرفة التاريخية، وسنقصر حديثنا في هذا الباب على أنموذج واحد هو مجلة هسبيريس تمودا، والمجلات غير المتخصصة، غير أن التاريخ يحضر بشكل مكثف، فنكتفي بمجلة دعوة الحق ومجلة المناهل والمجلات الجامعية التي تصدرها كليات الآداب في المغرب.

• المجلات المتخصصة

تُعتبر مجلة هسبيريس تمودا أقدم مجلة تاريخية في المغرب؛ إذ شرعت في الصدور في عام 1921، بعنوان هسبيريس، وكانت تُعتبر المجلة المتخصصة بالعلوم الاجتماعية في معهد الدراسات العليا المغربية الذي أنشأته إدارة الحماية الفرنسية في المغرب. وبعد استقلال المغرب وإنشائه جامعة محمد الخامس بالرباط في عام 1957، بُدل في عام 1960 اسم المجلة إلى هسبيريس تمودا.

أفصحت هذه المجلة عن هويتها منذ البداية؛ فهي مجلة علمية تعنى بنشر ما يتعلق بالمغرب ومجاله المغاربي الأندلسي في حقول التاريخ والعلوم الاجتماعية، وحالفها التوفيق إلى حد بعيد في هذا التوجه، ومرت عبر تاريخها الطويل بمراحل أربع: امتدت المرحلة الأولى من عام 1921 إلى عام 1934، خضعت خلالها المقالاتُ المنشورة في المجلة لروح العصر، تجاوبًا بعيد المدى مع ما كانت ترمي إليه إدارة الحماية الفرنسية، فشابتها نفحات استعمارية غير خفية. وتلت المرحلةُ الثانية عام 1934 الذي انتهى بتهدئة المجال المستعمر، فتحولت فيها المجلة من مجلة للمعرفة المسخّرة إلى مجلة تأصل لمعرفة علمية. وقد انخرط في هذه التجربة علماء ذوو باع في مجالات اختصاصهم، وبصموا المجلة بطابع خاص تمثّل في وفرة المقالات العلمية التي كتبها إيميللا ووست وليفيبر فنسالوكولان. وتجاوبت المجلة مع تطلعات المرحلة، سواء أتعلق الأمر

بالحامين أم بـ «المحميين»، فتوجهت إلى استكتاب كفاءات علمية مغربية، أو على الأقل وظفت بعض إنتاجها العلمي، وبذلك التوجهَ العلمي الموضوعي الذي صبغ هذه المرحلة من تاريخها. وبدأت المرحلة **الثالثة** مع استرجاع المغرب استقلاله، حيث استمرت المجلة في الصدور برعاية كلية الآداب في الرباط تحت عنوان **هسبيريس تمودا**، وهي بذلك تلمح إلى رمزية بالغة الدلالة. وفي اعتقادنا أن لاستمرار مؤسسة وريثة لمعهد الدراسات العليا المغربية في إصدار المجلة أكثر من دلالة؛ فهو يعكس طبيعة تعامل المغاربة بشكل عام مع تراث المرحلة الاستعمارية، إذ يعتبرونه تراثًا غير منبوذ، ويكرس لدى المجتمع العلمي المغربي آنذاك اقتناعًا مؤداه أن تراث الاستعمار جزء منا، وينبغي استثماره إن أراد المغاربة بناء معرفة علمية جادة تنأى بهم عن المعارك السجالية التي خاضها وما زال يخوضها بعض من اعتبر الوطنية سجلًا تجاريًا. وقد كان على رأس مجلة **هسبيريس تمودا** خلال هذه المرحلة وطني غيور عُرف بمناهضته للاستعمار، يتعلق الأمر وهو المؤرخ وأستاذ التاريخ في الكلية جرمان عياش. أما المرحلة **الرابعة**، فهي مرحلة ما بعد عام 1990، وتميزت بصعوبات جمة، لعل أهمها توقف المجلة عن الصدور خلال خمسة أعوام بسبب «قلة الإمكانات» وعدم وجود ميزانية لنشرها. غير أن الأمر مرتبط أيضًا بوضعية معرفية عامة في الجامعة المغربية؛ إذ غادر كلية الآداب والعلوم الإنسانية عدد كبير من الكفاءات العلمية، وأثر ذلك تأثيرًا كبيرًا في الإنتاج العلمي في مجال العلوم الاجتماعية. لكن على الرغم من هذه الصعوبات، ولعله كان يُتوقَّع أن يكون الأمر أسوأ من ذلك، كانت هذه المجلة محظوظة مرة أخرى عندما تولى إدارتها إبراهيم بوطالب، الذي كرس وقته، وما زال، للعناية بالمجلة، راعيًا لها بالتصويب والتصحيح.

أصدرت مجلة **هسبيريس تمودا** حتى عام 2014 ما ينيف عن 1360 مقالًا، وبلغ عدد المقالات المنشورة بين عامي 1960 و2014 نسبة لا تزيد على 35 في المئة من مجموع المقالات. غير أن نسبة ما نشره الباحثون المغاربة تُعَدّ ضئيلة جدًا، وتنحصر في أسماء معلومة لا يزيد عددها على 15 اسمًا. وربما يُعزى الأمر إلى مسألة اللغة واعتماد المجلة إلى عهد قريب على اللغات الأجنبية، من فرنسية وإنكليزية وإسبانية، لغات للنشر، غير أن حتى عندما اعتُمدت اللغة العربية، فإن المجلة لم تنشر بها إلا مقالات محدودة. والسبب في ذلك، وأتكلم هنا انطلاقًا

من تجربتي كمدير لهذه المجلة خلال المرحلة الممتدة من عام 2009 إلى عام 2014، وقبل ذلك كعضو في هيئة التحرير منذ عام 2007، يرتبط بمسألة الجودة أكثر من أي شيء آخر.

• **المجلات غير المتخصصة**

كثيرة هي المجلات التي لا تختص بالتاريخ غير أنها غزيرة الإنتاج فيه، ومنها مجلة دعوة الحق التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ومجلة المناهل التي تصدرها وزارة الثقافة، ومجلات كليات الآداب والعلوم الإنسانية المختلفة.

أما مجلة دعوة الحق، فتُعتبر أقدم هذه المجلات كلها؛ إذ بدأ إصدارها في عام 1963 لتُعنى بنشر دراسات ووثائق تاريخية. ولم يكن جميع الناشرين فيها من المؤرخين المهنيين، بل كان بعض مقالاتها تاريخية بأقلام كتّاب غير متخصصين. ومن المؤرخين الذين نشروا مقالات عدة في هذه المجلة، نذكر محمد المنوني ومحمد زنيبر ومحمد حجي وغيرهم، ومن غير المتخصصين عبد القادر زمامة وعبد القادر العافية اللذين اهتما بنشر وثائق غميسة لها صلة بالأوقاف والنوازل. سأعود في الورقة النهائية إلى تقديم معلومات إحصائية ضافية عن المادة التاريخية التي صدرت في هذه المجلة.

أما المناهل، فهي المجلة التي شرعت وزارة الثقافة في إصدارها منذ السبعينيات من القرن الماضي، وتتضمن صنوف المعرفة الثقافية المختلفة، من دراسات في الأدب المغربي والتاريخ والثقافة المغربية بشكل عام، غير أنها لا تخلو من نصوص ووثائق تاريخية أصيلة أو مترجمة من أرشيفات أجنبية. ويلاحَظ أن المجلة تخصصت في بعض أعدادها بالتاريخ، بل نشرت أعدادًا خاصة بقضايا تاريخية مثلما هي الحال عندما أصدرت ملفًا عن الرحلة، وآخر عن الإصلاح، وثالثًا عن مرحلة الحماية. وكانت منبرًا لعدد من المؤرخين المغاربة الذين ثابروا على النشر فيها، خصوصًا عندما أخذت شكلها المتميز في تسعينيات القرن العشرين.

أما مجلات المؤسسات الجامعية، فتضمنت مقالات ودراسات متنوعة.

وفي هذا المجال، تُعتبر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط أهم هذه المجلات على الإطلاق، والسبب في ذلك يعود إلى انفرادها بالصدور باللغة العربية بين مجلات المؤسسات الجامعية، وأغلب المقالات المدرجة فيها يتعلق بالتاريخ والثقافة المغربية، منها بعض المقالات المؤسسة في تاريخ الكتابة عن التاريخ المغربي كالمقال الذي أصدره محمد القبلي عن ظهور السعديين، ومقالات مؤسسة في التاريخ الاجتماعي للمغرب، وترجمات لبعض النصوص المهمة في العلوم الاجتماعية.

- الجمعيات العالمة

تُعتبر الجمعيات العالمة واحدة من الآليات الأساسية لنشر المعرفة التاريخية في المغرب. وقد نشأ عدد كبير منها ساهم في نشر المعرفة التاريخية، كالجمعية المغربية للبحث التاريخي في عام 1975، وجمعية المؤرخين المغاربة، ثم جمعية المعرفة التاريخية.

أما الجمعية المغربية للبحث التاريخي، فهي أقوى هذه الجمعيات، حيث تضم ما يزيد على 350 منخرطًا، يضاف إلى ذلك أنها عضو في الجمعية الدولية للتاريخ منذ عام 2001، وتتميز بـ:

• عقدها أيامها الوطنية السنوية مرة واحدة منذ عام 1990. وتُعتبر هذه الأيام مؤتمرًا سنويًا يحج إليه كل الباحثين في التاريخ، المنخرطين منهم في الجمعية وغير المنخرطين، ويقوم أعضاء الجمعية باختيار موضوع المؤتمر، ويصار في معظمها إلى مناقشة حصيلة البحث في الموضوع المختار.

• عُرفت الجمعية بتعدد منشوراتها؛ إذ بلغ عدد هذه المنشورات حتى اليوم أكثر من 30 منشورًا، يتشكل أغلبها من أعمال الندوات والمؤتمرات التي تعقدها بصفة دورية. وتُدرج هذه المنشورات في مجلتها الموسومة **البحث التاريخي** التي صدر منها إلى حد الآن 14 عددًا.

• إضافة إلى المجلة، تتوافر الجمعية على موقع إلكتروني نشيط يساهم في التعريف بالنشاط العلمي ذي الطابع التاريخي، أكان النشاط الذي تنظمه الجمعية أو النشاط الذي تنظمه الجامعات المغربية المختلفة. كما يساهم الموقع في إدراج ما يُقرأ من أعمال تاريخية حديثة الصدور.

وهناك أيضًا جمعية المؤرخين المغاربة المرتبطة بجمعية المؤرخين العرب، وهي جمعية محدودة الأعضاء، ويقتصر نشاطها على مجالين: الأول هو المشاركة في نشاط جمعية المؤرخين العرب من خلال المؤتمرات السنوية والمناسبات التي كانت تعقدها، لكن هذه المشاركة توقفت مع توقف جمعية المؤرخين العرب منذ أزمة الخليج وسقوط نظام البعث في العراق. والمجال الثاني هو إصدار مجلة المؤرخ العربي التي تصدر بتمويل إماراتي. وتتميز هذه المجلة بإصدار دراسات بحثية بأقلام غير متخصصة، وإن ساهم بعض المؤرخين في بداية إصدارها ببحوث مهمة.

أما الجمعية الثالثة، فهي جمعية المعرفة التاريخية التي أُسست في عام 2004 بمبادرة من وزارة التعليم العالي، وكان الهدف من تأسيسها تعميم المعرفة التاريخية من خلال تنظيم «ملتقيات التاريخ» (les Rendez vous de l Histoire) في صيغتها المغربية. وكان مؤسسو هذه الجمعية من الأعضاء الفاعلين، بل المؤسسين للجمعية المغربية للبحث التاريخي. وفعلًا، نظمت جمعية المعرفة التاريخية ست نسخ من ملتقيات التاريخ بدعم من المعهد الفرنسي، وفي مدن مغربية متعددة. بيد أن نشاطها شُلّ بعد ذلك، وتوقفت ملتقيات التاريخ حتى عام 2014، عندما أُعيدت الروح إليها بمبادرة من ثلة من الباحثين، وأعطتها محاضرة عبد الله العروي حول موضوع المواطَنة دفعة قوية. لكن هذه الجمعية لا تقوى على الصمود لأن أعمالها تتميز بالفردية وغياب روح الفريق الضامنة لنجاح كل عمل جماعي. زد على ذلك أن الجمعية ظلت مقتصرة على تنظيم فاعلية واحدة في العام.

خلاصات

عرفت المعرفة التاريخية في المغرب تطورًا متميزًا ضمن مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتميزت من غيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية بما يلي:

- الإنتاج المعرفي التاريخي الغزير؛ إذ قدّم المؤرخون أكثر من ثلث الإنتاج في المعرفة الإنسانية والاجتماعية، كما تؤكد ذلك بيانات الإصدارات في

المؤسسات المتخصصة المختلفة في نشر المعارف الإنسانية. هذا طبعًا خارج ما سمّيناه الإنتاج غير المهني الذي يساهم فيه الفاعلون السياسيون والصحافيون و«المؤرخون الهواة». لكن ينبغي ألا ينسينا هذا الإنتاج الوضعية المتأزمة للبحث التاريخي بما هي جزء لا يتجزأ من أزمة البحث العلمي في العلوم الإنسانية؛ فالتراكم الذي تحقق منذ حصول المغرب على الاستقلال «تراكم هش» لا يسمح بتجدد الأجيال بالصورة التي تحافظ على الجودة والصدقية. لقد وقفنا خلال تحقيبنا للإنتاج التاريخي عند نقطة أن ما بعد عام 1999 يعطي الانطباع بصعوبة تكوين الخَلَف، وبانحصار في إنتاج الأطروحات التي شكلت دائمًا عصب الإنتاج التاريخي.

– إن البحث التاريخي في المغرب، ومن خلال رصدنا المجالات المعرفية، تجاوب إلى حد بعيد إبيستمولوجيًا وسياسيًا؛ إذ لاحظنا كيف أن الاهتمام بالقرن التاسع عشر وبالبحث المونوغرافي جاء ليتجاوب في الوقت ذاته مع الوضع السياسي الذي كان المغرب يعيشه، وليستفيد من انفتاحه المنهجي على العلوم الاجتماعية ومدرسة الحوليات. كما أن البحث في الدراسات الأفريقية تنامى نتيجة وضعية سياسية وأكاديمية؛ فهناك البحث في العمق الأفريقي الناتج من قضية الصحراء، وهناك إحداث تخصص ومعهد الدراسات الأفريقية في الجامعة المغربية. أما بالنسبة إلى تاريخ الزمن الراهن، فهو نتاج وضع سياسي لصيق بالتحولات السياسية التي عرفها المغرب منذ نهاية القرن العشرين، عندما قرر رئيس الدولة إحداث المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وما تبع ذلك عندما تولّى الملك الجديد الحكم من فتح لملفات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ويُعتبر التركيب حاجة ملحة بعدما تحقق نوع من «الإشباع» القطاعي، وبات من الضروري تجاوز عقدة التركيب التي تكونت عند المغاربة بعد إصدار مؤلَّف عبد الله العروي.

– لا يخامرنا شك في أن «جماعة المؤرخين» ظلت مهووسة بتعميم المعرفة التاريخية، ومن ثم بهذه الرغبة المتزايدة في إنشاء مجلات متخصصة وموسوعات وجمعيات عالمة، وربما يكون هذا الهوس نوعًا من حماية المهنة بعدما تعاظمت.

الفصل الثالث عشر

كتابة تاريخ المغرب وتحقيب الزمن الطويل

محمد حبيدة

يستخدم المشتغلون في ميدان التاريخ في الجامعات المغربية، منذ عقود، تقسيمًا كرونولوجيًا موروثًا عن البناء الفكري الذي خلّفته المدرسة الفرنسية: عصر قديم وعصر وسيط وعصر حديث، وفترة معاصرة. ويوافق هذا التقسيم الذي يأخذ شكل «شبكة لقراءة الزمن»، ويتحول في كثير من الأحيان إلى «مسلّمات ضمنية»[1]، أو إلى «مجموعة من القوالب البيداغوجية»[2]. كما يستجيب هذا التقطيع الكرونولوجي إلى مقاييس صنفٍ معيَّن من التاريخ، هو التاريخ السياسي الذي يهتم، في المقام الأول، بالزمن القصير ذي التذبذبات السياسية والدبلوماسية والعسكرية المتوترة والمتحولة باستمرار.

ننطلق في سؤال التحقيب هذا من مفهوم «ما قبل الكولونيالي» (précolonial)، الذي تتداوله كثيرًا الدراسات الإنسانية والاجتماعية المرتبطة بالمغرب: إلى أي حد تستوعب هذه الدراسات وظيفية التقسيم الزمني الحالي؟ هل نستطيع إعادة صوغه، والتفكير في تحديد الزمن، وتناوله انطلاقًا من البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم اقتراح تصور زمني أكثر ملاءمة، وأكثر تنبهًا لمفهوم الزمن الطويل؟

(1) Olivier Lévy-Dumoulin, «Périodisation,» dans: André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), p. 504.

(2) Ibid.

يتمحور هذا المبحث حول نقطتين رئيستين: تقدم الأولى تصور المؤرخين وجيرانهم في العلوم الاجتماعية للزمن التاريخي، واستخدامهم مفهوم ماقبل الاستعمار، وتهم الثانية مساءلة التحقيب في ضوء الاتجاهات الإستوغرافية الراهنة، وتقترح بعض المعالم التحقيبية.

أولًا: تناول الزمن ماقبل الكولونيالي

في البداية، يمكن عرض ثلاث ملاحظات أساسية:

- الفترة ماقبل الكولونيالية هي التي نتوفّر حولها على مصادر وافرة ومتنوعة، سواء منها الداخلية أو الخارجية، وذلك بالقياس إلى الفترات التاريخية السابقة.

- الفترة ماقبل الكولونيالية هي فترة متوترة، بسبب الصراعات التي نشبت بين المخزن والقبائل من جهة، والمخزن والقوى الأوروبية من جهة ثانية.

- الفترة ماقبل الكولونيالية هي التي جذبت اهتمام كثيرين من الباحثين، المؤرخين بالدرجة الأولى، لكن أيضًا الأنثروبولوجيين والجغرافيين والاقتصاديين[3].

يشير مفهوم ماقبل الكولونيالي، في معظم الأحيان، إلى الفترة الممتدة من النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى عام 1912، تاريخ توقيع معاهدة الحماية بين المخزن والحكومة الفرنسية في مدينة فاس. وقد ركز عبد الله العروي بحوثه في كتابه **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية** على المرحلة الممتدة من احتلال الجزائر في عام 1830 إلى معاهدة عام 1912، لكنه بيّن أن «دراسة النسق السياسي والاجتماعي» المغربي تقتضي، في واقع الأمر، النظر في ما وراء هذه

(3) بشأن هذه الجاذبية التي مارسها القرن التاسع عشر على المؤرخين في الجامعة المغربية، انظر: عبد الأحد السبتي، «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية»، ورقة مُقَدّمة في: **البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم: حصيلة وتقويم أعمال ندوتي البحث الغربي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية، أكتوبر 1986 وثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب، دجنبر 1986** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، ص 44-49.

المرحلة، لتشمل «كل الفترة الممتدة ما بين عامَي 1757 و1912»[4]، أي منذ عهد السلطان محمد الثالث. وتندرج دراسة المؤرخ الفرنسي نيكولا ميشيل، *Une économie de subistances: Le Maroc précolonial* (اقتصاد المعاشات في المغرب قبل الاستعمار)، ضمن هذه الرؤية؛ فهو ركز على المقطع الزمني الواقع بين عامي 1860 و1880 وعام 1902، ناعتًا إياه بالزمن ماقبل الكولونيالي، غير أن تفسير البنى الاقتصادية والاجتماعية دفعته إلى الغوص عميقًا في الزمن؛ فعلى الرغم من تجنّبه «رسمَ تطور في المدى البعيد، ذلك التمرين الضروري لكل دراسة في التاريخ الاقتصادي»[5]، فإن السعي لتحليلٍ عميق جعله ينقب في عالية الزمن لإعادة بناء بنية الاقتصاد القروي التقليدي، حيث إننا نلاحظ مثلًا حضور القرن الثامن عشر، على نحو ملموس، في عرض المعطيات المتصلة بالتنظيم الاجتماعي والمعاشات والقحوط، وغيرها.

في دراسة بشأن ظاهرة الزطاطة، انطلق عبد الأحد السبتي من القرن التاسع عشر، واعتبره «لحظة كشفٍ»، أي لحظة مميزة قصد ملاحظةِ المجتمع المغربي وبُناه التقليدية وتوصيفها، ومن ثم مراجعة التقسيم الزمني المعمول به، أي «عصر وسيط» و«عصر حديث». وهو اتخذ من القرن التاسع عشر نقطة انطلاق لتتبّع الممارسات الاجتماعية والتمثّلات الثقافية بطريقة استرجاعية إلى غاية العصر الوسيط، وذلك بغية الكشف عن المرجعيات الاجتماعية والسياسية والثقافية. ومعنى ذلك أن «رحلة البحث عن نسق تقليدي مغربي هي في نهاية المطاف رحلة تعود باستمرار إلى الوراء، من دون أن تؤدي إلى الإمساك بالنسق - المنطلق»[6].

---

(4) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Casablanca/Beyrouth: Centre culturel arabe, 2001), p. 19.

(5) Nicolas Michel, *Une économie de subsistances: Le Maroc précolonial* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1997), Tome 1, p. 17.

(6) عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق: أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار (الدار البيضاء: توبقال للنشر، 2009)، ص 260. كان عبد الأحد السبتي قد تنبه لمسألة الزمن هذه منذ بحثه الأول سنة 1984، حول أرستقراطية مدينة فاس، حينما وسّع تصوره التاريخي لمرحلة ما قبل الاستعمار ليشمل ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر. انظر أيضًا: Abdelahad Sebti, *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial: Contribution à une relecture de la littérature généalogique fassie, XV*

تبيِّن الأطروحات ذات السمة المونوغرافية، التي همّت القبائل بالدرجة الأولى، مرونة الزمن هذه؛ إذ أدمج أحمد التوفيق القرن الثامن عشر في مقاربته لقبيلة من الأطلس الكبير، بالاستناد إلى نوازل قاضي دمنات، محمد بن عبد الله الكيكي، وإن كان جوهر الدراسة يتصل بمرحلة ما بين عامي 1850 و1912[7]. هذا لأن النوازل، كما يقول صاحب كتاب إينولتان، «ظلت تطرح مشكلات متشابهة، عاكسة بذلك بنية اجتماعية جامدة أو بطيئة التطور»[8]. وعمل عبد الرحمن المودن، هو أيضًا، في أطروحته المتعلقة بقبائل إيناون، على توسيع رؤيته للزمن، إذ مدد ورشته إلى غاية القرن السادس عشر، علمًا أن صُلب الموضوع همَّ فترة ما بين عامَي 1873 و1902، وذلك بغرض فهم المحيط البيئي لهذه القبائل، ونسيجها الاجتماعي، وعلاقاتها بالمخزن، وعيًا منه بأن كل هذه المرحلة المديدة تدخل في سياق مفهوم ما قبل الاستعمار[9].

انخرط باحثون آخرون، من غير المختصين بالتاريخ المعاصر، ضمن هذه الرؤية، لكن من دون التعامل مع القرن التاسع عشر كـ «لحظة كشفٍ». نذكر في هذا الإطار عبد المجيد القدوري الذي اعتبر أن التفاوت التاريخي بين المغرب وأوروبا يكمُن في المرحلة الواقعة بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، حيث افتقدت محاولات التحديث، التي جرَّبها السعديون، التراكم والاستمرارية، في الوقت الذي استطاعت فيه أوروبا تحقيق تراكم كبير في عمليات التحول التي شملت ميادين الاقتصاد والسياسة والفكر، والتي مكنت من ولوج العصر الحديث[10].

(7) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، إينولتان، 1850-1912 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983).

(8) المرجع نفسه، ص 35.

(9) عبد الرحمن المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار: قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، ص 11-22.

(10) عبد المجيد القدوري، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).

يطرح غوتيي دالشي سؤالًا وجيهًا في هذا الصدد حينما يقول: «بأي صفة يمكن اعتبار السعديين أقل قروسطية من الموحدين؟». انظر: Jean Gautier-Dalché, «A propos de l'histoire médiévale du Maroc: Quelques suggestions pour une nouvelle orientation de la recherche,» *Hespéris-Tamuda* (1966), pp. 61-67.

نذكُر في هذا الصدد أيضًا المؤرخ الفرنسي برنار روزنبرجي الذي جمع مباحثه بشأن الأطعمة والمجاعات تحت عنوان اتخذ من مفهوم ماقبل الكولونيالي إطارًا زمنيًا، علمًا أنها تهمّ مرحلة ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر(11). وفي كتابه الأخير *Le Maroc au XVIe* (المغرب في القرن السادس عشر) الذي منحه عنوانًا فرعيًا لا يخلو من استفزاز، وهو على عتبة الحداثة، والصادر في عام 2008، يطرح هذا المؤرخ العارف بتاريخ المغرب، مسألة في غاية الأهمية: هل نجح المغرب في عهد السعديين في الدخول إلى العصر الحديث خلال القرن السادس عشر، على غرار أمم أوروبا، أم أخفق؟ نعْلَم جميعًا أن عهد أحمد المنصور تميز بحركية تاريخية متميزة، من حيث المكانة السياسية المهمة التي حظي بها المغرب في الساحة الدولية عقب معركة وادي المخازن في عام 1578، والتنظيم الجديد المقتبس عن الأتراك في مجالي الجيش وتدبير شؤون المخزن. لكن بعد وفاة أحمد المنصور، انهارت البلاد مثل قصر من ورق، بسبب الأزمات البيولوجية، وتطاحُن الأمراء على الحكم، وتنامي شوكة رجال الدين. وهذا يدل على أن قوة البلاد ارتبطت بشخص السلطان أكثر مما ارتبطت ببنية الدولة؛ فقد عجز المخزن عن إحداث مؤسسات سياسية وإدارية منظّمة بحكم القانون، وعن تأسيس نظام قار لولاية العهد، كما عجز عن فرض وجوده على الفقهاء بصفة شاملة ودائمة. ثم إن العقليات ظلت متشبثة بالتقليد، مناهضة لكل جديد؛ فالناس تحفظوا إزاء ميل السلطان السعدي عبد الملك إلى التجديد القائم من حوله في حوض البحر المتوسط في القرن السادس عشر، مثلما تحفظوا إزاء نزوع السلطان العلوي عبد العزيز إلى المستحدثات الآتية من أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. لذلك، ظل المغرب يدور في حلقة مفرغة مدة قرون، وأخفق بالتالي في دخول العصر الحديث(12).

في مجال العلوم الاجتماعية، استخدم الباحثون مفهوم ماقبل الاستعمار على نحو كثيف. والجدير بالإشارة أن المختصين بالواقع الراهن، بحكم ارتباطهم بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لا يولون اهتمامًا كبيرًا لظرفيات

---

(11) Bernard Rosenberger, *Société, pouvoir et alimentation: Nourriture et précarité au Maroc précolonial* (Rabat: Alizés, 2001).

(12) Bernard Rosenberger, *Le Maroc au XVIe siècle: Au seuil de la modernité* (Séville: Fondation des trois cultures, 2008), pp. 223-234.

الزمن التاريخي، مثل الضغوط العسكرية والمعاهدات الدبلوماسية والتسربات الاقتصادية التي منحت القرن التاسع عشر المغربي نوعًا من النتوء التاريخي. وبالنسبة إلى الاقتصادي إدريس بن علي، الذي نعت «التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية» للمغرب قبل الحماية الفرنسية، بِـ «ماقبل رأسمالية»، تبدأ مرحلة ما قبل الاستعمار مع وصول الشرفاء السعديين إلى الحكم في القرن السادس عشر، حين اختفى النظام الاجتماعي والسياسي القائم على العصبية القبلية، الذي تكلم عليه ابن خلدون. وهذه المرحلة تمتد، في رأيه، إلى غاية التدخل الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر[13].

أما الأدبيات الأنثروبولوجية، خصوصًا الأنغلوساكسونية، فتثير من جهتها اهتمام الباحث بهذا الموضوع، لأنها تتنبه على نحو خاص إلى مظاهر الثبات الاجتماعي والثقافي. فإرنست غيلنر يرى في دراسته بشأن التنظيم الاجتماعي والديني في جبال الأطلس، أن بنى السلطة السياسية ظلت على حالها قرونًا من الزمن إلى أن زعزعها الاستعمار. ويتعلق الأمر بسلالات قادمة من وسط قروي استقرت في المدن، واستخدمت مقابل بعض الامتيازات مجموعة من القبائل لحمايتها من قبائل أخرى كان تهديدها للحكم المركزي يصل حتى أبواب المدينة[14]. وضمن الرؤية نفسها، يمكن ذكر جون واتربوري الذي يقول: «لم يكن هناك في سنة 1912 فارق بين التنظيم السياسي للدولة العلوية والنظام الذي بناه السلطان الكبير مولاي إسماعيل في القرن السابع عشر»، وأنه «لم يطرأ أي تغيير على النظام، لأن المشكلات الداخلية ظلت على حالها، تتلخص في جباية الضرائب، وتنظيم الجيش، وقمع القبائل»[15]. ويذهب كينيث براون، الأنثروبولوجي التكوين

---

(13) Driss Ben Ali, *Le Maroc précapitaliste* (Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis, 1983), p. 19.

(14) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago, IL: Chicago Univesity Press, 1969), pp. 5-6.

«استندت دراسة أمال رصام فينوغرادوف إلى الفكرة نفسها، مشيرة إلى أن نسق العلاقات بين المجتمع والسلطة «ظل على حالته بصفة أساسية، كما دشّنته السلالة السعدية في خلال القرن السادس عشر، وذلك إلى غاية إقامة نظام الحماية سنة 1912». انظر: Amal R. Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco: A Study of Social Transformation of a Berber Tribe* (New York: Michigan University Press, 1974), p. 6.

(15) جون واتربوري، أمير المؤمنين: المَلكِية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، 2004)، ص 55.

والمشبع بالثقافة التاريخية، بعيدًا في رؤيته للأمور؛ ففي دراساته بشأن مدينة سلا، يرى أن المرور من مجتمع «تقليدي» إلى مجتمع «حديث» تم خلال المرحلة الممتدة من عام 1830 إلى عام 1930، أي من احتلال الجزائر إلى بزوغ الحركة الوطنية في المغرب، مع مناهضة الظهير البربري[16]. لكن فهم مجتمع ما قبل عام 1830 هذا، الذي نعته بِـ«التقليدي»، يقتضي الصعود في الزمن حتى عام 1000، لأنه شكّل منذ القرن الحادي عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر تاريخ مدينة سلا، ومن خلاله تاريخ المغرب، مرحلة طويلة ذات بنى شبه ثابتة، مادية وثقافية، على الرغم من التحولات السياسية التي حدثت في القرن السادس عشر[17].

يمكن أن ندرج في هذه الرؤية فكرة الجغرافي الفرنسي جان لوكوز الذي اعتبر، من خلال التنبه إلى المجال ودرجة استغلاله انطلاقًا من دراسةٍ في الجغرافيا الإقليمية همّت منطقة الغرب، حقبةَ ما قبل الاستعمار «امتدادًا للعصر الوسيط»، مشددًا على ضرورة أخذ هذا الأمر في الحسبان في تحليل مشكلات الفلاحة وفهمها في المغرب في بداية عهد الاستقلال[18].

ثانيًا: الزمن الطويل - عصور وسطى ممتدة

يتضح، بناءً على هذه المعطيات، أن مفهوم ماقبل الاستعمار يتسم بالتغيُّر، بحسب الموضوعات والإشكاليات، ما يدفعنا إلى التساؤل حول هذا المفهوم: إلى أي حد يتصل بمسألة التحقيب؟ ما هي علاقته بالمقولات التاريخية؟ ألا يجب التفكير مجددًا في هذا المفهوم وِفق الموضوعات المطروحة، ووِفق الأصناف الإستوغرافية: تاريخ اقتصادي واجتماعي، تاريخ الثقافة المادية، تاريخ السلطة، تاريخ العقليات؟ في المنطلق، يمكن القول أن التحقيب يستلزم ثلاثة عناصر رئيسة:

---

(16) Kenneth Brown, *Les Gens de Salé: Tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, traduction de Fernand Podevin (Casablanca: Croisée des chemins, 2001), p. 45.

(17) كينيث براون، موجز تاريخ سلا، 1000-1800، تعريب محمد حبيدة وأناس لعلو (الدار البيضاء: منشورات أمل، 2001).

(18) Jean Le Coz, *Le Rharb: Fellahs et colons: Etude de géographie régionale* (Rabat: Centre Universitaire de la recherche scientifique, 1964), Tome 1, p. 12.

- الفرضية، لأن التحقيب ليس أمرًا نهائيًا، ومن ثم يبقى قابلًا للمراجعة في ضوء موضوعات الدراسة.

- النسبية، وهذا ما يفسر تعدد المقولات والمناهج والإشكاليات.

- التغيُّر، بحكم تطور البحث التاريخي.

في أوروبا، تقوم «مهنة المؤرخ»، بحسب عبارة مارك بلوخ، على هذه العناصر بصفةٍ أساس. وفي واقع الأمر، تتغير مقولة الزمن، التي تبقى هي القُماشة الخلفية لكل بحث تاريخي، بحسب الافتراضات التي يقترحها المؤرخ، وتتطور في ضوء المفاهيم والمناهج. من هذا المنظور، يخضع تاريخ أوروبا للمراجعة وإعادة الصوغ، على الرغم من أنه يبدو مشيدًا بشكل منطقي، بفضل الاستخدام البيداغوجي للتقطيعات الكرونولوجية التي تقدم تتابعًا معلومًا لأنماط الإنتاج، أو للإمبراطوريات، ما ساهم في ترتيب الزمن في عصور متتالية: تاريخ قديم، تاريخ وسيط، تاريخ حديث، تاريخ معاصر. فرنان بروديل، مثلًا، كان قد اقترح في عام 1949، في كتابه **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**، تمفصلًا زمنيًا بالقياس إلى الموضوعات المدروسة. فبالنسبة إليه، تندرج البنى المادية والثقافية، الثابتة أو شبه الثابتة، ضمن الزمن الطويل، وتنفلت بالتالي من قبضة التحقيب التقليدي. وهذا ما يفسر ابتكار الأزمنة الثلاثة: زمن طويل يوافق البنى، وزمن متوسط أو دوري يوافق الظرفيات، وزمن قصير يوافق الحوادث[19]. وانطلاقًا من هذه الرؤية، التي تبرز أيضًا في كتابه الآخر **الحضارة المادية**

(19) Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1990), Tome 1, p. 18.

يقول فرنان بروديل في مقدمة كتابه هذا: «ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب، كل واحد يعد في حد ذاته محاولة في التفسير. الأول يتعلق بتاريخ شبه ثابت، تاريخ الإنسان في علاقاته مع الوسط الجغرافي المحيط به، تاريخ بطيء السيل والتحول، مكون في الأغلب من رجوعات ملحة وحلقات متكررة باستمرار... وفوق هذا التاريخ شبه الثابت يمتد تاريخ بطيء الإيقاع، وقد نقول عن طيب خاطر، إذا لم تنحرف العبارة عن معناها الكامل، تاريخًا اجتماعيًا، تاريخ الجماعات والتجمعات... وأخيرًا باب ثالث مخصص للتاريخ التقليدي، أو إذا أردنا تاريخ على مستوى الفرد وليس الإنسان، تاريخ حدثي... تاريخ ذو تذبذبات قصيرة، سريعة، متوترة ... وهكذا توصلنا إلى تفكيك التاريخ إلى ثلاثة مستويات متدرجة، إلى التمييز ضمن زمن التاريخ بين زمن جغرافي وزمن اجتماعي وزمن فردي».

والاقتصاد والرأسمالية، خصوصًا في الجزء الأول المخصص لبنى الحياة اليومية، تظهر مرحلة ماقبل الثورة الصناعية كبنية اقتصادية واجتماعية ممتدة حتى نهاية العصر الوسيط. يقول: «الحياة المادية، بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر، هي امتداد لمجتمع واقتصاد قديمين، لم يشهدا إلا تغيرًا بطيئًا جدًا وغير محسوس»[20].

دافع المؤرخ الوسيطي جاك لوغوف، على مدى عقود، عن مفهوم الزمن الطويل هذا، مقترحًا ما سمّاه «العصر الوسيط الممتد»، الذي يميزه من «العصر الوسيط القصير». وفي رأيه أن هذا العصر الوسيط الممتد يتوسع ليشمل مرحلة عريضة تبدأ من انتشار الإسلام في الحوض المتوسط، وتنتهي في أواسط القرن التاسع عشر، زمن التحولات العظمى، الصناعية والتكنولوجية، التي غيّرت على نحو ملموس حياة الناس اليومية، وسلوكاتهم وحساسياتهم. وقد كرس لوغوف جهده الفكري ليُبيّن مخلّفات القرون الوسطى، من حيث نمط الحياة والعقليات، في حياة الناس قبل الثورة الصناعية. وهو يرى «أن العصر الوسيط الممتد هو تاريخ ما قبل الثورة الصناعية»، ويزيد في تفسير هذا الأمر قائلًا: «إن الإثنولوجيا هي التي تغير التقسيمات الكرونولوجية بما يتلاءم مع التاريخ»، وتدفع المؤرخين «للتنبه بصفة خاصة لهذا الزمن شبه الثابت»[21].

يظهر إذًا أن التمفصلات الكرونولوجية متغيرة؛ إذ يتناول المؤرخون الزمن من حيث علاقته بإشكاليات الحاضر وتطوره؛ فالقرن التاسع عشر، مثلًا، الذي اهتم به طويلًا المؤرخون الفرنسيون المختصون بالفترة المعاصرة، وتعاملوا معه كفضاء زمني رئيس للبحث والتفكير، أصبح يدخل تدريجًا في حقل المؤرخين

---

(20) Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles* (Paris: Armand Colin, 1979), Tome 1, p. 12.

(21) Jacques Le Goff: *La Civilisation de l'occident médiéval* (Paris, Arthaud, 1984), p. 11; *Pour un autre Moyen Age, Temps, travail et culture en Occident: 18 essais* (Paris: Gallimard, 1977), pp. 10-11 and 338, and *Un long Moyen Age* (Paris: Tallandier, 2004), pp. 23-40.

يرى روني غاليسو من جهته أن الثورات الأوروبية، الاجتماعية والصناعية والفكرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هي التي قضت على النسق الوسيطي، الفيودالي والمسيحي. انظر:

René Gallissot, «Au cœur du sous-développement des pays de la Méditerranée: Comparatisme historique et modes de production précapitalistes,» *Peuples Méditerranéens*, no. 13 (octobre-décembre 1980), p. 104.

المختصين بالعصر الحديث. أما الفترة المعاصرة، فشغلها القرنُ العشرون. هذا يعني، كما يقول بول لاكومب، أن «الزمن لا يمثّل قيمة في حد ذاته، من الوجهة الموضوعية، إذ هو مجرد فكرة من ابتكارنا نحن»[22].

لذلك، إذا اقتنعنا بمنطق تناول الزمن هذا، نستطيع تمديد تصورنا لمرحلة ما قبل الاستعمار في المغرب حتى العصر الوسيط. حقًا، إننا نرصد انتقالات تاريخية من المرحلة التي اعتدنا نعتها بـِ «العصر الوسيط» إلى المرحلة المعروفة بـِ «العصر الحديث»: من السلالات الأمازيغية القائمة على العصبية القبلية إلى السلالات العربية المستندة إلى أيديولوجية الشرف، ومن مجال جغرافي واسع مورست فيه السلطة على مستوى المغرب الكبير، مع الإمبراطوريات الأمازيغية، إلى مجال ترابي محدَّد نسبيًا مع تخلص المغرب من الهيمنة التركية. حقًا، أيضًا، أن تغيرات كثيرة حصلت في القرن التاسع عشر مع اتساع العلاقات الاقتصادية والدبلوماسية مع أمم أوروبا والإصلاحات التي أدخلتها الدولة المخزنية على أجهزة الإدارة والجباية والجيش[23]. لكن التاريخ الحديث يستلزم بالضرورة مفهوم الحداثة، والحال أن الحداثة هي بنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، لا يمكن الكشف عنها قبل التحولات المادية والتجارب الجديدة التي أدخلها الاستعمار، والتي فرضت واقعًا لم يسبق له مثيل.

في واقع الأمر، تندرج بنى المجتمع المغربي، بمستوياتها المختلفة، من علاقات بين الإنسان والمجال، وتقنيات زراعية وحرفية، وأطر المعيش اليومي، كالأغذية واللباس والسكن، وشكل ممارسة السلطة، والعلاقات بين الحاكمين والمحكومين، وبين الشرائح الاجتماعية، وبين الرجال والنساء،

---

(22) Fernand Braudel, «Histoire et sciences sociales: La longue durée,» dans: Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion, 1969), p. 75.

يرى هنري بيرين، من جانبه، في مقالة مليحة بعنوان «مهمة المؤرخ» كانت قد صدرت في عام 1931، أن أفعال الناس والدوافع التي تحركهم وما يترتب عنها من نتائج، لا توجد في نهاية المطاف إلا في «الأذهان». انظر: Henri Pirenne, «La tâche de l'historien,» *Le Flambeau*, vol. 14, no. 8 (1931), pp. 16-17.

(23) انظر: تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، إشراف وتقديم محمد القبلي (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)، الفصل الثامن.

والآباء والأبناء، والطقوس الدينية، والأفكار الموَجِّهة للمجتمع، وعقليات الناس وسلوكياتهم ومواقفهم من الحياة والموت، ضمن «تاريخ بطيء السيل والتحول، مُكوَّن في الغالب من رجوعات ملحة وحلقات متكررة باستمرار»[24]، وذلك منذ تكوُّن المغرب الوسيطي إلى غاية قيام النظام الاستعماري.

ظلت الحياة المادية والثقافية في المغرب وفيةً لروح القرون الوسطى؛ فالمحراث والنول والمأكل والملبس والمسكن، وغيرها من التقنيات وطرائق العيش، التي كان الرحالة الجغرافيون قد وصفوها في كتب المسالك، بين القرن العاشر والقرن الثاني عشر، أمثال ابن حوقل والبكري والإدريسي، نجدها كما هي تقريبًا من دون تغيرات كبرى، في أوصاف الملاحظين الأوروبيين، كالقناصلة والتجار والضباط والأطباء والأسرى... وغيرهم، بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر. المحراث مثلًا، هذه «القطعة المقوَّسة من الخشب التي يجرها الحيوان»، لم يعرف أدنى تطور على امتداد قرون طويلة؛ إذ نجده حتى في أوصاف الأوروبيين خلال مرحلة الحماية[25]. وحافظ المغرب على بنيةٍ عتيقة: جهاز تقني ضعيف، ومِلْكية زراعية مجزَّأة، ووتيرة ديموغرافية متذبذبة[26]. هذا إضافة إلى استمرارية بنيةٍ جغرافية عمودية، جعلت المغاربة يديرون ظهورهم للبحر، ويركزون معظم نشاطهم في مدن الداخل وقراه، من حيث استغلال المجال وشبكات التبادل التجاري[27]. إن زمن البنى المادية بطيء السيل، إنه زمن شبه ثابت. وكريستوف بوميان وضع الأصبع على تاريخ البنى شبه الثابتة هذه عندما أبان «كيف تضفي هذه البنى صبغة رتيبة ومتكررة على نشاط الناس؛ إذ يعمل المزارعون، عامًا بعد عام، على خدمة الأراضي نفسها بالطريقة نفسها.

---

(24) Braudel, *La Méditerranée*, Tome 1, p. 16.

(25) Émile Laoust, *Mots et choses berbères: Notes de linguistique et d'ethnographie: Dialectes du Maroc* (Paris: Challaniel, 1920), p. 282.

(26) كتبت المؤرخة لوسات فالنسي، صاحبة دراسة مهمة عن بنى البلاد المغاربية قبل الاستعمار: «من الممكن القول إن التقنيات [بهذه البلاد] لم تتطوّر منذ العصر النيوليتي». انظر: Lucette Valensi, «Archaïsme de la société maghrébine,» dans: *Sur le féodalisme* (Paris: Publications du centre d'études et de recherches marxistes, 1971), p. 229.

(27) انظر: السبتي، بين الزطاط، ص 239-258، والقدوري، ص 337-361.

وعندما يموت الأفراد، وتموت الأسر، تبقى القرية على أتم الاستعداد لمعاودة النمط المعيشي نفسه كما خلّفه الأجداد»[28].

من جهة أخرى، حافظ المغرب على نسقٍ استبدادي في ما يتصل بالسلطة السياسية التي كان الحاكم يمارسها على المحكوم، والسلطة الاجتماعية التي كان الرجل يمارسها على المرأة. ويمكن الحديث عن بنية أخرى بطيئة التحول أيضًا، وهي الأفكار المشبعة بالديانة الإسلامية؛ فقد كان الإسلام، في الواقع اليومي، الإطار الثقافي الوحيد والقالب الرئيس الذي خرجت منه جميع أشكال الفعل والتمثّل، وطرائق التعامل مع الأجانب، مع الأوروبيين بالخصوص، باعتبارهم كفارًا. فالإسلام كان حاضرًا ومؤثرًا في كل شيء: في السياسات، في العلاقات مع الخارج، في الممارسات الاقتصادية، في الصِّلات الاجتماعية، في السلوكات، في الحساسيات، في العقليات. وهذا الحضور الشامل غلب عليه التقليد ومناهضة التجديد. لذلك، يمكن القول إن الأمر يتعلق، منذ انتشار الإسلام إلى مجيء الاستعمار، بمرحلة إسلامية طويلة الأمد؛ مرحلة ذات تقلبات سياسية حقًا، لكن ذات بنى اقتصادية واجتماعية وثقافية شبه ثابتة، إن لم نقل ثابتة.

لخص الاقتصادي الأميركي تشارلز ستيوارت هذا الوضع جيدًا، بالقياس إلى التفاوت الحاصل بين المغرب وأوروبا، عندما قال إن المغاربة استطاعوا الدفاع عن سواحلهم، في مواجهة الغزو الإيبيري خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، «لأنهم كانوا يحملون أفكارًا وتقنيات تتلاءم مع تلك الأزمنة»، لكن «مشكلتهم القاتلة» هي أنهم لم يغيّروا هذه الأفكار والتقنيات التي تنتمي إلى القرون الوسطى، في وقت كانت تجري فيه تحولات كبرى وعميقة على مقربة منهم، في أوروبا، حتى جاء الاستعمار الفرنسي في مطلع القرن العشرين، وزعزع البنى التقليدية وأدخل أساليب حديثة في حياة الناس المادية والثقافية[29].

---

(28) Krzysztof Pomian, «L'Histoire des structures,» dans: Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire* (Bruxelles: Complexe, 1988), pp. 111-112.

(29) Charles F. Stewart, *The Economy of Morocco, 1912-1962* (Harvard: Harvard University Press, 1964), p. 4.

الشكل (13-1)
شبكة تحقيب

تحقيب تقليدي

عصر قديم	عصر وسيط	عصر حديث	فترة معاصرة
	انتشار الإسلام القرن 7/ 8	عهد السعديين القرن 16	احتلال الجزائر 1830

تحقيب الأمد الطويل

عصر قديم	عصور وسطى ممتدة أزمنة إسلامية	أزمنة حديثة
	انتشار الإسلام عصر وسيط كلاسيكي	ظهور الاستعمار
	ما قبل الاستعمار عصر وسيط أسفل	

ربما يبدو في هذه المقاربة نوع من الإسقاط للرؤية الأوروبية على تاريخ له خصوصيات، كتاريخ المغرب. لكن في حقيقة الأمر، ما وددنا تبيانه هو العكس تمامًا، إذا أخذنا بعين الاعتبار ضرورة التمييز ضمن هذه الرؤية بين تيار تقليدي عملت به الإستوغرافيا المغربية على مدى الأعوام الخمسين الأخيرة ويقضي بالسير على منوال شبكة الزمن الأوروبية التي تربط العصر الحديث بالقرن السادس عشر، وتيار يسعى لفعفعة اليقينيات، وربط التحولات الكبرى بالثورة الصناعية، ومن ثم بآثارها الكونية ذات الصلة بحركة الاستعمار التي أحدثت تغيرات غير مسبوقة.

لا فائدة كبيرة إذًا في تحقيب قائم على فترات مقننة، لأن التعامل مع الزمن بهذه الطريقة يُفقد التاريخ إشكالياته الأساسية، ويُغرقه في مقاربة تهشّم المعرفة التاريخية. ما يهم في المقام الأول هو التنبه لموضوع الدراسة وما يستلزمه من رؤيةٍ زمنية ملائمة؛ فالتحقيب ليس عملية كرونولوجية ميكانيكية، كما يتبين في

كثير من الدراسات[30]، وإنما هو عملية منهجية. لذلك، يدفعنا هذا المنطق إلى موضَعة مرحلة ما قبل الاستعمار في سياق عصور وسطى ممتدة، تظهر بُناها ومظاهرها بشكل واضح في القرن التاسع عشر؛ إذ كان المغرب ما زال يحافظ على بنيته الموروثة عن المرحلة التي ننعتها بالعصر الوسيط. وهذه البنية كانت بالكاد قد بدأت تتأثر بمفعول رأس المال الأوروبي، عبر العلاقات التجارية الكثيفة التي حصلت بين المغرب والأمم الأوروبية ابتداءً من أواسط هذا القرن. ولذلك نستطيع القول إن الأمر يتعلق بعصور وسطى ممتدة ومكوّنة من عصرين: عصر وسيط مبكر، يمثّل العصر الوسيط الكلاسيكي الذي يشتغل حوله المؤرخون الوسيطيون، وعصر وسيط متأخر يوافق فترة ماقبل الاستعمار، الذي تلته التحولات الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والقانونية والتعليمية التي كان من ورائها نظام الحماية في القرن العشرين، وهذه التحولات هي التي أدخلت البلاد في العصر الحديث. عندما يقول الاقتصاديون الإنكليز بخصوص أوروبا «إن الفرق بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر أكبر كثيرًا من الفرق الحاصل بين القرن الأول والقرن الثامن عشر»[31]، لا يسعنا إلا أن نفكر في حالة العالَم غير الأوروبي، وحالة المغرب على وجه التحديد، على الرغم من كل التفاوت المترتب عن المقارنة بين العالَمين. لقد كان بروديل مُحِقًّا عندما كرّر في أكثر من مناسبة مقولة إدمون فارال: «إن الخوف من التاريخ العريض هو الذي يغتال التاريخ العريض»[32].

(30) كثيرة هي الدراسات التاريخية التي أنجزها باحثون مغاربة وفقًا لمنطق «القدسية الكرونولوجية»، بحسب عبارة فرنسوا سيمياند، ما تسبب في حصر موضوعات كثيرة في قوالب زمنية ضيقة جدًا (مثلًا العهد السعدي الأول، العهد السعدي الثاني، العهد العلوي الأول، العهد العلوي الثاني ...إلخ).

(31) *The Economist* (Londres) (1851), in: Brown, p. 271.

(32) Braudel, *La Méditerranée*, pp. 18-19.

الفصل الرابع عشر

مسألة الدولة في الإستوغرافيا التونسية الحديثة
سياقات ومقاربات

فاطمة بن سليمان

مساهمتي هذه تتنزل في إطار الإنتاج التاريخي الخاص بالبلاد التونسية خلال العهد العثماني (القرون السادس عشر - التاسع عشر)، وهي فترة صُنفت ولا تزال تصنَّف في الإستوغرافيا التونسية في الأزمنة الحديثة، أو فترة ماقبل الاستعمار، وأحيانًا في الفترة العثمانية، وهو ما يثير في البدء مسألةَ التصنيفات أو التحقيبات الزمنية المستعمَلة للدلالة على هذه المرحلة. شكّل موضوع الدولة، ولا يزال يشكّل، أحد هواجس البحث التاريخي في تونس، كما في مناطق أخرى من العالم العربي، والعالم عمومًا، لارتباطها بمسائل مهمة، منها تشكّل الهوية الوطنية والمواطنة والديمقرطية والتنمية ...إلخ. لكن المقاربات المعتمدة في قراءة تشكّل الدولة ووظائفها في تونس عرفت تغيرات جوهرية على امتداد الفترة التي عقبت خروج الاستعمار؛ ففي حين أنها اعتُبرت لدى الجيل الأول من المؤرخين التونسيين كيانًا ناجزًا ومصدر الفعل والتغيرات، أصبحت تحت أقلام الباحثين من الجيل الثاني فاعلًا ضمن فاعلين آخرين،؛ إذ تنوعت في هذه المرحلة زوايا النظر في قراءة الظاهرة، وفي الحالات كلها ارتبطت المقاربات المتعلقة بهذه المسألة بالسياقين المحلي والخارجي. ولُنشر أيضًا إلى أن موضوع الدولة ودورها المجتمعي ليس، ولم يكن قط، حكرًا على المؤرخين والأكاديميين عمومًا، بل كان ولا يزال أحد مشاغل الرأي العام التونسي، والعربي، بجميع مكوناته. فما مدى تجاوب المؤرخين مع ما تطرحه المرحلة الحالية من تساؤلات وانتظارات؟ كما

لا يفوتنا أن نذكّر بأن موضوع الدولة يندرج أيضًا ضمن اهتمامات العلوم الإنسانية الأخرى، فما مدى استفادة المؤرخين من مقارباتها؟

في هذه الدراسة، سنتناول المسألة الأهم، وهي الدولة خلال الفترة العثمانية في البلاد التونسية كما تقدمها كتابات الجيل الأول من المؤرخين التونسيين، والتحولات الطارئة على المقاربات في دراستها لدى الجيل اللاحق، وآفاق هذه الدراسة.

أولًا: الجيل الأول وهاجس الدولة

اخترنا هنا بعضًا من الكتابات التاريخية للجيل الأول من المؤرخين التونسيين، شملت كلٌ واحدة منها مرحلة معيّنة من هذه الفترة (القرن السادس عشر - التاسع عشر). ونقصد بالجيل الأول المؤرخين الذين كانوا رواد علم التاريخ في الجامعة التونسية بحثًا وتدريسًا، ومنهم محمد الهادي الشريف وتوفيق البشروش وعبد الجليل التميمي ورشاد لمام وخليفة الشاطر وبشير التليلي... وسواء أتعلقت بحوثهم بالمؤسسات أم بأجهزة السلطة أم بشخصية الحكام، فإنهم وضعوا الدولة، من حيث نشأتها وتطورها وعلاقتها بالمجتمع... في قلب اهتماماتهم[1]؛ فمحمد الهادي الشريف يقول في مقدمة أطروحته بشأن الباي حسين بن علي، مؤسس السلالة الحسينية بين عامَي1705 و1740، إن منطلق عمله كان التساؤل عن جذور «الأمة التونسية» والركائز المادية والبشرية التي استند إليها «الكيان الوطني» [التونسي] الذي قُيض له النجاح في آخر المطاف»[2]، مضيفًا أن مطالعاته حول تكوّن المجتمعات غير الأوروبية والمصادر المتوافرة (في تونس وخارجها) جعلته يصطدم بمشكلة الدولة والجهاز السياسي والعسكري، أو «الطبقات المسيرة» التي احتلت مكانة مركزية في مجتمع

(1) تناولت كثيرًا من الكتابات بالنقد سيطرة مسألة الدولة في هذه المرحلة وقبلها. على سبيل المثال، انظر: Abdelhamid Henia, «Quand l'historiographie tunisienne se fait prisonnière de l'Etat,» dans: *Savoirs Historiques au Maghreb, construction et usages*, sous la direction de Sami Bargaoui et Hassen Remaoun, Série Histoires 16 (Tunis: C.E.R.E.S., 2006), pp. 97-106.

(2) Mohamed-Hedi Cherif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin 'Ali (1705-1740), Tome II* (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 2008), p. 208.

تونس السابق للاستعمار. فالدولة كان لها، بحسب رأيه، دور في تشكّل الكيان السياسي والبشري لما كان يسمى إيالة تونس، على الأقل حتى ما بين عامَي 1815 و1830، تاريخ الاصطدام بالقوى الأوروبية.

لم تفارق مسألة الدولة ودورها المهيمن في حياة البلاد والعباد اهتمامات البشروش منذ عمله الأول الصادر في عام 1977: «التشكيلة الاجتماعية والسلطة في تونس في خلال القرن السابع عشر»[3]، وهو العمل الذي تناول فيه طبيعة النظام الذي تأسس في تونس بعد ضم هذا البلد إلى الإمبراطورية العثمانية عام 1574، أو أطروحته بشأن السلطة السياسية والسلطة الدينية في تونس[4]، أو كتاباته عن مسألة إصلاحات الدولة في القرن التاسع عشر أو في تحليله لثورة 1864[5]، وهي في المجمل كتابات ارتبطت بوضع تاريخي متميز. لنسجل في البداية بعض ملامح ذلك السياق التاريخي والمعرفي.

1 - السياقات

تلقّى هذا الجيل من المؤرخين علومه في تونس في أواخر العهد الاستعماري، وذلك في مدارس وفرت لطلابها تعليمًا مزدوج اللغة. وزاول تعليمه العالي في مؤسسات جامعية فرنسية، مثل مدرسة الدراسات العليا أو السوربون أو غيرهما، على يد مؤرخين بارزين، مثل أندريه ريمون وشارل أندريه جوليان وروبير مانتران وفرنان بروديل وبيار فيلار... وغيرهم. تأثر معظمهم بمدرسة الحوليات (Annales) المعروفة بتوجهها المعرفي القائم على تجاوز «الحدث السطحي والنفاذ إلى الهياكل العميقة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية»، والرامي إلى بناء معرفة تاريخية تستند في منطلقاتها إلى الطبقات السفلى، وتستبعد تاريخ النخب والمسيرين والقادة. حصل ذلك كله في مناخ عام تميز بشيوع الأفكار اليسارية

---

(3) Taoufik Bachrouch, *Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVII^e siecle* (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1977).

(4) Taoufik Bachrouch, *Le Saint et le Prince en Tunisie: Contribution a l'étude des groupes sociaux dominants, 1782-1881* (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1989).

(5) ربيع العربان، أضواء على ثورة علي بن غذاهم سنة 1864: وثائق من الأرشيف الوطني التونسي، تحقيق وتقديم توفيق البشروش (قرطاج: بيت الحكمة، 1991).

والموالية للعالم الثالث. فلا غرابة أن نجد في كتابات هذا الجيل مصطلحات من قبيل «البنى الفوقية» أو «البنى التحتية»[6].

من علامات التأثر بهذه المدرسة أيضًا أن المؤرخين لم ينطلقوا في بحوثهم من أيديولوجيات، بل إن عملهم ارتكز أساسًا على الأرشيفات والمصادر التونسية والأجنبية (من كتب رحلات ومراسلات قناصل أوروبيين في تونس). وحتى نفهم أيضًا هذا التاريخ وتوجهاته، لا بد أيضًا من إدراجه في السياق التاريخي المحلي لتلك المرحلة.

في هذه المرحلة، تزامن الخطاب التاريخي مع بناء الدولة الوطنية وأيديولوجية التنمية التي ارتبطت بها. وهي أيضًا مرحلة تدعيم الهوية الوطنية التي نفى المستعمر لزمن طويل وجودها، معتبرًا البلاد كيانًا مختل التوازن «يتجاذبه الشرق والغرب، الإسلام والمسيحية»، ومجالًا مفتوحًا باستمرار أمام الغزاة[7].

يقول الشريف إن وضعية ما بعد الاستقلال تميزت بالدعاية السياسية المفرطة الهادفة إلى تثمين «رأس مال الحظوة الذي حصل للزعيم [أي بورقيبة] وحزبه في أثناء حركة التحرير والرامي إلى تثبيت الدولة الوطنية الناشئة»[8]، مضيفًا أن الكتابة التاريخية اندرجت في الأيديولوجيا الوطنية السائدة التي «عممت إجماعًا عتّم كليًا على ردات الفعل الاجتماعية المتباينة»[9].

قام الخطاب التاريخي في هذه الفترة أيضًا على نقد التصنيفات المحقرة التي صاغتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب الأوروبي، أو الاستشراق

---

(6) يقول الشريف في مقدمة أطروحته: «كان هدفنا تحليل «البنى الفوقية» السياسية في علاقتها بـ«البنى التحتية» الاجتماعية». انظر: Cherif, tome 1, p. 6.

(7) Hassine Raouf Hamza, «Histoire nationale et édification étato-nationale dans la Tunisie moderne et contemporaine,» *Rawafid*, no. 4 (1998).

(8) Mohamed Hédi Cherif, *Sources et méthodes de l'Histoire du mouvement national tunisien (1920-1954): Actes du 2ème séminaire sur l'histoire du mouvement national, 27, 28 et 29 mai 1983, Hôtel Sidi Dhrif, Sidi Bou Saïd, Tunisie*, Publications scientifiques tunisiennes, Série Histoire du mouvement national; no. 2 (Tunis: Impr. officielle de la République tunisienne, 1985).

(9) Mohamed Hédi Cherif, «Approche hésitante de l'histoire de la Tunisie indépendante (1956-1964),» dans: *Histoire orale et relations tuniso-françaises de 1945 à 1962, la parole aux témoins: Actes du colleque international, 10-11 mai 1996 a Tunis* (Tunis: Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National, 1998).

والمفاهيم التي استخدمتها في فهم المجتمعات الخارجة عن السياق الأوروبي. يقول الشريف: «منذ القرن السادس عشر، وكلما ازدادت الهوة اتساعًا بين الإمبراطورية العثمانية القريبة جغرافيًا من أوروبا، لكن الغريبة عنها في طبيعتها، وكلما تعمقت تحولاتها، أي أوروبا، وازداد حب اطلاعها تجاه بقية العالم، فإن مقولة الـ ('استبداد despotisme') التركي[10] لم تفارق التحليلات السياسية منذ بودان إلى هيغل . ولم يتوقف هؤلاء، كل بحسب رأيه، عن تحليل الاستبداد وأسبابه واعتباره قدرًا محتومًا (في العالم الإسلامي)»[11].

في ستينيات القرن العشرين، طورت التحليلات الماركسية الجديدة فكرة نمط الإنتاج الآسيوي أداةً لفهم تطور المجتمعات التي خرجت من هيمنة الاستعمار، هذا إلى جانب تصنيفات أخرى استعملها ماكس فيبر في هذا السياق، منها الدولة «الإسلامية» و«السلطانية»[12] و«البترمنيالية»[13]. وفي الحالات كلها، تحمل هذه التصنيفات في طياتها، بحسب المؤرخ الشريف، «مفهومًا سلبيًا للعالم الإسلامي مقارنة بالمثال الأوروبي الموسوم بالإيجابية وبدرجة عالية من التجريد»[14]. أما البشروش، فأعرض عن التمشي الماركسي القائم على إسناد الأولوية إلى المعطى الاقتصادي في بناء السياسي، واختار توجيه اهتمامه نحو العلاقة القائمة بين الأيديولوجيا المهيمنة وجهاز الدولة. لكن تأثير ماكس فيبر ظل حاضرًا بقوة في تحليلاته لظاهرة الدولة في تونس، منها بالخصوص ما يتعلق بظاهرة العنف المشرع لهيمنتها.

كما أن كتابة تاريخ الدولة في هذه المرحلة قامت على نقد النظرية «الانقسامية» التي طورتها الأنثروبولوجيا في قراءة المجتمعات المغاربية ماقبل الاستعمارية، والقائلة بتدنّي شأن السلطة المركزية ونفوذها مقارنة بوزن الظاهرة القبلية والفوضى الملتصقة بها، والتي اعتبرت معطًى ثابتًا في التاريخ. والنتيجة

---

(10) «Le Grand Turc».

(11) Cherif, *Pouvoir et société*, p. 2.

(12) Sultanism.

(13) Mohamed Hédi Cherif, «Patrimonialisme de la lecture marxiste à la lecture wébérienne des sociétés arabo-musulmanes,» *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, nos. 13-14 (octobre 1998), pp. 187-188.

(14) Cherif, *Pouvoir et société*, p. 2.

طغيان ظاهرة الجمود والسكونية والهامشية بالنسبة إلى الصنف الموازي للدولة، التي تبدو من دون تاريخ قبل حلول الاستعمار[15].

أخيرًا، واكب الجيل المؤسس لأستوغرافية إيالة تونس العثمانية المناخ المعرفي ما بعد الاستعماري المناصر للعالم الثالث، الذي كان له تأثيره في الإنسانيات في فرنسا، وعمل هذا الجيل على تطبيق المناهج الجديدة والتقدم الإبيستمولوجي في تونس، بقصد إرساء بحث تونسي متحرر من الأيديولوجيات الشمولية ومواقفها النافية للدولة الوطنية، ونقصد بذلك الأيديولوجيات القائمة على اعتبار المرجعية العروبية أو الدينية الإسلامية السند الوحيد أو الأهم في تحديد الانتماء ضمن المجالين العربي والإسلامي. ويمكن القول إن الهاجس المشترك لأولئك المؤرخين تمثّل في القيام بأركيولوجية الدولة الوطنية المنبثقة عن الاستقلال.

لئن كان هاجس الدولة قاسمًا مشتركًا بين مؤرخي هذه المرحلة، فذلك لا يعني وجود تماه بينهم من حيث تصور مكانتها ووظائفها.

2- أركيولوجيا الدولة الوطنية التونسية

تحمل الدولة التونسية تحت أقلام المؤرخين جملة من السمات تخص مسار تكوينها وطبيعتها وعلاقتها بالمجتمع:

أ- الدولة كمنظومة عنف وهيمنة

ما يلفت قارئ كتابات البشروش هو طغيان ظاهرة العنف الموجَّه ضد المجتمع؛ فهذا المؤرخ طور فكرة وجود تعارض هيكلي منذ القرن السابع عشر بين النخب الحضرية السياسية والنخب العسكرية الحاكمة من جهة والمجتمع البدوي الدافع للجباية من جهة ثانية، ما يوحي بوجود تناقض جوهري ومستديم قامت عليه الدولة في الفترة المدروسة. ورأى أن «المجتمع

(15) هذه المقاربة كانت أساس دراسة المؤرخة لوسات فالنسي في كتابها عن الفلاحين التونسيين. انظر: لوسات فالنسي، الفلاحون التونسيون: الاقتصاد الريفي وحياة الأرياف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ترجمة مصطفى التليلي (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015).

السياسي الذي ميزته حدود إثنية واضحة، تحكّم بالجهاز القهري الرامي إلى حمل العامة على الخضوع إلى نمط الإنتاج الجبائي. فقد استأثر بالحكومة والجيش والإدارة والمحاكم ... وقامت سياسته على استعمال العنف»[16]. وبحسب رأيه، كان المجتمع السياسي الممسك بزمام الأمور عبارة عن «أقلية واعية بنفسها وبمصالحها» ومتميزة بوجود فئات متنوعة في صُلبها (من أتراك ومماليك وعسكريين ورجال دين...) احتكرت الوظائف العليا الإدارية والسياسية والعسكرية، وأقصت عنها الأغلبية المتكونة من المحليين[17].

وفي حديثه عن الدولة الحسينية التي أسست في عام 1705، يقول «تمكنت الدولة الحسينية من وسائل العنف للردع، وسخرتها حفاظا على سيطرة المجتمع المهيمِن الخادم لركابها ضد من ينازعها امتيازاتها من رواد العنف المضاد المترشحين لتأسيس شرعية بديلة»[18]، مضيفًا في مكان آخر: «التحم مفهوم العنف مع الدولة والمجتمع على أساس أن محرّكه إنما هو الرغبة في الحصول بالقوة على ما لا يمنح طوعًا»[19].

تكرس هذا التصور في قراءته انتفاضة عام 1864 التي قادتها المجموعات الريفية، احتجاجًا على سياسة زيادة الضرائب وتداعيات تلك السياسة، حيث نكتشف من جديد مشهدًا سياسيًا منقسمًا فئتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى لكن تربط بينهما علاقة هيمنة واستغلال من جهة، وخضوع أو تمرد من جهة ثانية. وفي تعليق الكاتب على الانتفاضة، قال إنها «تندرج تحت المفهوم السياسي المؤسس على ثنائية الهيمنة والرفض أو التقدمية والرجعية»[20]؛ فالدولة هنا مرادفة للهيمنة والتقدمية أو الحداثة، بينما ينضوي المجتمع تحت راية الرفض والرجعية، وفي هذا التصور اختزال وتبسيط وتسطيح ونوع من التفسير الدائري

---

(16) Bachrouch, *Formation sociale*, p.16.

(17) المرجع نفسه، ص 16، وكذلك: Taoufik Bachrouch, «L'Historiographie tunisienne de 1968 à 1985: L'époque moderne,» *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, vol. 50, no. 150 (1987), pp. 75-90.

(18) العربان، ص 16.

(19) المرجع نفسه، ص 17.

(20) المرجع نفسه.

(tautologique) لواقع أكثر تعقيدًا. فالعنف المقدَّم هنا، باعتباره سمة مشينة وعلامة دونية، هو ظاهرة محايثة للدولة ومؤسسة لها أينما كانت، وهي أيضًا إحدى سمات ردات فعل مجتمعات النظم القديمة. كما أن الرؤية القائمة على ثنائية التعارض والتنافر بين السلطة والمجتمع واستمراريتها التاريخية لا تساعد على فهم تطور النظام والتجذر المتواصل لأجهزة الدولة في البلاد.

ظاهرة هيمنة السلطة على المجتمع هي أيضًا أحد استنتاجات الشريف، وإن كانت أقل حدة مما هي عليه لدى البشروش؛ إذ يقول بخصوص الدولة في النصف الأول من القرن الثامن عشر إن «الخاصية المميزة لهذا البناء الدولتي هي هامشيته بالنسبة إلى الجسم المكون للبلاد والمجتمع العميق»، مضيفًا: «فلا ننسى أن أغلبية المسؤولين وقوى الدولة تتركز في تونس ذات الموقع الطرفي بالمقارنة مع بقية البلاد. وأما وسيلة الهيمنة الأكثر نجاعة التي يستعملها البايليك، فتتكون من طائفة الانكشارية الغريبة عن البلاد، أما المسيرون فينحدرون من أصول أجنبية [...]»[21].

ارتكزت مقاربة الشريف على دراسة الجهاز الحاكم في عهد حسين بن علي[22] الذي نجح، بحسب المؤرخ، بفضل انفتاحه على التجارة المتوسطية من جهة وتقريب أصحاب الوجاهة من المحليين من جهة ثانية، في إرساء ركائز متينة للنظام. فلئن استأثر النظام بالسلطة والثروة، فإنه أشرك العناصر المحلية، بأصنافها المختلفة، في نشاط البايليك وسيره. نجد من بين هذه العناصر رجال الدين بأصنافهم المختلفة، من علماء مالكيين وقضاة ومدرسين ومتصوفة... ووحدات عسكرية غير قارة تنتمي إلى الوسط القبلي، عُرفت بقبائل المخزن، شاركت إلى جانب الجيش الانكشاري في جمع الضرائب وفرض الأمن في الدواخل وقمع الانتفاضات، كما إنه أشرك «أعيان المال» من الأوساط الحضرية في نشاط البايليك الاقتصادي من تجارة والتزام ووظائف القيادة في الجهات. وفي السياق ذاته، تمكنت السلطة، بفضل إنجازاتها العمرانية المختلفة في كثير من المناطق،

---

(21) Cherif, *Pouvoir et société*, tome 2, p. 209.

(22) مؤسس السلالة الحسينية التي استمر حكمها في تونس حتى عام 1957، تاريخ قيام النظام الجمهوري.

من إنشاء أو ترميم مدارس وزوايا ومنشآت مائية... ومن تدعيم حضورها في الدواخل. هذا التقارب النسبي الحاصل بين السلطة والمجتمع أفضى، بحسب الشريف، إلى تأسيس ما سمّاه دولة «شبه وطنية» لها مميزات الدولة الحديثة.

ب- الحداثة المستوردة؟

لنذكر أولًا أن استعمال كلمة «الحديثة» في جل الكتابات هو للدلالة على مجمل الفترة المدروسة، وهي حداثة تربط أولًا بالدولة ومؤسساتها التي عرفت، بحسب رأي مستعملي الكلمة، سيرورة مركّزة وتحديثًا لأجهزتها وأساليب عملها. لكن كيف جرى التحديث وما هي تجلياته؟

حداثة الدولة لدى الشريف أمر واقع، وهو بذلك يرفع الاستثناء الذي خص الاستشراق به المجتمعات غير الأوروبية. ومن أبرز تجليات الحداثة، بحسب الكاتب، السيرورة المركّزة، وإحكام القبضة على البلاد؛ والانفتاح على الخارج. هذا التطور ترتب كله على استخدام عناصر أجنبية ووسائل عمل مستوردة؛ فالعنصر البشري الحاكم كان في أغلبيته أجنبيًا غريبًا عن البلاد؛ إذ ينحدر من أصول أوروبية (مملوكية) أو تركية، وقام بربط علاقات مستديمة بأوروبا، أكان ذلك عن طريق المبادلات التجارية أم عن طريق القناصل المستقرين في تونس. كما أن التقنيات المختلفة المستخدمة في ميادين حربية شتى، منها استعمال الأسلحة النارية والمدفعية وتطور البحرية، وميادين إدارية، كاستخدام الورق المستورد من أوروبا، أو الاقتصاد النقدي ... كانت بدورها مستوردة من أوروبا. هذه الوسائل المستحدثة في اشتغال الدولة وظّفتها السلطة للهيمنة على الداخل[23] وتحقيق مزيد من الاستقلالية، ولا سيما تجاه الإمبراطورية العثمانية. وتحديث الدولة وأجهزتها يندرج كذلك في قلب دراسة خليفة الشاطر[24]؛ فالتطورات التي عرفتها تونس خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وما طرأ على أجهزتها من إصلاحات، عسكرية وتعليمية واقتصادية...، عمقت، بحسب رأيه، سيرورة التحديث. ورأى بدوره أن إرادة التحديث نشأت أساسًا من تأثير أوروبي

(23) Cherif, *Pouvoir et société*, tome 2, p. 180.

(24) Chater Khelifa, *Dépendances et mutations précoloniales, la Régence de Tunis de 1815 à 1857* (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1984).

صرف[25]، وفي ظلها «تكثفت علاقات الدولة الدبلوماسية مع أوروبا»، وهو مسار عمّق أيضًا نزعة الاستقلال عن السلطنة العثمانية[26]. بذلك، وإن أشاد المؤرخون بمسار التحديث، فإنهم ظلوا ينظرون إلى التحديث، أو التجديد، كأمر طارئ على الدولة وعلى إرادة الحكام، مستبطنين التصور الأورو -مركزي للحداثة، في حين أن عملية التجديد كانت موجودة عبر عمليات استبطان وتهجين وإبداع في مستويات عدة كما بينت ذلك دراساتٌ كثيرة. ويكاد يُستثنى من هذا التطور أو التحديث كل دور للإمبراطورية العثمانية وللعلاقات المتواصلة والمتنوعة للإيالة معها، إذ تقدم الكتابات التاريخية صورة الدولة التونسية باعتبارها كيانًا حديثًا مستقلًا بذاته ومتحكمًا في مصيره.

ج- إيالة تونس أو «ولادة دولة داخل الدولة»[27]

يقر خليفة الشاطر بوجود نزعة نحو تكوّن ذاتية تونسية منذ بداية العهد العثماني؛ إذ يحدثنا عن وجود «مدرسة تاريخية تونسية» ترقى جذورها إلى مؤرخي الفترة الحديثة (أي الإخباريين)، متميزة، بحسب رأيه، من التأريخ الإسلامي؛ ذلك أنه خلافًا لهذا التاريخ، أي التاريخ الإسلامي، الذي كان هدفه الأساس «إنجاز الأمة»، فإن أفق الإخباريين التونسيين والمؤرخين المعاصرين لم يتجاوز أفق البلاد التونسية، مضيفًا أن كتابة التاريخ «ساهمت في ترسيخ الإيالة التونسية بوصفها كيانًا سياسيًا ودولة متميزة ومجموعة تونسية لها وجودها الخاص»[28].

في السياق نفسه، يتفق جل المؤرخين، باستثناء عبد الجليل التميمي، على الإقرار بحصول فتور تدريجي لعلاقات الدولة العثمانية بإيالتها المغاربية، حيث تنحصر مظاهر التبعية، أو «وهم التبعية» كما يصفه البشروش استنادًا إلى المؤرخ الفرنسي مونتران[29]، في علامات رمزية، مثل فرمان التولية أو تأكيد الولاية أو

---

(25) المرجع نفسه، ص 489.

(26) المرجع نفسه، ص 499.

(27) العبارة لتوفيق البشروش.

(28) Khelifa, pp. 14-15.

(29) حيث أقرّ بما سماه وهم (Fiction) ارتباط تونس بالإمبراطورية العثمانية. انظر:
Robert Mantran, «L'évolution des relations entre la Tunisie et l'Empire ottoman du XVIe au XIXe siècle: Essai de synthèse,» *Cahiers de Tunisie*, vol. 7, nos. 26-27, 2ème et 3ème trimestre (1959).

الخطبة باسم السلطان العثماني، وسك اسمه على العملة المحلية. وهي كلها علامات لا تسمح بالقول - وفق مؤرخينا - بالحديث عن ولاية ذات طابع عثماني.

بذلك، يتضمن هذا التاريخ، الذي يمكن نعته بالوطني، تثمينًا لمسار تخلُّص الكيان التونسي من الهيمنة التركية نُعت بـ «التونسة»[30] أو بـ « فقدان الخصائص التركية»[31]، وهو مسار ترتّب، بحسب الشريف، عن تجذر النظام التدريجي في الوسط المحلي التونسي في ظل التباعد الحاصل عن دولة الخلافة التي ما عادت قادرة - لأسباب كثيرة - على مراقبة ما يجري في ولاياتها، ولا سيما البعيدة منها، مثل تونس أو الجزائر. وهي فكرة نجدها حاضرة بقوة في المؤلف الجماعي بشأن تاريخ تونس الصادر في عام 1983؛ إذ يقر أحد دارسي هذا المسار الاستقلالي قائلًا: «لا شك أن الاحتلال التركي أعطى ملامح جديدة للبلاد التونسية، لكن هذه الأخيرة لم تفقد إرثها الحضاري العميق وتقاليدها الحضرية مع انهيار الملك الحفصي»، مؤكدًا - استنادًا إلى المؤرخ الفرنسي جوليان - أن تلك البصمات اضطرت «السلطة التركية على الذوبان في القالب الذي فرضته أفريقيا على حكامها منذ قرون بعيدة»[32]. ويضيف باحث آخر ضمن هذا التأليف أن التباعد الحاصل مع دار الخلافة هو الذي مكّن تونس، بحسب الدارس نفسه، من التعامل مع أوروبا كشريك يتمتع بجميع مقومات السيادة، معتبرًا أن تونس «كانت في سنة 1660 عبارة عن دولة مستقلة ذات سيادة»[33]، فهل كانت إيالة تونس دولة مستقلة إبان العهد العثماني؟

ينسّب البشروش المسألة قائلًا: «الاستقلالية لا تعني الاستقلال. احتكر حكام تونس الفعل السياسي وتصرفوا بوسائلهم الخاصة واعترفوا بسيادة السلطان الخليفة كما تفرضه عليهم واجباتهم الدينية». وفي تحديده وضعية تونس، رأى أن

---

(30) Tunisification.

(31) «Déturquisation». See: Mohamed-Hédi Cherif, «La «Déturquisation» du pouvoir en Tunisie: Classes dirigeantes et société tunisienne de la fin du XVIe siècle à 1881,» *Les Cahiers de Tunisie*, nos. 117-118 (1981).

(32) Abdelkader Masmoudi et Monji Smida, «Tunis au XVIe: De la chute des Hafsides à l'installation des Turcs,» *Histoire de la Tunisie: Les temps modernes* (Tunis) (1983), p. 27.

(33) Abdelkader Masmoudi, «La Tunisie Mouradite au XVIIe siècle,» *Histoire de la Tunisie: Les temps modernes* (Tunis) (1983), pp. 57-58.

الإيالة التونسية «تنتمي من وجهة نظر القانون الدولي إلى الممتلكات العثمانية والفرمانات، ويساهم في الحفاظ على ذلك الوهم القانوني، إلا أن القوى السياسية المحلية تمتعت بحرية التصرف ولم تكن مضطرة إلى مراجعة السلطة العليا»[34]. ويبرهن البشروش على وضعية الاستقلالية بضآلة المادة الأرشيفية المدونة باللغة العثمانية في الأرشيف الوطني التونسي[35]، وكذلك بضعف المادة الوثائقية الخاصة بتونس في الأرشيف العثماني والناتج - بحسب رأيه - من تفكك الارتباط المبكر بالسلطة العثمانية، لكن هذا الجزم لا يتطابق مع الواقع التاريخي[36].

لنذكر أن هذه المواقف التي تؤكد الاستقلالية لم ترتبط بالأيديولوجيا الوطنية المشددة على مبدأ السيادة والاستقلالية فحسب، بل ارتبطت أيضًا باندراج المؤرخين في المواقف السائدة لدى الدارسين في أوروبا وأميركا وغيرهما آنذاك تجاه تاريخ الإمبراطورية العثمانية؛ فقد دأب الدارسون على تقسيم التاريخ العثماني إلى حقبتين متباينين: حقبة نمو وازدهار تمتد إلى القرن السادس عشر، تليها حقبة عجز وتراجع تنتهي بالانهيار في عام 1923، وبالتالي فإن بناء إيالة تونس كدولة ذات استقلالية يندرج ضمن سياق العجز العثماني.

نذكر كذلك أن على الرغم من أن المؤرخين من أبناء هذا الجيل أكدوا في هذه المرحلة ظاهرة استقلالية تونس تجاه السلطة العثمانية، فإن مواقفهم لم تكن نابعة من شعور بالعداء تجاه الإمبراطورية، ولم ينظر إليها على أنها دولة مستعمرة مثلما هي الحال في التواريخ المشرقية[37].

---

(34) Taoufik Bachrouch, «Fondement de l'autonomie de la Régence de Tunis au XVIIe siècle,» *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, nos. 40-43 (1975), pp. 163-184.

(35) Taoufik Bachrouch, «L'Historiographie tunisienne de 1968 à 1985: L'époque moderne,» *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, vol. 50, no. 159 (1987), pp. 77.

(36) فنحن ما زلنا إلى اليوم لا نعرف بالضبط حجم الوثائق المتعلقة بتونس في الأرشيف العثماني.

(37) يقول وجيه كوثراني بشأن هذه المسألة في التاريخ المشرقي: «ثمة منظومة فكرية أضحت جاهزة كـ 'دوغما' في عقول الشباب «القومي» و«التقدمي»، آنذاك لتفسير التخلف والانحطاط العربيين بتعاقب الاستعمار التركي والأوروبي».

انظر: وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 295.

تونس دولة قائمة بذاتها في طور التحديث؛ تلك هي إذًا السمات البارزة لصورة الدولة في المؤلفات التاريخية حتى أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. وقد انعكست هذه المكانة التي حظيت بها الدولة التونسية على الموضوعات المسندة إلى الطلاب في بداية مسارهم البحثي، إذ تعلقت في أغلبها بمنوغرافيات جهة من جهات البلاد تؤلف، عندما توضع جنبًا إلى جنب، صورة مكتملة لتونس والدولة التونسية.

تتميز هذه الإستوغرافيا على المستوى المنهجي بجملة من السمات، منها التوجه الغائي[38] في بناء «الدولة الوطنية»، حيث تتجلى الحتمية التاريخية في الخطاب السياسي الوطني الذي تبلور زمن الاستعمار أو بعده، وأقر بوجود كيان تونسي كمعطى ثابت وموروث عن حقب تاريخية موغلة في القدم، واختزل حركة التاريخ في صورة ذهنية مغلقة؛ إذ اعتبر الدولة التونسية حالة أبدية ثابتة في الوجدان التاريخي[39].

لئن اعترف البشروش، في قراءة تقويمية لإنتاج مؤرخي جيله، بهيمنة موضوع الدولة، وفسره بتوجهات الكتابات الإخبارية التي تكرست خلال الفترة الاستعمارية، فإن التطور الخطي واضح في تفكيره؛ إذ نراه يقر بأن الأمة والدولة التونسيتين «كانتا في حالة صيرورة انطلاقًا من فترة نشوء مثلت الحد الأدنى ثم تطورت نحو مراحل أكثر تبلورًا»[40].

نعثر أيضًا على حتمية هذا التطور لدى أصحاب كتاب تاريخ تونس في الأزمنة الحديثة؛ إذ يرى أحد المؤلفين أن «الحكم في تونس تطور من نظام عسكري إلى إمارة ذات استقلالية، ثم إلى الحكم السلالي فإلى دولة مستقلة قائمة السيادة»[41].

نبين هنا أن هذا الجيل، وإن وجد نفسه، من حيث انشغاله بمسألة الدولة،

---

(38) Téléologique.

(39) Hassine Raouf Hamza, «L'Etat dans la pensée et l'action Bourguibienne,» dans: Actes du II° congrès sur Bourguiba: Les Bourguibiens et la construction de l'Etat National, sous la direction de A. Temimi, FETERSI, Zaghouan (septembre 2001), p. 52.

(40) Bachrouch, «L'Historiographie tunisienne».

(41) Monji Smida, «La Tunisie Husseinite au XIXe siècle,» in: *Histoire de la Tunisie, Les temps modernes* (Tunis) (1983), p. 308.

في تناغم مع الخطاب الوطني للدولة البورقيبية، فإنه افترق عنه بذلك التوتر الذي دفعه إلى «فعل» التاريخ ورفض خصخصة الذاكرة الوطنية.

كما تكشف البحوث في مسألة الدولة هاجسًا آخر كان يعتمل في تلك الوضعية التاريخية، وهو هاجس «الأمة» التونسية، ككيان مفارق لمفهوم الأمة الإسلامية أو الأمة العربية، وكمظهر للاندماج والوحدة والتماهي مع الدولة. وفي هذا الإطار، يتنزل التساؤل لديهم حول مدى نجاح الدولة أو إخفاقها في إنجاز هذا الهدف.

د- الدولة وإشكالية «الأمة»

نبين هنا أن معنى الأمة لا يتجاوز لدى المؤرخين المجموعة الوطنية التونسية: ففي حين رأى بعضهم أن الأمة التونسية حاصلة منذ آماد بعيدة، نفى البشروش صفة «الوطنية» (Etat-Nation) عن الكيان السياسي الذي عرفته تونس خلال الفترة العثمانية، وذلك في ارتباط وثيق بتقويمه طبيعة العلاقة التي ربطت الحكام بالمحكومين والقائمة على العنف والإقصاء. فالدولة، بحسب رأيه، «لم تجعل من العسكر أو العثمنة أداة اندماج إجماعي وثقافي عبر استعمال اللغة التركية وتعميم المذهب الحنفي أو الامتيازات التي حظيت بها الفئات العسكرية»[42]. ويخلص إلى القول بوجود شعور عميق لدى الطرفين، أي الحكام والمحكومين، بأن ثمة تمايزًا جوهريًا ينبني على أساس إثني، وهو معطى غيّب، على حد تعبيره، فكرة «الشعور بالانتماء «الوطني»[43]. هذه العلاقة، كما يستفاد من تحليلاته، جعلت المجتمع غارقًا في تصورات قديمة وغير قادر على تعقّل الحوادث، وهو ما جعله، شأنه في ذلك شأن الدولة، يلجأ إلى العنف كلما رام تغيير الأمور. وقال في حديثه عن المتمردين في ثورة عام 1864 إن العامة ظلت «تعادي الأفكار الجديدة (إشارة إلى المبادرات التحديثية التي قام بها البايات في خلال القرن التاسع عشر)، وتتعلق بالعادات الطيبة، وتحن إلى الدستور القديم (؟) وترفض مركزية الدولة»[44]؛ فكرة عتاقة المجتمع، ولا سيما في عالم الأرياف، وخضوعه للاستغلال والتهميش،

---

(42) Bachrouch, «L'Historiographie tunisienne,» p. 205.

(43) المرجع نفسه، ص 207.

(44) العربان، ص 28.

هي أيضًا من الأفكار التي ساقها الشريف للتدليل «على الدولة المنفتحة على عالم البحر والاقتصاد الرأسمالي التجاري والتقنيات المتطورة»[45].

ينفي الشاطر، بدوره، وجود «أمة» تونسية قبل الاستقلال، أي في عام 1956[46]. وهو صنّف الدولة في إيالة تونس قبل هذا التاريخ بـ «الدولة - المخزن[47]» أو «الدولة السلالة» (Etat-dynastie)، وقدّمها بوصفها «حلقة وصل بين المجموعات المحلية وأمة المؤمنين التي يرأسها السلطان - الخليفة؟»[48]. وإن أقر بأن سياسة التحديث التي قام بها البايات في القرن التاسع عشر عززت الشعور بالانتماء إلى الوطن أو «الدولة - الوطن (Etat-patrie)، فإن ذلك الكيان لم يتحول بعد إلى دولة وطنية»[49]. وهو بذلك يعترض على المؤرخ الشريف، الذي استنتج من خلال أطروحته حول مؤسس السلالة الحسينية بوجود دولة «تونسية» تتمتع بمقومات الحداثة تقودها سلالة تجذرت تدريجًا في الوسط المحلي، ونجحت في تكوين دولة «شبه - وطنية» (semi-national).

خلاصة القول، تركّز البحث على مسألة تكوّن الدولة التونسية وطبيعتها وجذورها الاجتماعية والاقتصادية وتطورها، واستندت الأعمال إلى الأرشيفات التي تعكس رؤية الدولة لذاتها، وهي رؤية جزئية للتاريخ الذي ارتبط بممارسة السلطة. ومن جهة ثانية، أفرز هذا التوجه نوعًا من الانطواء على الذات قلل من فرص المقارنة بوحدات جغراسياسية أخرى، مغاربية أو مشرقية عربية أو عثمانية.

على الرغم من الهنات التي تضمنتها تلك الإستوغرافيا التي تعكس مرحلة معيّنة في تاريخ البلاد والعالم، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها المعرفية والمنهجية؛ إذ إن هذا الجيل من المؤرخين هيأ الأرضية لبناء معرفة تاريخية متحررة من الأيديولوجيا، ونجح، على الرغم من المناخ الذي كان آنذاك مفعمًا بالوطنية

---

(45) Cherif, *Pouvoir et société*, tome 2.

(46) Khalifa Chater, «Introduction à l'étude de l'establishment tunisien: l'Etat Makhzen Husseinite et ses mutations,» *Cahiers de la Méditerranée*, no. 49 (1994), pp. 1-18, «La Tunisie une dynamique de mutation».

(47) أطلق اسم المخزن على دولة ما قبل الاستعمار في بلدان المغرب.

(48) Chater, *Dépendances et mutations précoloniales*, p. 53.

(49) المرجع نفسه، ص 498.

وبتيارات سياسية شتى، يسارية وقومية عربية وإسلاموية، في معرض التصدي للخطاب السياسي، وأسس لتاريخ أكاديمي مستند إلى أدوات الاستقصاء والنقد التاريخية، وكتب بحياد كبير عن تلك التوجهات، ولم يكن مؤرخوه منحازين إلى فلك السلطة[50] ولا منخرطين في أي حزب من الأحزاب أو التيارات الموجودة. لذلك، فإن تقويم المؤرخ وجيه كوثراني لخصوصية التاريخ العربي[51] الذي كُتب في هذه المرحلة لا يستقيم مع حصيلة الكتابة التاريخية المتعلقة بتونس خلال هذه الحقبة. ومن مظاهر هذا التحرر العلمي مواصلة انفتاح الجيل الثاني على التحولات المنهجية التي طاولت البحث التاريخي وكانت لها تأثيرات واضحة في دراسة موضوع الدولة.

تجدر الإشارة إلى أن عملية إعادة النظر في إستوغرافية الدولة والأمة أطلقها منذ أواسط الثمانينيات بعض رواد الجيل الأول من المؤرخين الذين تولوا القيام في نقدهم الذاتي باستعراض الوضعية التاريخية التي حفت ببحوثهم؛ فهاجس الدولة، كما يذكر البشروش، حجب عن الباحثين مسائل تاريخية أخرى لا تقل أهمية، مثل «البنى المادية الذهنية». كما أن المؤرخ الشريف دعا من ناحيته إلى ضرورة تنسيب دور الدولة والسلطة والانفتاح إلى الموضوعات الاجتماعية.

ضمن هذا الجيل من ناقدي منهج دراسة الدولة، نجد أيضًا عالِم الاجتماع عبد القادر الزغل الذي انتقد الأيديولوجيا التنموية التي أثّرت في الباحثين خلال ستينيات القرن العشرين، داعيًا في مقالاته إلى الخروج من المنطق الوطني الضيق، والانفتاح على التجارب الخارجة عن التجربة التونسية.

ثانيًا: التاريخ الاجتماعي أو مقاربة الدولة من الداخل

تكثفت الدراسات في هذه المرحلة وتنوعت الموضوعات، وبالتالي فقدت مسألة الدولة والمجموعة الوطنية أو الأمة، وإن كان الأمر نسبيًا، المكانة المركزية

(50) نشير أيضًا في هذا السياق إلى أن كتابة التاريخ في تونس في هذه الفترة لم تخضع للضغط السياسي أو لتوجيهاته، بشهادة الشريف ذاته، الذي ألّف كتب التاريخ المدرسية المخصصة للتعليم الثانوي. وعلى كل حال، كان لنظام بورقيبة مؤرخوه الرسميون، مثل محمد الصياح وغيره، وكان للأيديولوجيات من يمثلها ضمن شباب الجامعة.

(51) كوثراني، ص 138.

التي كانت لها في خلال المرحلة الأولى. لكن التغيرات، في الحقيقة، لا تكمن في استبعاد مسألة الدولة بقدر ما تتعلق بالمقاربات المعتمدة في قراءتها؛ فالدولة ما عادت ذلك الشيء الذي يشتغل باستقلالية عما حوله، ويتصرف بشكل مطلق، بل يشتغل كفاعل ضمن مجموعة من الفاعلين، يرتبط بهم ويتفاعل معهم ويتأقلم مع اتجاهاتهم. حصل هذا كله نتيجة تأثيرات متنوعة، داخلية وخارجية، أدت إلى إعادة النظر في الدولة وفي مصيرها.

1- سياق جديد: تنوّع المناهج وتغير سلّم المقاربات

أثارت التحولات الكونية الموسومة بالعولمة منذ التسعينيات لدى الباحثين كثيرًا من التساؤلات عن منظومة الدولة الوطنية ومجالها ومصير الجماعات المرتبطة بها؛ فقد طرحت التغيرات الكونية، الاقتصادية والجيوسياسية والثقافية، وانتشار الشبكات المختلفة، وقيام المجموعات الإقليمية الكبيرة مسألة مصير ما يسمّى الهويات الجماعية أو الانتماءات الوطنية. وتكهنت دراسات حتى بدنو نهاية الدولة القومية، لكن الواقع جاء مفنِّدًا لهذا التصور؛ فخلافًا لما روّج له الخطاب القائل بخفض سلطة الدولة ومجالها الترابي وحدودها، فإن الواقع المعايَن في مواضع كثيرة من العالم يقيم الدليل على نسبية استنتاجاتها، وقد أثّرت حركة العولمة في تجديد المقاربات في العلوم الإنسانية.

منذ السبعينيات، لم تتوقف التجديدات المنهجية في قراءة الواقع الإنساني الراهن أو البعيد. ولعل أهم تطور هو ذلك الذي تلا سقوط الأنظمة الشيوعية في أواخر الثمانينيات، ومعها البراديغمات الكبرى التي وظِّفت حتى ذلك التاريخ لفهم التطور البشري[52]. ويندرج في سياق هذه التحولات ذلك النقد المعمَّق الذي طاول الاستشراق أو «الاتنومركزية الأوروبية»، وما طوره إدوارد سعيد من مواقف ناقدة لما عُرف في الولايات المتحدة بـ «الفضاءات الحضارية»[53].

---

(52) من العلامات المعبّرة عن هذا التحول تلك الحوارات التي عرفتها مدرسة الحوليات في تلك الفترة ودارت حول مسألة سلم الملاحظة، والتغيرات التي طاولت اسم مجلة الحوليات من حوليات، اقتصادات، مجتمعات، حضارات إلى حوليات التاريخ والعلوم الاجتماعية.

(53) Area studies.

وكان لهذا النقد تأثير واضح في بروز «الدراسات الثانوية»[54] والدراسات «ما بعد الاستعمارية»[55]، وكذلك التيار الإيطالي المعروف بالميكرو ستوريا (أو الدراسات المجهرية)، أو الباحثين في ما يُعرف بـ « الحداثات المتعددة»[56]. قام الدارسون المنخرطون في هذه التيارات بإعادة النظر في المواقف المثمنة لأنموذج الدولة القومية والمؤكدة الدور الريادي للغرب، أكان في ما يسمّى الحداثة أم في ما يسمّى العولمة. وبيّنت بحوثهم، التي شملت تجارب خارجة عن أوروبا، في جنوب شرق آسيا أو في ما يسمّى بلاد الإسلام، أن تلك المسارات لا تقل أهمية أو حداثة عن تلك التي حصرت في الغرب الأوروبي[57]، نافين أن تكون العولمة، كتيار شامل، أو الحداثة، ظاهرة مستحدثة أو أن تكون مرجعيتها أوروبية غربية صرفة[58]، مبيّنين أن التطورات الكبرى تحجب عادةً ديناميات المجتمعات المحلية وردات فعلها المتنوعة تجاه التأثيرات الخارجية وقدرتها على التأقلم والاندماج، واستبطان للمفاهيم عبر تهجينها وتملكها... وهي سلوكات متنوعة ومتشعبة مفضية في نهاية الأمر لا إلى تحقيق التماهي أو التشابه الذي نظّر له كثير من الدارسين، بل إلى مزيد من «إنتاج الفروق» يؤدي بدوره إلى مزيد من تنوع أنماط العيش. لهذه التطورات كلها تأثيرات واضحة في بحوث العلوم الإنسانية، لعل أهمها، بحسب بادويل، تحويل وجهة البحث نحو الفئات التي اعتُبر لزمن طويل أنها «من دون تاريخ»[59].

---

(54) Subaltern studies.

(55) Postcolonial studies.

(56) Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter, «Introduction: Paths to Early Modernities - A Comparative View,» in: *Public Spheres and Collective Identities*, edited by Shmuel N. Eisenstadt (Wolfgang Schluchter, Björn Wittock: Transaction Publishers, 2000), pp. 1-18.

(57) على سبيل المثال، انظر: Assayag Jackie, *La Mondialisation vue d'ailleurs l'Inde désorientée* (Paris: Seuil, 2005), chap. 1 «Modernité, mondialisation, glocalisation», and Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire* (Paris: Fayard, 1997).

وبشأن نقد مواقف أصحاب النظرة القومية من تاريخ الدولة العثمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، انظر: Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (New York: Suny Press, 1992).

(58) Jackie Assayag, «Les Sciences sociales à l'épreuve de la mondialisation: Le cas de l'Inde et bien au-delà,» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 123 (2007), pp. 197-215.

(59) Pierre Robert Baduel, *Chantiers défis de la recherche sur le Maghreb contemporains* (Rabat: édition Kartala-IRMC, 2009), p. 32.

كما لا ننسى في هذا السياق ما حصل من تجديد منهجي في دراسة التاريخ العثماني ومكانته العالمية، وكذلك تاريخ الإمبراطوريات بصورة عامة.

منذ بداية الثمانينيات، بدأت مواقف الدارسين من الإمبراطورية العثمانية تتغير بصفة جذرية، وذلك بفضل ما أتاحه الأرشيف العثماني للباحثين من إمكانات عمّقت معرفة الدارسين بهذا التاريخ، ومكّنتهم من نقد المواقف السابقة، وإبراز عدم ملاءمة تحقيباتها وتصنيفاتها مع واقع الإمبراطورية وتطوّرها[60]. كما أن باب المقارنة بين الإمبراطورية العثمانية ومجالات حضارية أخرى انفتح، وما عاد موضوع تلك المقارنة ذلك الشيء المتميز والممنوع إجراؤه.

تندرج إعادة النظر في مسألة الدولة وأدوارها ضمن هذا السياق العام من التحولات المنهجية التي شهدتها العلوم الاجتماعية والإنسانية. وكان من نتائجها لا تنويع الموضوعات ومصادر البحث فحسب بل أيضًا، وعلى وجه الخصوص، تجديد التساؤلات والمقاربات المعتمدة لفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية المستندة إلى تحليل الخطاب التاريخي، وتفكيك الأصناف التي يستعملها الفاعلون، وتتبّع مسارات الأفراد، وبناء المؤسسات وشبكات العلاقات ...إلخ. شكلت هذه المسائل موضوعات نقاشات داخل مخبر «دراسات مغاربية» الذي نظم - على سبيل المثال - مؤتمرًا دوليًا في عام 2010 بشأن مسألة تكوّن «الرابط الوطني»[61]. وكان الهدف من تنظيم هذا الملتقى تجاوز تلك القراءة لتكوّن الانتماء الوطني التي سادت حتى ثمانينيات القرن الماضي، وتركز اهتمام أصحابها على حوادث حركة التحرر الوطني ومقاومة الاستعمار، وعلى دور النخب الوطنية، ولم تأخذ بعين الاعتبار على نحو كاف مساءلة الخطاب الوطني ذاته؛ ذلك الخطاب المفعم بالموثوقية والبداهة والحتمية، أو الأصناف التي تضمّنها، مثل «الدولة» و«الدولة الوطنية» و«الأمة» و«الهوية الوطنية»[62]، ولا دور للأفراد بمواقعهم وذاكراتهم المختلفة.

---

(60) تناول كثير من الباحثين بالنقد مقاربة الانحطاط، نذكر - على سبيل المثال - رفعت أبو الحاج وثريا فاروقي وجمال كفدار...

(61) «Penser le national au Maghreb et ailleurs,» Actes du colloque organisé à Tunis les 22, 23 et 24 septembre 2011.

(62) لمزيد من الاستفادة بشأن هذه التساؤلات والإشكالات، انظر:

Pierre Robert Baduel, «Figuration du national,» papier présenté à: «Penser le national au Maghreb et ailleurs,» Actes du colloque organisé à Tunis les 22, 23 et 24 septembre 2011, pp. 355-369.

يندرج في هذا السياق الملتقى الذي جمع مؤرخين من البلدان المغاربية حول موضوع بناء المعارف التاريخية في المغارب[63]، تمحورت أعماله حول تشكّل المعارف التاريخية، وعلاقتها بالفاعلين وكيفية توظيف هؤلاء الفاعلين لها ضمن استراتيجيات معيّنة.

عمومًا، حاولت الدراسات التاريخية في هذه المرحلة قلب المقاربة الكلاسيكية للدولة، وذلك بالبحث في المعطى السوسيولوجي الفاعل في تكونها على المستويين المركزي المحلي من جهة، وبإدراجها في محيطها المتوسطي العثماني من جهة أخرى.

أ- تونس إيالة عثمانية أو بناء دولة تونسية «تحت سقف الإمبراطورية»

نذكّر بأن الإستوغرافيا الوطنية خفضت من شأن التأثيرات العثمانية في تشكل الدولة سياسيًا وثقافيًا وترابيًا... لكن التحوّلات التي عرفتها الدراسات العثمانية جعلت الباحثين ينسبون المواقف السابقة من التاريخ العثماني ويدرجون بلاد المغرب، ومنها تونس، في محيطها العثماني الذي لا ينفي تطوّرها الداخلي وانفتاحها على مؤثرات خارجية متوسطية غير عثمانية.

جرى التطور الذي حصل في البلاد التونسية، أي سيرورة التباعد عن الإمبراطورية والتجذر في الداخل، في إطار قانوني مرن خصت به السلطة العثمانية الولايات الطرفية والبعيدة، مثل مصر والعراق واليمن، وكذلك إيالات المغرب، وهي وضعية ارتبطت بالوضعية المتوسطية؛ فمنذ البداية، أُدرجت تونس، بحكم موقعها من أوروبا والأخطار التي تتهددها، ضمن ما سمّي في القوانين العثمانية الإيالات ذات الأداء السنوي[64]، حيث اقتصرت مظاهر التبعية، إضافة إلى العلامات الرمزية كالخطبة والسكة وغيرها... على دفع أداء سنوي

---

(63) *Savoirs historiques au Maghreb.*

(64) Salyaneli Eyaletler.

أطلق عليه ابن أبي الضياف اسم السنوية، أي الأداء السنوي الذي طالبت الحكومة العثمانية السلطة الحسينية بدفعه في القرن التاسع عشر.

إلى الخزينة المركزية[65]. ومن بين خصائص هذا الصنف القانوني، غياب مراقبة سياسية ومالية واقتصادية صارمة، كالإحصاءات أو المسح العقاري. وبالتالي، تمتع حكام الولايات المغاربية بهامش كبير من الحرية، وبان ذلك في ميادين كثيرة، منها فض مشكلات الحدود بينها أو التنظيم الداخلي لكل منها[66]. وكباقي المجال الإمبراطوري، لم تكن هناك قيود أو إلزامات مفروضة كاستعمال اللغة التركية مثلًا، أو مراقبة صارمة على الحياة اليومية والممارسات الدينية للأفراد، أو غيرها، فالتنوع والاختلاف كانا من أبرز سمات تلك الإمبراطورية المتعددة الإثنيات والديانات واللغات.

بذلك هيّأت الوضعية القانونية الأرضية التي سترتكز عليها سيرورة البناء الذاتي في هذه الإيالات، كلًا بحسب خصوصياتها البشرية والطبيعية، ولا سيما الإرث الثقافي لكلٍ منها. فالمسألة، لا تتعلق، كما هو واضح، بضعف أو بعجز عن المراقبة بقدر ما تعبّر عن تأقلم دولة الإمبراطورية مع متغيرات الوضع الداخلي في اسطنبول وفي الولايات[67]. وقد بيّنت دراسات كثيرة، انطلاقًا من معطيات كثيرة خاصة، منها الوثائق الأرشيفية، أهمية العلاقات بين تونس والإمبراطورية، وأهمية التأثيرات العثمانية في البلاد التونسية في مجالات مختلفة.

ترتب عن طبيعية العلاقات بين المركز الإمبراطوري والمجالات المكونة له تواصلٌ لسيرورة التوطن والمركزية التي عرفتها البلاد في القرون السابقة، ودعمتها

---

(65) Gabor Agoston, «A Flexible Empire: Authority and its Limits on the Ottoman Frontiers,» *International Journal of Turkish Studies*, vol. 9, nos. 1-2 (Summer 2003).

وهو وضع يسمّيه بن أبي الضياف في تاريخه ولاية التفويض.

(66) حافظ المماليك في مصر على امتيازاتهم العسكرية، واستأثروا بوظيفة الكاشف التي كانت في أيديهم قبل انتصاب الحكم العثماني في البلاد، وتتمثل في حكم المقاطعات. انظر: André Raymond, *Le Caire* (Paris: Fayard, 1993), p. 199.

(67) لنشير إلى التوجهات البحثية الجديدة تلك التي تناولت موضوع الإمبراطوريات، أكان منها المعاصرة أم السابقة لها، لا بمنطق الهيمنة المطلقة، سياسة رسمت خطوطها في المركز الإمبراطوري، وطبقت على أرض الواقع في المناطق التابعة له بل بالتفاعل الحاصل بين الطرفين والتأثير المتبادل في تنفيذ المشروعات واتخاذ القرارات. وفي هذا السياق يمكن الاستفادة من: Jane Burbank and Frederik Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010). Traduit en français sous le titre: Jane Burbank and Frederik Cooper, *Empires, de la Chine ancienne à nos jours* (Paris: Payot, 2011).

سياسات الإصلاح والمراقبة السياسية في هذا المجال، ولم يكن ذلك البناء علامة تحد للسلطة العثمانية بقدر ما اندرج داخل المنظومة الإمبراطورية.

ظلت اسطنبول حتى أواخر القرن التاسع عشر ترى في تونس، وإن تكرّس بناؤها الداخلي، جزءًا من «ممالك السلطنة المحروسة»، وترى في حكامها، وإن توارثوا الحكم في صُلب عائلة واحدة، وزراءَ تابعين لها، وفي سكانها رعايا للسلطان العثماني وإن ترسّخ انتماؤهم التونسي. ولم يتغير موقفها من التطوّر الحاصل في البلاد التونسية، أي البناء الذاتي، إلا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، عندما تنامت الأطماع الإمبريالية للدول الأوروبية التي سعت إلى تفكيك الإمبراطورية، تمهيدًا للقضاء عليها واقتسام إرثها. وعكس استقلال اليونان ثم احتلال الجزائر في عام 1830 بداية تطبيق لتلك السياسات. وعلى الرغم من التوترات، لم تتوقف السفارات بين الطرفين. ولئن اتخذت الإصلاحات التي قامت بها النخب السياسية في تونس في القرن التاسع عشر شكلًا تونسيًا، فإنها استلهمت من التنظيمات العثمانية التي كانت هي في حد ذاتها مزيجًا من التأثيرات الأوروبية والواقع العثماني.

اهتم المؤرخ التميمي بالتاريخ العثماني، ويشهد نشاطُه البحثي والنشري وتنظيم المؤتمرات على المجهود المبذول في هذا المجال سعيًا لجلب اهتمام الدارسين نحو هذا التاريخ، الذي لم يحظ باكتراث المؤرخين من أبناء جيله.

من الأعمال المعبّرة عن هذا التوجه، ذلك العمل الذي قامت به الباحثة أسماء معلى في دراستها المتعلقة بمسألة المؤسسات السياسية والعسكرية في عهد حمودة باشا الحسيني (1782-1814)[68]؛ إذ قامت بحوثها على نقد مقولة الاستقلالية المنبثة في الكتابات التاريخية، وأكدت الطابع العثماني لهذه المؤسسات، وأهمية التأثير السياسي والإداري للإمبراطورية عمومًا في الإيالة. اعتمدت الباحثة في هذا العمل على قراءة مدققة في المصادر المحلية والأوروبية، واطلاع واسع على الدراسات التاريخية، الأنغلوسكسونية بصورة خاصة، حول

---

(68) Asma Moalla, *The Regency of Tunis and the Ottoman Porte (1777-1814): Army and Government of a North-Africa Ottoman Eyalet at the End of the Eighteen Century* (London and New York: Routledge Curzon, 2004).

الولايات العثمانية؛ فلئن منحت الإمبراطورية، بحسب الباحثة، امتيازات لتونس (كالإعفاءات الجبائية، أو الحرية في إدارة الشأن الداخلي...)، فإن هذه الأخيرة لم تخرج من المنظومة الإمبراطورية قط، بل إن تنظيم الجيوش والطقوس السياسية المرافقة لتنصيب الباي الحاكم الجديد، كانت تمزج بين التبعية والاستقلالية، وتشبه إلى حد بعيد تلك الموجودة في اسطنبول، ولم يقع التنكر لهذا الوضع مطلقًا، وهو وضع لا يهم إيالة تونس بالذات بل باقي المجالات العثمانية. ورأت أن حمودة باشا الحسيني كان من خلال حروبه وسياسته وممارسة الدبلوماسية الموازية، يفاوض مكانته ضمن الإمبراطورية. تكمن أهمية هذا العمل الذي عاين عن كثب آليات اشتغال السلطة على المستويين السياسي والعسكري ومقارنتها بتجارب موازية في صلب الإمبراطورية، في فتح أفق جديد بالنسبة إلى قراءة تطور منظومة السلطة في تونس وعلاقاتها بالنظم العثمانية؛ فالبناء الدولتي لم يكن إحياءً أو تغلبًا، لمؤثرات محلية تونسية على حساب المعطى القادم من أفق الإمبراطورية العثمانية، بقدر ما كان استبطانًا لتلك الثقافة والنظم، وأقلمتها مع واقع الإيالة الذي كان بدوره مزيجًا من مؤثرات محلية ومتوسطية.

يتجلى هذا التفاعل بوضوح لدى المؤرخة ليلى البليلي في كتابها حول علاقة تونس بالإمبراطورية العثمانية في خلال القرن الأول من الحكم العثماني. طرحت الباحثة من خلال الكتاب مسألة استقرار الأتراك خلال القرن السادس عشر في تونس، وزواجهم من المحليات، وهو ما سهل عليهم، بحسب رأيها، افتكاك السلطة بمساعدة من الإمبراطورية العثمانية، من ملوك بني حفص. كما أنها تدرس المكونات الاجتماعية للفئات الممسكة بالسلطة في علاقتها بالدواخل وبالإمبراطورية العثمانية وأوروبا، مؤكدة أن التطورات الحاصلة تمت كلها «تحت سقف الإمبراطورية»[69].

لا تزال هذه المقاربة في بداياتها، إلا أن هذه الفرضيات القائمة على قراءة معينة للمصادر المحلية والأجنبية تستوجب مزيدًا من التحري والإثبات، وربما يحصل ذلك مستقبلًا بناءً على معرفة جيدة باللغتين التركية والعثمانية، وبالأرشيف

---

(69) Leila Temime Blili, *«Sous le toit de l'Empire»: La régence de Tunis, 1535-1666: Genèse d'une province ottomane au Maghreb* (Paris: Script, 2012).

العثماني وأعمال المؤرخين الأتراك، وغيرهم، لكنها تفتح آفاقًا جديدة أمام كتابة تاريخ للكيان التونسي في بُعده المتوسطي العثماني.

ب- الدولة من الداخل: الفاعلون في جهاز المخزن

أثارت البحوث المنجزة في الأعوام الأخيرة بشأن النخب وأعوان الدولة وأدوارها المختلفة معرفتنا بأهمية مساهمة هذه الفئات في إدارة شؤون البلاد وبناء المجال[70]، واهتمت بكيفية تسيير جهاز الدولة من الداخل، وشملت التقنيات التي وظِّفت في تحقيق المراقبة والتنظيم والهيكلة، وكذلك الفاعلين في عمليات التسيير، أكانوا أفرادًا أم عائلات وفي صُلب المؤسسات المركزية أم في الأطراف، وامتدت الدراسات إلى أدوار النساء والزيجات في صميم جهاز الحاكم.

كان مسار التهجين في إيالة تونس العثماني أحد الشواغل البحثية للمؤرخ سامي البرقاوي، الذي رأى أن «تأصل الأتراك» في تونس مثَّل منعرجًا مهمًا في البحث التاريخي الخاص بهذه الفترة: «انطلق من دراسة تكوّن فئة اجتماعية، وهي 'نخبة مهجنة' (تحمل اسم الكورغلية)، وأفضت تحاليله لسيرورة تكوّنها إلى مسألة الرابط الاجتماعي والسياسي بين المجموعات الاجتماعية المختلفة في الإيالة»، التي قامت بدور مهم في تشكّل الدولة والمجال الترابي للإيالة، وهي مقاربة معاكسة للمقاربات السابقة: ما عادت الدولة هي المحددة للاجتماعي، بل مجمل استراتيجيات بناء الهويات الاجتماعية التي تكشف عن الدولة[71].

2- أعوان الدولة

مثّلت مسألة عمل الإدارة والقائمين عليها موضوع مؤلَّف جماعي حول «الأرشيف وأعوان الإدارة». وكان الهدف الذي وضعه الدارسون «الخروج بالبحث في التاريخ التونسي من المسالك المعبّدة والتقليدية، واقتراح إشكاليات جديدة»، مقرّين بأن تاريخ الإدارة ودراسة ميكانيزمات العمل الإداري، إضافة إلى

---

(70) وأقصد بذلك البحوث المنجزة في صُلب مخبر «تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته» بإدارة الصادق بوبكر.

(71) Sami Bargaoui, «Des Turcs aux Hanafiyya: La construction d'une catégorie «métisse» à Tunis aux XVIIe et XVIIIe siècles,» *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 6, no. 1 (2005), pp. 209-228, in: www.cairn.info/revue-annales-2005-1-page-209.htm.

الممارسة الإدارية ودور الإداريين في الفترات التاريخية المختلفة، «تمثل إحدى الوسائل التي تمكّن من الكشف عن آليات اشتغال السلطة، وكيفية صنع القرار منذ مطلع الفترة الحديثة»[72].

خصص الباحث المهدي جراد أطروحته لـ « عائلات المخزن»[73]، بهدف «تتبع بعض عائلات المخزن الحضرية التي كانت تنحدر من أصول أجنبية أو محلية من مدن الإيالة وتفسير آليات صعودها الاجتماعي، اعتمادًا على بعض البيوغرافيات الفردية والمنوغرافيات العائلية لتلمّس طريقة تحوّلها إلى عائلات في خدمة البايليك»[74]. وبيّنت البحوث أهمية الدور الذي قام به الأعيان، انطلاقًا من مواقعهم الاجتماعية ووظائفهم، وربطوا مصيرهم ومصير أبنائهم بالخدمة المخزنية، فكوّنوا لهم شبكة علاقات ربطت الدواخل بالسلطة المركزية. وتشكّل أسماء بعض العائلات، كعائلة الجلولي أو عائلة بلحاج أو بن عيّاد، وغيرهم، أمثلة حية على الدور الفاعل للمحليين في مسار بناء المجال والدولة.

أ- المماليك ودورهم في بناء الدولة

كان مماليك البايات ودورهم في تشكّل الدولة وبناء الانتماء موضوع أطروحة محمد الوالدي[75]؛ فالمماليك كانوا عبيدًا وسادة في وقت واحد،

---

(72) عدنان منصر، وعلي نور الدين، ورؤوف حمزة، في: الأرشيف وتاريخ الإدارة وأعوان الدولة في تونس في خلال الفترة الحديثة والمعاصرة: حصيلة أشغال الندوة الوطنية المنعقدة بمقر الأرشيف الوطني التونسي أيام 20 و21 شباط/ فبراير 2009 بمناسبة الاحتفالات باليوم الوطني للأرشيف 26 شباط/ فبراير 2009 (تونس: وحدة البحث «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي»، والأرشيف الوطني التونسي، 2010)، تقديم، ص 7-8.

(73) المخزن يعني الدولة.

(74) المهدي جراد، عائلات المخزن بالإيالة التونسية في خلال العهد الحسيني (1705-1881) (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر البحث «تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته»، 2011).

عن الموضوع نفسه، انظر: سلوى هويدي، أعوان الدولة بالإيالة التونسية: الأفراد، المجموعات، شبكات العلاقات (1735-1814) (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر البحث «تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته»، 2014).

(75) M'hamed Oualdi, *Esclaves et maîtres: Les mamelouks au service des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880* (Paris: Publication la Sorbonne, 2011).

بحكم ممارستهم السلطة. فمنذ أواسط القرن الثامن عشر، أصبح لهم دور مركزي في القصر وفي الوزارات، في العاصمة والدواخل.

درس الوالدي أصول المملوك ومسار حياته بين موطنه الأصلي وبيئته التونسية. كما تناول مراحل تنشئته في تونس منذ وصوله، وهي تشمل طقوسًا معروفة، تتمثّل في تغيير اللباس والأسلمة وإسناد الاسم، بغية محو جذور المملوك عند إحاقته بالبيئة التونسية المحلية. تربط المملوك علاقة تبعية بالباي وبداره (في إقامته وزواجه)، ويتربى على خدمة الدولة، وبذلك، كان المملوك رمزًا للدولة في معناها الحديث. ساهم المماليك ليس في توسيع نفوذ المخزن داخل المجتمع فحسب، بل أيضًا في التأثير فيه وتكييفه نظرًا إلى قربهم من الباي. كما درس الباحث التغيرات التي طرأت على هذه الطائفة في القرن التاسع عشر، عندما بدأت في التراجع. وهنا يطرح مسألة تواصل علاقات التبعية في ظل الإصلاحات البيروقراطية (في إطار التنظيمات) من جهة، وكيف تسحب السلطة هذا الشكل من الولاء، أو ما سمّاه الباحث «البنوّة الوهمية» على علاقاتها بالمحليين؛ فالتجديد التاريخي في دراسة هذا الموضوع يتمثّل في تجاوز التاريخ الحدثي والنظرة الوطنية التونسية الضيقة عبر النفاذ إلى كيفية انتشار نماذج ثقافية معيّنة لدى السلطة، وفي أشكال التسيير. وهي دراسة تمزج بين المقاربات الأنثروبولوجية والتاريخية، كما أنها تمكّن من تحسس كيفية «إنشاء المحلي من طرف المركز»، وكيف يُبنى «الانتماء الوطني» على مستوى الإيالة. هذا التجاوز يبرز من خلال جديد التحليلات الخاصة بالأشكال الثقافية للسلطة، استنادًا إلى قراءة في مصادر متنوعة ومتفاوتة من حيث الأهمية، وعبر محاولة تتبّع مسارات كثيرين من المماليك ومقارنتها بعضها ببعض.

أما دراسة المؤرخ محمد الوالدي، فإنها لا تفيد في فهم بناء الدولة فحسب، بل تفتح أيضًا آفاقًا أوسع لتاريخ الدولة الذي ظل عقودًا محصورًا ضمن أطر جيوسياسية ضيقة، وهو عبارة عن «دعوة إلى توسيع آفاق البحث وتخطّي حدود المغرب وغرب المتوسط وإدراجه في الفضاء العثماني عمومًا»[76]. كما يهدف

---

(76) M'hamed Oualdi, «Une Relecture du phénomène mamelouk à partir de la province ottomane de Tunis entre XVIIè et XIXè siècle,» dans: Pierre-Robert Baduel (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Collection Hommes et Sociétés (Rabat: Karthala, 2009), pp. 53-70.

هذا التمشي، بحسب الباحث، إلى تجاوز الإستوغرافيا الفرنسية التي كرست مقولة استقلال بلاد المغرب عن المجال العثماني.

علاوة على ذلك، ثمة فئات اجتماعية أخرى قامت كذلك بدور في تكوّن الدولة، مثل اليهود[77] والعائلات الحضرية والعلماء[78]. وإلى جانب الأعوان والإداريين والمماليك والعائلات المخزنية التي خدمت الدولة وتركت آثارًا متفاوتة الوزن في أرشيفات الدولة، هناك فئة لا تقل أهمية، وهي فئة النساء التي لم تترك سوى آثار باهتة في الأرشيف مقارنة بالفئات الأخرى المذكورة[79].

ب- النساء والسلطة، أو علاقات القرابة ودورها في تطور المؤسسات والنظام السياسي[80]

أقدمت المؤرخة البليلي على البحث في دور النساء على مستوى السلطة، على الرغم من ضآلة المادة الأرشيفية الخاصة بهذا الصنف وتشتّتها. واستطاعت من خلال القيام بتقاطعات بين المادة الأرشيفية المتوافرة والمصادر التاريخية أن تحيط بالدور الذي مثّلته النساء. وأدرجت، بدورها، عملها ضمن تجاوز الرؤية الضيقة للتواريخ الوطنية التي ركزت في تحليلاتها على الوقائع التاريخية المرتبطة بحوادث الحرب والمؤسسات السياسيَة، ولم تُعِر الجانب الاجتماعي، ولا سيما علاقات المصاهرة، ما يستحق من الاستقصاء والبحث. لذلك، فإنها اعتمدت على تاريخ النساء قصد إبراز التمفصلات القائمة بين التاريخ الاجتماعي والتاريخ السياسي. وكشفت، انطلاقًا من استراتيجيات المصاهرة لدى الحكام خلال الفترة العثمانية الأولى، أي القرن السابع عشر، عن مدى فاعلية الزيجات في تحولات

---

(77) رضا بن رجب، يهود البلاط ويهود المال في تونس العثمانية، 1685-1857 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010).

(78) Mohamed Al-Aziz Ben Achour: *Les Ulama à Tunis aux XVIIIème et XIXème siècles* (Paris: Université de la Sorbonne, 1977), et *L'itinéraire d'une famille tunisienne d'origine andalouse: Les Ibn Achour, XVIIème et XXème siècles* (Tunis: Etudes sur les morisques andalous, 1983), pp. 15-34.

(79) فوزي المستغانمي، «بلاط باردو زمن حمودة باشا (1782-1814)»، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة تونس، 2007.

(80) Leila Blili, «Parenté et pouvoir dans la Tunisie Houssaynite, 1705-1757,» Thèse du doctorat d'Etat, Université de Tunis, 2005.

السلطة؛ فعثمان داي، ذو الأصول التركية والمُمسك بالسلطة بين أواخر القرن السادس وعام 1610، صاهر الزهاني، أحد أعيان القبائل بالجنوب، ما مكّنه، بحسب الباحثة، من تمديد سلطة حكام تونس نحو المناطق الطرفية للإيالة. كما بيّنت بالنسبة إلى الفترة ذاتها أن زواج البايات، وهُم في الأصل قواد المحلة، أو الجيش المسؤول عن جمع الضرائب، من بنات الدايات (ذوي النفوذ السياسي والعسكري) دعّم مركزهم المادي والسياسي، ودفعهم إلى سدة الحكم، وحقق نوعًا من التواصل السلمي للسلطة حتى الربع الثالث من القرن السابع عشر، وساهم في الوقت نفسه في تجذر السلطة الحاكمة في البلاد، باعتبار أن الزيجات المذكورة تمت بين أبناء وبنات الأتراك المولودين في الإيالة[81]. وسيتواصل هذا التوطن واستراتيجيات المصاهرة في القرن الموالي مع البايات الحسينين. ولنذكّر هنا بأن الجد حسين بن علي (1705-1740)، مؤسس السلالة، ينحدر من أصول مزدوجة: أب تركي (من جزيرة كنديا في اليونان) وأم من أصل محلي بدوي.

تبعًا لذلك، يتضح من خلال دراساتها أن الأهالي كانت لهم، خلافًا لما أكدته الدراسات السابقة، من وضع الإقصاء والتهميش، مكانة مبكرة في الدولة في بداية القرن السابع عشر بفضل الزيجات مع المحليات. كما أن المماليك كانوا في ذلك الزمن يتقنون لغة البلاد، وهذا ما سهّل عليهم الاندراج في البيئة المحلية. ومنذ فترة مبكرة كذلك، ربطت علاقات مختلفة مع الزعماء المحليين، من أعيان وشيوخ قبائل ومتصوفة، شكلوا بدورهم وساطة بين المجموعات التي ينتمون إليها والنظام الحاكم في الإيالة.

ج- المستويات المحلية ودورها في بناء المركز السياسي

خلافًا لما ذهبت إليه دراسات الجيل الأول من تغلّب علاقات الهيمنة والاستغلال الأحادية الاتجاه من المركز السياسي نحو الدواخل والمناطق الطرفية، سلط كثير من الدراسات في هذه المرحلة الأضواء على المجموعات المحلية، أكان في المدن أم في الأرياف، بهدف الكشف عن نظمها الداخلية من

(81) Leila Blili, «Femmes, alliances matrimoniale et historiographie de la Tunisie moderne: Retours sur une chronologie,» in: Odile Moreau, *Réforme de l'Etat et réformismes au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, Collection Socio-anthropologie (Paris: L'Harmattan-IRMC, 2009), pp. 71-87.

حيث أنماط العيش والتسيير اليومي والثقافة والعلاقة بالأجوار وبالسلطة المركزية. وفي الحالات كافة، بيّنت الدراسات المختلفة على وجود شبكة من العلاقات بين السلطة والمجموعات المحلية يتمازج فيها الولاء بالتواصل والتبادل والصراع.

في دراسة بشأن منطقة ماجر والفراشيش، وهي منطقة تقع على الحدود التونسية - الجزائرية، تساءل الباحث لزهر الماجري عن كيف بنت الدولة نفوذها في المناطق الداخلية، ولا سيما الحدودية منها، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ودرس أنماط العيش لدى الفِرق والمؤسسات المختلفة التي يشرف عليها الأعيان المحليون، من قياد ومشائخ ومؤسسات دينية، ودور هؤلاء في القيام بالمهمات الموكلة إليهم من السلطة في تونس، من جباية وفض نزاعات وحماية حدود. هؤلاء الأعيان المحليون، من قياد ومشائخ، المنتمون عادة إلى العائلات ذات الوجاهة الاجتماعية أو الدينية (أبناء الزوايا)، والمتولون مناصبهم بموافقة من السلطة، ولكن بعد تزكيتهم من منظوريهم أو قسم مهم منهم، يقومون في أثناء الأزمات أو في فترات السلم بدور الوساطة بين منظوريهم والسلطة المركزية. وبذلك ساهموا في بناء سلطة المركز وفي ربط مناطقهم به. وبيّن الباحث أن العلاقة بين الطرفين لم تكن دائمًا سلمية أو قائمة على «التعارض والصراع والنفي المتبادلـ « المستمر، بل كان المجال مفتوحًا للتفاوض والتوافق»[82]، وذلك في إطار ما سمّاه «علاقة التبعية المتبادلة».

يتأكد هذا التوجه، أي التفاعل المتواصل عبر الوسائط المحلية بالنسبة إلى مناطق أخرى، مثل الجريد (على التخوم الجنوبية الغربية للبلاد) أو جزيرة جربة في الجنوب الشرقي[83]؛ فالمؤرخ عبد الحميد هنية بيّن في دراسته للجريد كيف

---

(82) لزهر الماجري، قبائل ماجر والفراشيش خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (في جدلية العلاقة بين المحلي والمركزي) (منوبة - تونس: منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 2007)، ص 8-9.

تتعدّد البحوث الخاصة بالمحلي في علاقته بالمركزي، منها، على سبيل المثال، انظر: حمادي الدالي، «النفوذ المحلي بالبلاد التونسية وتشكل الدولة الترابية (1574-1877): قراءة في العلاقة بين القبيلة والزاوية والبايليك»، أطروحة دكتوراه، 2000-2001.

(83) محمد المريمي، التفكير المذهبي وعلاقته بالواقع السياسي والاجتماعي في جزيرة جربة بين منتصف القرن 16م ومنتصف القرن 19م، تقديم عبد الحميد هنية (تونس: جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1995).

أن تواصل الحياة الجماعوية في المنطقة واستقلالية الهياكل الإدارية المحلية فيها دعمهما نظام جبائي متباين بحسب المجموعات المحلية المكوّنة للمنطقة. هذا التنوع ساهم في دعم سلطة الوجهاء في المنطقة؛ إذ أسس هؤلاء لأنفسهم «نفوذًا محليًا حقيقيًا جعل السلطة المركزية تقرأ له حسابًا»[84] وتتأقلم معه. ولم تتغير هذه الوضعية بشكل جذري إلا في أواسط القرن التاسع عشر مع الإصلاحات الجبائية. في هذه المرحلة، أعادت السلطة توزيع الضرائب، وأوكلت مسؤولية جمعها إلى أعوانها الذين باتوا في علاقة مباشرة بدافعي الضرائب، وبذلك فقد الأعيان المحليون صلاحياتهم الجبائية وباتوا يديرون شؤون المجموعات المحلية في غياب للتراتبية التي وجِدت سابقًا، وهو تطور يكشف عن سيرورة المركزة السياسية التي تمت في إطار تفاعل النفوذ المركزي مع أولئك الأعيان المحليين.

لم تكن الدولة، ممثّلةً في أجهزتها المركزية العسكرية والإدارية، قادرة وحدها على إدارة البلاد أو بناء المجال. وسواء تعلق الأمر بالتخطيط والتنظيم الإداري في دواخل البلاد أو في إقامة الحدود، فإن الوثائق التاريخية تبيّن، خلافًا لما توحي به الكتابات الإخبارية والإستوغرافيا المعاصرة، أن التعاون والتفاوض بين الحكام والأطراف المحلية كانا موجودين باستمرار منذ بداية الفترة العثمانية، ولم يكن العنف السمة المميزة والقارة لتلك العلاقات، فلم يكن في إمكان المسيرين حسم مسألة وجودهم في الدواخل لولا تلك العلاقات التي ربطتهم بالمجموعات المحلية عن طريق أعيانها؛ ففي بداية العهد العثماني، وفي إطار توضيح حدودها مع إيالة الجزائر، لم يتسن للحكام في تونس الحسم في تلك المسألة لولا المفاوضات والتنازلات المقدمة من الطرفين، السلطة من جهة، والمجموعات التخومية التي كانت متمسكة باستقلاليتها ومعادية للحكام الجدد في الإيالتين من جهة أخرى[85].

---

(84) Abdelhamid Hénia, *Le Ğrid ses rapport avec le beylik de Tunis (1676-1840)* (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1980).

(85) عن التحييز الترابي وبناء حدود إيالة تونس خلال العهد العثماني، انظر: فاطمة بن سليمان، **الأرض والهوية: نشأة الدولة الترابية في تونس (1574-1881)** (تونس: جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009).

خاتمة وآفاق

من خلال هذا البحث، المستند إلى بعض عيّنات مما أنتجته الإستوغرافيا التونسية منذ الاستقلال عام 1956، يتضح حصول تحولات واضحة بخصوص مسألة الدولة وتكوّنها في تونس. وفي جميع الحالات، يمكن القول إن تغيير المقاربات وتجديد الإشكاليات وطرح التساؤلات التي توجه استعمال المادة الأرشيفية والمصدرية، كل ذلك مكّن من الخروج من التوجه الدولتي وفتح آفاق متعددة أمام الدارسين لمسألة الدولة. لكن، على الرغم من التجديدات الحاصلة، لا تزال المقارنة بين البناء الدولتي في الإيالة وبقية الولايات العربية محدودة. وتنطبق الملاحظة نفسها على البُعد العثماني، وإن بات كثير من عناوين الكتب التاريخية يحمل هذه الصفة. وبالتالي، فهي تصور تاريخًا عربيًا يمرّ - قبل كل شيء - عبر المقارنة بين التجارب المختلفة لهذه البلدان.

ربما بهذه الكيفية نكون قد أجبنا عن التساؤل الذي يطرحه موضوع المؤتمر: كيف نكتب تاريخًا يستجيب لما تفرضه علينا السياقات الراهنة من تحديات، ونقصد بذلك المقاربات التي تستجيب لمتطلبات المرحلة التاريخية، المتميزة أساسًا بحركة العولمة من جهة، وما تعرفه المنطقة العربية من هزات وتغيرات منذ ما يناهز خمسة أعوام، من جهة أخرى؛ فالحراك الاجتماعي والسياسي كان له تأثيره في الجدل الحاصل في الساحة السياسية وفي صلب المجتمع المدني. وقد طرحت أيضًا تساؤلات كثيرة على الباحثين في الميدان الأكاديمي[86] بخصوص مكانة الدولة الوطنية وما يتصل بها من مسائل، مثل الهوية وحقوق المواطَنة.

---

(86) كما تعكسه أهمية المنشورات والندوات التي أقيمت داخل الجامعة وخارجها.

الفصل الخامس عشر

أزمة كتابة التاريخ الوطني في موريتانيا

حماه الله ولد السالم

إضاءة

يعاني التاريخ الموريتاني مشكلات حقيقية على مستوى المنهج والرؤية والخطاب، ويواجه اختراقًا مزعجًا من التواريخ التقليدية التي يحكمها منطق ما قبل الدولة وتوجُّه حاسم من معظم المؤرخين، سلبًا أو إيجابًا، ما أوجد لديهم شبه رقابة ذاتية تمنعهم من قول «الحقيقة» وكتابتها. وكانت الحصيلة على مستوى البحث التاريخي الجامعي أطروحات ورسائل جامعية ممتازة تقنيًا، لكن بعضها طافح بظلال النزعة المناطقية - القبلية، ما ضاعف من أزمة التاريخ الوطني الذي سبق أن تعرّض للتشويه والتحريف في الكتابات الاستعمارية الفرنسية، من أجل تقسيم المجتمع والتحكم فيه ومسخ شخصيته الحضارية.

تضافرت عوامل سالبة لتجعل كتابة التاريخ الوطني «القطري» في موريتانيا في أزمة حقيقية، بدءًا بالنزعات المناطقية - القبلية، ومرورًا بالهوية الوطنية القلقة الناتجة من أزمة مشروع الدولة، وانتهاء بالإطار المؤسسي العلمي المشلول.

يبدو أن أزمة الكتابة التاريخية في موريتانيا هي، في جانب منها، جزء لا يتجزأ من أزمة الدولة الوطنية التي لم تنجح في حسم الخيارات الوطنية منذ الاستقلال، ولا سيما بالنسبة إلى المسألة الثقافية المتفجرة دومًا والمؤثّرة مباشرة في كتابة التاريخ والذاكرة الجماعية، لأن «التاريخ الوطني» يظل جدلًا مستمرًا بين العلم والسياسة، بين النسبية والأيديولوجيا، بين الحداثة والتراث، بين الذاكرة والمعرفة،

أي إنه عملية مستمرة. ولذلك، تكتب المجتمعات المتقدمة تاريخها باستمرار، مع أن مراحله الكبرى وإشكالياته الرئيسة تكون قد حُسمت منهجيًا ووثائقيًا، لكن تفسيره عمل دؤوب، يسير جنبًا إلى جنب مع تطور وعي المجتمعات الحديثة بماضيها وحاضرها وبخياراتها الكبرى، وفي مقدمتها قضايا التنمية والإنسانية.

لذلك، نجد في فرنسا، مثلًا، وفي كل عقد تقريبًا، إعادة قراءة للتاريخ، ولا سيما إعادة قراءة الحادث الكبير (الثورة الفرنسية)، من دون أن يعني ذلك مساسًا بالأمانة العلمية أو تحريفًا للماضي، لأن «الوثيقة مقدّسة والتعليق حر»، كما في القاعدة الذهبية المشهورة.

ينبغي التمييز إجرائيًا بين كتابة التاريخ الوطني، كعملية تقنية، وخطاب التاريخ الوطني، وهو الرؤية التي ينتجها المؤرخون حول تاريخهم الوطني، تمجيدًا أو نقدًا. والأمران كلاهما هما، في نهاية المطاف، متداخلان بحكم صدورهما عن الأفكار ذاتها التي تُلهم المؤرخ بوصفه متخصصًا ومتأثر فيها بوصفه إنسانًا.

من هنا، يتداخل خطاب الوطنية والتاريخ الوطني الذي هو عملية مستمرة لكتابة التاريخ في بلاد بعينها، وفق قواعد المنهج التاريخي، مع خطاب تمجيد الماضي واستدعاء الرموز البارزة فيه وتوظيفها في الحاضر من أجل تعظيم الوطن وأهله. إنها العلاقة بين كتابة التاريخ وتفسيره من ناحية، وتدوينه وتوظيفه من ناحية أخرى.

هذا صراع بين الأنا الوطني والروح العلمية، بين النسْبية والتعميم، لكنه في بلدان العالم الثالث، ومنها موريتانيا، جزء من أزمة مستمرة في المشروع الوطني لا حالة عارضة مرتبطة بحالة استثناء، ربما يطوف بالمجتمعات فتضحّي بـ «الحقيقة» من «أجل الوطن».

في أوروبا المعاصرة، برزت النزعة الوطنية في كتابات المؤرخين الذين تدفعهم الحماسة القومية في أوقات الأزمات الكبرى، كالحرب مثلًا، أو ما بعدها، إلى إضفاء العاطفة على قصة تقدُّم بلادهم، ويمكن أن يتناسوا الحقيقة، بعض الشيء، إذا دعت الضرورة إلى ذلك[1].

---

(1) انظر: لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة (بيروت: دار الكاتب العربي، بالاشتراك مع مكتبة فرانكلين للنشر، 1966)، ص 17.

يدعم ذلك الاتجاهَ ميلُ الساسة والعامة لا إلى اعتبار التاريخ علمًا له منهجه للوصول إلى الحقيقة الظاهرية، بل وسيلة لبلوغ ذلك النوع من الوطنية التي ربما تقوم على نظر غير نقدي لتاريخ بلادهم[2].

لكننا نعتقد أن تخليص التاريخ من الرهانات «القطرية» والرؤى الأيديولوجية لا يعني البتة التنكّر لموطن الحادث وخصوصيته، ولا لعلاقته بالمكان والزمان الأقرب إلى سياقه. بيد أن هذا الاتجاه يتراجع كلما ولّت الحرب وتبدّد الخوف، فيسمح حينئذ للروح الأكاديمية بأن تتسلّل إلى الكتب المدرسية. لكن بعض المؤرخين الذين يتمتعون بالحرية في بيئاتهم الديمقراطية ربما يسرف في نقد أبطال الأمة، ما يولّد ردة فعل معاكسة[3]. وفي هذا الصدد، يخلص المؤرخ الأميركي لويس غوتشلك (L. Gottschalk) إلى أنه «ينبغي أن تظل الوطنية، بوصفها معيارًا لتقدير الكتابات التاريخية، موضع شك القارئ الناقد».

عرفت البلدان الأفريقية عمومًا والمغاربية خصوصًا، بعد الاستقلال، موجة من إعادة قراءة التاريخ من أجل تدعيم الشرعية السياسية للدول الحديثة التكوين، ما دفع بالمؤرخين المتحمّسين إلى نقد السوسيولوجيا الاستعمارية بعناصرها المنهجية والأيديولوجية المختلفة، لكنهم أبدوا تحت وطأة الحماسة الوطنية مبالغة في كتابة ما صار يُعرف بـ «التاريخ الوطني»، ما جعلهم يحسبون أن وقائع التاريخ المحلي ولدت بعد الحدود السياسية، ويعيدون إنتاج علاقة التاريخ المحلي بالتواريخ الإقليمية والعالمية على نحو يكرّس «تاريخية» الحدود والأوطان والجماعات التي نشأت بعد الاستعمار، وبعمله في الأغلب.

تطورت تلك النزعة واشتد أوار التنازع على «التاريخ» وكأنه منتج «قُطْري»، حتى كاد ابن خلدون، مثلًا، يصير موضع نزاع «عقاري» بين البلدان المغاربية في القرن الماضي! كما لو أنه ولد في ظل الانقسام الراهن والحدود والقطرية. وفي معظم تلك الأقطار، تحولت بعض مراحل التاريخ الإقليمي إلى مرحلة تأسيسية لما بعدها، كما لو أنها «الأسطورة المؤسِّسة» التي تنتج المشروعية التاريخية والاجتماعية دومًا.

---

(2) المرجع نفسه، ص 16-17.

(3) المرجع نفسه، ص 17 (بتصرّف).

مع ذلك، تبقى كتابة التاريخ الوطني ضرورة ثقافية وعلمية، مهما تكن مغريات الخطاب النقدي الحداثي وفوائده المنهجية، بل يمكن الجمع بين الاثنين شريطة تجاوز بعض القيود المجتمعية والإجرائية.

ليس في موريتانيا «تاريخ وطني» مكتوب، ولو جزئيًا، بالمعنى الرائج في البلدان الأخرى، مثل المغرب الكبير، لأن مشكل الهوية لا يزال مطروحًا بحدّة، ولا تزال «الهويات القلقة» ما - قبل الدولة، تهيمن على السياسي - المجتمعي بشكل كبير. لكن النزعة الوطنية حاضرة، في بعض مستوياتها، ضمن بعض حصاد الكتابة التاريخية الجامعية.

لذلك، تظل النزعة القبلية - المناطقية أكبر عوائق كتابة التاريخ الوطني «القطري» في موريتانيا المعاصرة، والراهنة، تفاقمها الرداءة السياسية الرسمية وضعف الإطار المؤسسي للبحث والنشر والعلمي.

أولًا: مراحل التاريخ الوطني

يتفق المؤرخون الموريتانيون، إجمالًا، على الحقب الكبرى لتاريخهم، وهي: الحقبة الوسيطة، وفيها تم دخول الإسلام مع الفاتحين العرب، وظهور حركة المرابطين من رباطها التاريخي في مدينة آرَتْنّي في شرق موريتانيا، ثم الحقبة الحديثة، وعرفت دخول قبائل بني حسّان الهلالية البلاد في القرن الثامن هـ/ الثالث عشر م، ثم الحقبة المعاصرة التي شهدت الاحتلال الفرنسي ومقاومته.

1 - التاريخ القديم

يمكن وصف هذه الحقبة من تاريخ موريتانيا بـ «العصور الغامضة»، وهي لم تنل حظها من البحث والتنقيب، لعزوف الباحثين المحليين عن التاريخ القديم وعلم الآثار، وانشغالهم بالحقب التالية، الأسهل بالنسبة إليهم والأكثر تأثيرًا في الذاكرة الجماعية.

على الرغم من ذلك، فإنها حقبة خصيبة، ومادتها موجودة في الكتابات الرومانية والإغريقية والنقوش البونيقية والأمازيغية. وقد عرفت توالي حضارتين بارزتين أسسهما شعبان معروفان في تاريخ شمال أفريقيا القديمة،

هما: شعب الغرمنتيين (les Garamantes) الآتي من ليبيا، وشعب البافار (Bafar) ويُعرف محليًا بالبافور.

اعتبر الباحثون الفرنسيون، تبعًا للمدرسة الجزائرية، أن تاريخ غرب الصحراء القديمة مجهول، وأنه مجرد فضاء لأسلاف الزنوج أو لشعوب غامضة آتية من إثيوبيا. وتبيّن لنا ولباحثين آخرين، اليوم، أن شعب الغرمنتيين هو المسمّى محليًا أغْرُمّان، وكان يحكم آدْرار (شمال موريتانيا) حتى قضى عليه شعب البافور، وهو اسم رمزي للقبائل الخمس التي تشكّل تحالف الأمازيغ في الصحراء (لمتونة، هسكورة، كدالة، لمطة، مسوفة)، قبل أن يتفكك حلفها وتصبح متصارعة هي الأخرى[4]. وبيّنت دراسات فرنسية جديدة[5] أنه يصعب تحديد ملامح العنصر الأول من سكان الصحراء الشمالية قبل الميلاد.

ظل التاريخ الموريتاني القديم موضع جدل لأن الناشطين من الزنوج في الحركات الحقوقية يعتبرونه حقبة زنجية خالصة، ما يعطي شرعية سياسية اليوم.

2- التاريخ الوسيط

يتمحور حول «الحادث المرابطي» بوصفه أهم حادث في غرب الصحراء، حيث أُعيدت «أسْلمة» البلاد الصحراوية والسودانية، وربطها بتاريخ البحر المتوسط، قلب التاريخ العالمي حينئذ. وتعتبر الحقبة المرابطية حقبة مرجعية لمعظم القبائل الزاوية[6] ذات الأصول الصنهاجية عمومًا، ولا سيما اللمتونية. ولذلك، ظل الإلحاح على تلك الحقبة في الكتب المدرسية، واستخدامها في إنتاج «شرعية الدولة الوطنية» هاجس الساسة وأبناء تلك القبائل.

---

(4) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ الأمازيغ والهجرة الهلالية (مقتطف من كتاب العبر): مع دراسة قبائل البافور الغامضة**، تحرير وتقديم وتعليق حماه الله ولد السالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012).

(5) انظر: حماه الله ولد السالم، **حركة المرابطين بين العصبية والدعوة** (الرباط: جامعة محمد الخامس، مركز الدراسات الصحراوية، 2015)، ص 3-4.

(6) ينقسم المجتمع الموريتاني إلى طبقة حملة السلاح (حسّانْ)، ثم طبقة أهل العلم والتجارة (الزوايا) وهو اسم قبائل كثيرة لا اسم زوايا الصوفية، كما جرت العادة في المغرب، ثم فئة الحلفاء ثم الموالي (الحراطين)، ثم الحرفيين ثم المغنين ثم الأرقاء.

أ- التاريخ الوسيط: جدل وغموض وفراغات

في موريتانيا تأثر البحث في تاريخ دولة المرابطين بخطاب «التاريخ الوطني» وبمفاهيم المؤرخين الوطنيين واصطلاحاتهم ورؤاهم، على الرغم من أن الحادث المرابطي حادث صحراوي بامتياز، لكن تلك الحلقة أُلغيت أو أُلحقت بسياقات تاريخية تجعلها حادثًا عابرًا لا حادثًا تأسيسيًا. وجرى إنتاج التاريخ المرابطي بوصفه تاريخًا للدولة الموريتانية فحسب، أو حلقة من تاريخ المغرب، أو حتى حادثًا أفريقيًا خالصًا. وبذلك، صار تاريخ المرابطين محل جدل بين المغرب وموريتانيا، وحتى السنغال التي طفق باحثوها في تأكيد وجود الرباط قرب مدينة سان لويس الحالية.

على الرغم من ذلك، تمهّد لدينا وجود رباطَيْن، أحدهما لمْتوني في قرية آرَتْنَنّي، وهو ما أراد منه ابن ياسين أن يكون «المدينة الفاضلة» لأتباعه «ثمّ أمرهم ببناء مدينة سمّوها آرَتْنَنّي[7] وبألّا يشف بناء بعضهم على بناء بعض»، بعبارة البكري. أما الرباط الثاني، فيسمّى تيذْرهْ، أي المقْبرة، في لسان صنهاجة، وهو اسم على مسمّى؛ إذ يحوي قبور ألْفين من معارضي الحركة جرى حصرهم هناك وقتلهم جوعًا أو اغتيالًا[8].

ب- مصادر متفاوتة القيمة و«مظلومة»

إن أهم مصدر تحدّث عن المرابطين اصطلاحًا وأصولًا وحركةً فدولة هو **الأنوار الجليّة في أخبار الدولة المرابطية** لابن الصيرفي الأنصاري (ت 542 هـ/ 1147 م)، كاتب المرابطين في الأندلس في أُخريات أيامهم. لكنه مصدر مفقود، ومن أوثق من نقلوا عنه المؤرخ الثقة ابن عذاري المراكشي في كتابه **البيان المُغرب في أخبار الأندلس وأفريقية والمغرب**. والمؤلف هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري. ويُعتبر كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة** للحضرمي المرادي

(7) هي بلا شكّ قرية تارنّي الواقعة قرب مدينة العيون في ولاية الحوض الغربي في شرق موريتانيا، ولا تزال توجد أسرة تسمى «أهل آرِتْنَنْ» ضمن بقية قبيلة لمْتونة في جنوب موريتانيا.

(8) انظر: ولد السالم، حركة المرابطين، ص 2-3.

وقد أفدنا من عملنا هذا في تحليل مادة التاريخ المرابطي وإشكالياته هنا.

(ت 489 هـ) مجرد مُدوّنة لتعليم صغار أمراء المرابطين أوليّات تدبير الشأن العام. أما كتاب **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** لعياض السبتي اليحْصبي، فيأتي في صدر المصادر الموثوقة بشأن داعية المرابطين وإمامهم عبد الله بن ياسين الجزولي. وفي مرتبتهما من حيث القيمة المصدرية، تأتي كتابات أبي عبيْد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكْري الأندلسي، الذي يرجع نسبه إلى بكْر بن وائل (404-487 هـ/ 1014-1094م). وتوجد المادة المرابطية والصحراوية ضمن الجزء المتعلق بالمغرب الإسلامي، وعنوانه: **ألمُغْرِبْ في ذكْر بلاد أفْريقيّة والمَغْرب**[9]... وبيّنت البحوث في المواقع الأثرية الصحراوية والأفريقية[10] سلامة معلومات البكري عن العمْران ومسالك القوافل، والمسافات بين الآبار والمحطات التجارية.

يأتي ابن خلدون في كتابه العبر... وفي القسم المتعلق بتاريخ البربر، في ذيل القائمة، نظرًا إلى بعده زمانًا ومكانًا عن الحادث المرابطي، ولاعتماده على مصادر بعيدة عن تلك الحقبة، ولكن القيمة التاريخية للنص الخلدوني، إنْ وجدت، ترجع إلى ثقافة الرجل وسمعته العلمية وملاحظاته النقدية، وحتى لغته الفضفاضة التي تُفقد الحادث - أحيانًا - بعض تاريخيته.

ج- تواريخ مرابطية مفكّكة

من يراجع تاريخ المرابطين يجد الكرونولوجيا المرابطية متقطعة وغير مرتبة، ويجد الأستوغرافيا المرابطية مفكّكة وغير مقنعة، على الرغم من وجود مادة مصدرية غزيرة وإن كانت مبتورة أحيانًا. وتبدو الدراسات المرابطية العربية والأجنبية متفاوتة القيمة، منها السردي الذي ركن إلى مناهج عتيقة ومادة إخبارية أوليّة، ومنها أيضًا، وهو الأقل، البحوث القيّمة والرصينة التي دبّجها بحاثون

---

(9) أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، تحقيق حماه الله ولد السالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012).

(10) مثل بحوث المؤرخين والآثاريين: جان دوفيس وليفتسكي ودنيز وسان روبير وغيرهم وبعض ملخصاتها منشور ضمن: تاريخ أفريقيا العام، 6 ج (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، منشورات اليونسكو، 1991-2007)، لا سيما الأجزاء 3-5، وكذلك:
Serge Robert et al., «Bibliographie spécialisée: Recherches archéologiques en République islamique de Mauritanie,» *Journal des africanistes*, vol. 54, no. 2 (1984), pp. 115-124.

مقتدرون جلّهم من الأوروبيين، أمثال البحّاثة البرازيلي موريس فرياس، صاحب الدراسة الشهيرة المعنونة: «أسئلة حول تاريخ المرابطين في الصحراء والسودان: إشكالية الرّباط»[11]. وهذه الإشكالية - هي بالطبع - أهم إشكاليات التاريخ المرابطي والتاريخ الصحراوي عمومًا، ولا تزال موضع جدل سياسي يجعلها تدخل في باب التاريخ الوطني وما يتصل به من نزاعات حول الحدود والريادة الحضارية، أكثر من كونها مندرجة تحت عناوين التاريخ ومباحثه النقدية. وتُعتبر أعمال جان دوفيس[12] من البحوث الرائدة في تاريخ المرابطين الاقتصادي.

3- التاريخ الحديث والمعاصر

يُعتبر «دخول قبائل بني حسّان» أهم حادث تاريخي في هذه الحقبة، ويشكل امتدادًا للهجرة الهلالية والسليمية إلى المغرب الكبير. وسيسيطر بنو حسّان على البلاد الصحراوية، وسيتقاسمونها إمارات ورئاسات، وسينشرون اللهجة المضرية المنسوبة إليهم (اللهجة الحسّانية)، وستُقرأ هذه الحقبة في ضوء الصراعات التي جرت بين بعض القبائل الحسانية والصنهاجية. كما أن الموقف الديني يحضر مناهضًا للعرب الهلاليين ومعتبرًا إياهم غزاة ونهابين، وهو ذاته موقف السوسيولوجيا الاستعمارية.

على صعيد التاريخ المعاصر، فإنه يبدأ بمرحلة الاحتلال الفرنسي والمقاومة فالاستقلال. وتُعتبر هذه الفترة من أكثر الفترات مثارًا للجدل بين الموريتانيين قديمًا وحديثًا؛ إذ انقسم الفقهاء بين معارض للاحتلال بل ومقاوم له، ومن يعتبره ضرورة لتأمين البلاد والقضاء على الحروب القبلية. وستستمر قراءة الحادث الاستعماري بالقوة ذاتها وبالمنطق ذاته بين المؤرخين الجامعيين المعاصرين، كلّ يتعصب للتيار الأقرب إلى منطقته أو قبيلته.

---

(11) Paulo Fernando de Moraes Farias, «The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement during Its Closest Contact with the West Sudan,» *Bulletin de L'institut français de l'Afrique noire*, series B, vol. 29, nos. 3-4 (1967), pp. 794-878.

(12) Jean Devisse, «La Question d'Audagust,» dans: D. Robert, S. Robert & Jean Devisse (eds.), *Tegdaoust I: Recherches sur Aoudgahost* (Paris: A. M. G., 1970), pp. 113-114, et Jean Devisse, «Routes de commerce et échange en Afrique Occidental en relation avec la méditerranée: Un essai sur le commerce africain médiéval du XI^e au XVI^e siècle,» *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 50, no. 1 (1972), pp. 42-73 et no. 2, pp. 357-397.

ثانيًا: مصادر التاريخ الموريتاني

مهما تكن المقولة السائرة «الوثيقة مقدسة والتعليق حر» وجيهة، فإن التاريخ لا يتقدم بالوثائق بل بالأسئلة النقدية المعزَّزة بالرصيد المعرفي للمؤرخ، الذي يطرح الأسئلة التفسيرية على «الماضي» ويعيد تأويل المصادر، وفق تطور معارفه وأحوال عصره، من دون المساس بتاريخية المعطيات وسياقها.

لكن المؤرخ الموريتاني يواجه مصادر شحيحة أصلًا، بل يجد بعضها مثلومًا، ويفقد بعض تسلسل الحوادث الكبرى، لدرجة أن بعض المحطات أو الفترات لا نكاد نعرف عنها شيئًا. وأهم المصادر التاريخية المباشرة هي: الحوليات، والمراسلات السياسية، وروايات الحروب، ووفيات الأعيان وتراجم العلماء... وكتب المناقب وإجازات العلماء والوثائق الأهلية الأسرية.

غير أن توزيع هذه المصادر على مستويي الزمان والمكان ليس متساويًا، ويتفاوت حظ البلاد من المصادر بشكل بيّن؛ إذ لا توجد الحوْليات التاريخية في غرب البلاد، بل يتركز وجود تلك الحوليات في المدن الشرقية العتيقة التي قامت بأدوار تاريخية حاسمة، ولا سيما في تنظيم ركب الحج، وتسيير القوافل التجارية، وأيضًا في تدوين الثقافة العربية - الإسلامية منذ ألف عام. ومن أشهر الحوليات التاريخية الموريتانية: حوليات مدينة ولاتة، وحوليات مدينة تيشيت، وحوليات مدينة النعمة، وحوليات مدينة تمبكتو... أما الوثائق الأهلية الأسرية، فهي موزعة بين عموم البلاد، لكن النصيب الأوفر منها محفوظ في «كنانيش» الأسر العريقة في المدن القديمة[13].

ربما يُتهم المؤرخون الموريتانيون، أحيانًا، بإهمال بعض الوثائق الأهلية البالغة القيمة، لما تحويه من معلومات دفينة قابلة للاستغلال التاريخي، مثل: صكوك الدين وزمام القوافل ووثائق الضرائب العرفية المحلية (المغارم والمداراة

---

(13) الكنّاش: هو مجموعة غير متجانسة من الوثائق والكتابات والنصوص، يجمعها العالم أو طالب العلم، ثم يتطور الكنّاش لدى أحفاده أو غيرهم. ومن أشهر هذه الكنانيش ما يوجد في المكتبات الأسرية خاصة: مكتبة أهل أحمد محمود في مدينة (شنقيطي)، ومكتبة الطالب بوبكر في (ولاتا)، ومكتبة أهل الشيخ سيدي المختار الكنتي وهي موزعة بين أُسر عدة، ومكتبة أهل الشيخ سيديا (بوتليميت). وهناك مكتبات أسرية أخرى تحوي عشرات الكنانيش الثمينة.

والأغفار...)، وحتى المراسلات الأسرية الخاصة، فضلًا عن الإجازات العلمية التي هي أهم وثائق التاريخ الثقافي. وهو اتهام لا يدفعه هؤلاء، لا عمليًا ولا شفويًا، تمامًا كذلك الاتهام الذي سبق أن وجّهه المؤرخ المغربي الراحل جرمان عياش في مقدمة كتابه **أصول حرب الريف**، حيث اتهم المؤرخين الفرنسيين بالكذب حين تحدثوا عن فقر المغرب بالوثائق، بينما لم يعطوا أي أهمية لاستغلال الوثائق الأهلية الهائلة!

ومن المصادر الأخرى: كُتُب الأنساب وأيام المغافرة، ومن أشهرها كتاب **الحُسْوة البيْسانية في علم الأنساب الحسّانية**[14]. وكُتُب المناقب، وأشهرها: كتاب **شيم الزوايا** للشيخ محمد اليدالي، و**الطرائف والتلائد** و**الرسالة الغلاوية** للشيخ سيدي محمد الكُنْتي.

أما المصادر الشفوية، فأهمها الشعر الشعبي، ولا سيما مدونة الشاعر صدّوم بن نجرتو الحسّوني الشعانبي، وهو أول من هلهل الشعر الشعبي الحسّاني وأعطاه نفَسَه الملْحمي ورصانته اللهجية.

1- مصادر عربية خارجية

هي كتابات الجغرافيين والمؤرخين العرب الذين زاروا البلاد الموريتانية في العصر الوسيط، أو نقلوا معلومات عن التجار العرب الذين وصلوا إلى البلاد في تلك الفترة. ومن هذه المصادر: **المغرب** للبكري، و**العبر** لابن خلدون، و**صورة الأرض** لابن حوقل، و**نزهة المشتاق** للإدريسي، ... وغيرها من المصادر المتفاوتة القيمة. وهي نُشرت في طبعات قديمة في مدينة ليدن[15]، وجمعها يوسف كيوك في عمله النقدي الموسوعي[16].

(14) Joseph M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIᵉ au XVIᵉ siècle (Bilad al-Sudan)*, Sources d'histoire médiévale, publiées par l'Institat de recherche et d'histoire des textes; xviii (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1975).

(15) قمت شخصيًا بإعادة نشر عشرات الكتب من هذه الطبعة النادرة، بل والمنقرضة، تيسيرًا للباحثين.

(16) Joseph M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'afrique occidentale du VIIIᵉ au XVIᵉ siècle* (Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1975).

2- الكتابة التاريخية قبل الدولة الحديثة

أقدم مؤلف في تاريخ الصحراء هو **الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية**، لكاتب المرابطين في أُخْريات أيامهم أبو بكر ابن الصيرفي الأنصاري (ت571هـ/ 1175م)، وهو مؤلَّف ضائع على الرغم من وجود نتف منه مبثوثة في المصادر المغربية والأندلسية، لكنه قطعًا تحدث عن الدولة المرابطية في مهدها الأول، أي موريتانيا الحالية.

لكن هذه البلاد الصحراوية لم تعرف مؤرخين محليين قبل القرن الثاني عشر هـ/ والقرن الثامن عشر م)، على أدنى تقدير، وأبرز رجالات المدرسة التقليدية (الإخبارية)، بل أبرز المؤرخين الموريتانيين المتقدمين، هو محمد صالح بن عبد الوهاب الناصري الولاتي (ت 1271هـ/ 1855م)، وهو مؤرخ موسوعي ونسّابة خبير وعالم باللغة والفقه والأدب، ومن مؤلفاته **الحسوة الحسانية في علم الأنساب الحسانية**. والحُسْوة كتاب أنْساب في المقام الأول، لكنها جمعت مع ذلك طائفة صالحة من أخبار المغافرة وأيامهم وحياة الأسر الأميرية التي تعاقبت على المُلْك في معظم القبائل الحسّانية، وهي أيضًا مليئة بالإشارات التاريخية الثمينة عن هجرات هذه القبائل وثقافتها وعاداتها ونحلة عيشها. وللمؤلف كتاب آخر عنوانه **عطيّة الوهاب لابن عبد الوهاب** في أنساب قبائل صنهاجة وتاريخها، وقد عثرنا على نسخة منه أخيرًا بعد أن كان ضائعًا، وفيه أخبار ثمينة عن أصول صنهاجة الصحراء وأنسابهم وحروبهم وهجراتهم.

ثمة مؤلفات أخرى يمكن تصنيفها في باب «المناقب»، لأنها كُتبت في الأساس لغايات توقيرية شملت شيوخ المؤلف أو والديه، لكن بعضها يضم إشارات تاريخية غير مباشرة، يمكن للمؤرخ الإفادة منها بعد مقارنتها بتواريخ أخرى وإخضاعها لمنهج النقد التاريخي الحديث.

مارست **الحسوة** تأثيرًا كبيرًا وطاغيًا على الكتابات التاريخية المعاصرة، بوصفها المادة الأكثر صدقية عن أنساب عرب الصحراء وهجراتهم وأيامهم.

تضاف إلى ذلك مؤلفات مختلفة، بعضها للمؤرخ محمد صالح وبعضها

الآخر لعلماء كبار غير مؤرخين لكن مؤلفاتهم ذات طابع منقبي[17] (المناقب) وتحوي إشارات مهمة في التاريخ والأنساب والهجرات.

الجدول (15-1)

الكتابة التاريخية في موريتانيا قبل الدولة الحديثة

المؤلف	الكتاب	الفترة
أحمد الصغير التيشيتي	إنارة المبهم	القرن 19
أحمد سالم بن باكا	تاريخ الترارزة	القرن 20
بابا بن الشيخ سيديا	تاريخ إيدوعيش ومشظوف	القرن 20
سيدات بن الشيخ المصطفى	تاريخ القبائل	القرن 20
الشيخ التراد بن العباس القلقمي	كشف الأستار	القرن 20
الشيخ سيدي المختار الكُنْتي	- فاتحو أفريقيا وملوكها - نسب بني حسان - كتاب المنة	القرن 19
الشيخ سيدي محمد الكُنْتي	- الرسالة الغلاوية - الطرائف والتلائد	القرن 19
الشيخ محمد الإمام بن الشيخ ماء العينين	- الجأش الربيط - تاريخ دخول معقل	القرن 20
عبد الوهاب القلقمي	نسب القلاقمة	القرن 18
محمد اليدالي (ت 1166هـ)	شيم الزوايا	القرن 18
محمد صالح بن عبد الوهاب الناصري الولاتي	- الحسوة البيسانية - عطية الوهاب: في أنساب وتاريخ قبائل صنهاجة	القرن 19
محمد فال بن بابا العلوي	التكملة في تاريخ الترارزة والبراكنة	القرن 20
مختار بن حامدن ت 1994م	حياة موريتانيا (أجزاء عدة)	القرن 20

يتبع

(17) عن مفهوم المناقب وعلاقته بالتاريخ، انظر مثلًا: محمد المنصور وآخرون، التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي 1 (الرباط: منشورات دار عكاظ، 1989).

تابع

محمد سالم بن عبد الحي الرقيبي البربوشي	تاريخ الرقيبات	القرن 20
جعفر بن المهدي النعماوي العلوي الحسني	تاريخ الممالك والإمارات الأفريقية	القرن 19
سيدي بن الزين العلوي	كتاب النّسب في أخبار الزوايا والعرب	القرن 20

يمثل المؤرخ الراحل مختار بن حامد (ت 1994) استمرارًا للمدرسة التاريخية التقليدية وبداية المدرسة الحديثة. وكان قد جمع مادة غزيرة عن الأنساب والوقائع والتراجم في مجموعته المعنونة: حياة موريتانيا، ولم يُكتب لها النشر باستثناء جزأين أو ثلاثة أجزاء منها، أما بقيتها فتعرضت للتحريف أو النشر المتسرع المليء بالأخطاء والتعليقات غير الدقيقة.

3- المدرسة التاريخية المعاصرة

من أبرز أعلامها المؤرخ محمد بن مولود بن دادّاهْ، وشهرته محمد الشنّافي (1924-2012). ويُعتبر أبا المؤرخين الموريتانيين المعاصرين. وبرز من عائلته أيضًا مؤرخ آخر هو خريج جامعة السوربون الفرنسية في السبعينيات محمد بن دادّاه، الذي يقيم حاليًا في العاصمة السعودية الرياض.

هناك مجموعة من المؤرخين الجامعيين الذين أنجزوا أطروحاتهم في وقت متأخر نسبيًا، وبعضها منشور ومتداول.

لذلك، لم تتبلور حتى الآن مدرسة تاريخية وطنية ترقى بالبحث التاريخي منهجيًا، وتتجاوز تواريخ ما قبل الدولة إلى تاريخ وطني شامل، وفق رؤية علمية توازن بين الخصوصية والكونية، والتاريخ المحلي والقومي.

أنجز المؤرخون من الرعيل الأول، بعد الاستقلال، أطروحات وبحوثًا قيّمة، حول تاريخ موريتانيا الوسيط والحديث. ويمكن اعتبار بعض كتابات المؤرخين المغاربة مساهمة بارزة في كتابة تاريخ موريتانيا، أو بلاد شنقيطي كما كانت تسمى قبل الاستعمار. ومن هؤلاء: رحال بوبريك، وله بحوث عدة حول التاريخ

الاجتماعي الموريتاني[18] وحول تاريخ المرابطين وغيرهما. وناعمي مصطفى، وهو سوسيولوجي في المقام الأول، لكنه أنجز بحوثًا تاريخية مهمة[19]. وتُعتبر كتابات أحمد الشكري، المختص بغرب أفريقيا، جهدًا معتبرًا في تاريخ البلاد السودانية وعلاقاتها بموريتانيا قديمًا وحديثًا[20].

الجدول (15-2)

الأطروحات والبحوث عن تاريخ موريتانيا الوسيط والحديث

عدد الرسائل	الفترة التاريخية	المجال الزماني	المجال المكاني
4	تاريخ معاصر	القرن 19-20	عام
2	تاريخ معاصر	القرن19-20	مونوغرافية
4	تاريخ حديث	القرن 15-18	عام
2	تاريخ حديث	القرن 18-19	مونوغرافية
2	تاريخ وسيط	ما قبل القرن 15	عام

يلاحَظ أن التاريخ الموريتاني القديم لم يحظ بأطروحة جامعية، بل كان نصيب الحقب الأخرى أوفر؛ إذ نوقشت 14 أطروحة ورسالة دكتوراه بين عامي 1987 و2005، واقتصر معظمها على دراسات في التاريخ المعاصر، وبنسبة أقل على التاريخ الحديث، وكان نصفها دراسات مونوغرافية. وعلى الرغم من تواضع هذه الحصيلة عدديًا، فإن فيها حصيلة بحثية معتبَرة، نظرًا إلى قلة المصادر وضعف الوسائل وتواضع أوضاع الباحثين المادية.

(18) رحال بوبريك، المدينة في مجتمع البداوة: التاريخ الاجتماعي لولاتة من خلال الحوليات (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2002)، وكذلك: Boubrik Rahal, «Islam et societé en mauritanie: La confrerie fadiliyya,» Thèse du doctorat, dans: http://www.diffusiontheses.fr/26435-these-de-boubrik-rahal.html.

(19) Naïmi Mustapha, *La Dynamique des alliances ouest-saharienne: De l'espace géographique à l'espace social* (Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 2004), p. 335.

(20) أحمد شكري، الإسلام والمجتمع السوداني: أمبراطورية مالي، 1230-1430م (أبوظبي: المجمع الثقافي، 1999).

ثالثًا: عوائق كتابة التاريخي الوطني

1 - إرث السوسيولوجيا الاستعمارية الفرنسية

غُزيت موريتانيا في نهاية القرن التاسع عشر (1898-1903)، وذلك بعد قرون من العلاقات التجارية والسياسية المضطربة، ومن بعثات الاستكشاف الفردية المحدودة إلى الدواخل الموريتانية، وأشهرها البعثة الحاسمة للمنظّر الاستعماري كازفييه كوبولاني (X. Coppolani)، وكان يرافقه تابعه آرنولد (Arnold)[21] وهي البعثة التي ستفضي إلى إقناع الفرنسيين باحتلال البلاد سلميًا، قبل أن يتعرض كوبولاني نفسه للاغتيال في عام 1905.

قبل الاحتلال وبعده تراكمت بشأن موريتانيا وسكانها دراسات استعمارية، تاريخية وآثارية واستكشافية وحتى انطباعية عامة. وتشكل تلك الكتابات جزءًا من «المدرسة التاريخية الاستعمارية الجزائرية» التي تطورت في ظل الاحتلال الفرنسي للجزائر، وكانت مرجع الإداريين والمنظّرين الاستعماريين الفرنسيين في شمال أفريقيا وغربها. وأشهر أقطاب تلك المدرسة: ستيفان غزيل (S.Gsell) وأ. ف. غوتييه (E.F.Gautier).

أما أهم الكتابات الاستعمارية عن موريتانيا، فهي أعمال الإداري بول مارتي (P. Marty) (ت 11 آذار/ مارس 1938) الذي سبق له أن أخرج سلسلة مهمة عن قبائل موريتانيا وشعوب نهر النيجر والسنغال[22]؛ فأعماله تلك هدفت إلى مساعدة

---

(21) Robert Randau & Louis Milliot, *Un Corse d'algérie chez les hommes bleus: Xavier coppolani, le Pacificateur* (Alger: Imbert, 1939).

(22) أهم أعماله: Paul Marty: *Études sénégalaises (1785-1826)* (Paris: Société de l'histoire des colonies françaises, 1785), 239 p; *Les écoles maraboutiques du Sénégal: La médersa de Saint-Louis* (Paris: E. Leroux, 1914), 106 p; *La Politique indigène du gouverneur général ponty en Afrique occidentale française: In memoriam* (Paris: E. Leroux, 1915), 28 p.; *Les Tribus de la Haute Mauritanie* (Paris: Comité de l'Afrique française, 1915), 92 p; *Études sur l'Islam maure: Cheikh Sidïa: Les Fadelia, Les Ida ou Ali* (Paris: E. Leroux, 1916), 252 p; *Études sur l'Islam au Sénégal*, 2 vols. (Paris: E. Leroux, 1917), 2 vol.; *L'Émirat des Trarzas* (Paris: E. Leroux, 1919), 483 p; «Les Touaregs de la Boucle du Niger,» en collab. avec le général Mangeot, *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*, nos. 1-3 (1918), pp. 88-213; *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, 4 vols. (Paris: E. Leroux, 1921); *Études sur l'Islam et les tribus maures: Les Brakna* (Paris: E. Leroux, 1921), 398 p; *L'Islam en guinée: Fouta-Diallon* (Paris: E. Leroux, 1921), 588 p; *Vingt ans de politique algérienne. J.-D. Luciani* (Paris: [n. pb.], 1921); *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire* (Paris: E. Leroux, 1922), 495 p., et *Le Maroc de demain* (Paris: Comité de l'Afrique française, 1925), 316 p.

الإداريين الفرنسيين في فهم عقلية السكان وطبقاتهم وخلافاتهم، وغير ذلك من أحوالهم العامة، أي إن السلسلة كانت بغرض استخباراتي بحت، لكنها مع ذلك جمعت مادة مفيدة تشكل ملخصًا لتواريخ القبائل ورواياتها الخاصة عن أنسابها وهجراتها وصراعاتها الداخلية والخارجية.

إلا أن مارتي يصدر أحكامًا جائرة في حق السكان، وينظر إليهم نظرة استعلاء، بل نظرة تحقير، يسخر من دينهم وثقافتهم وقيمهم، ويوجه القارئ الفرنسي الاستعماري إلى تطبيق سياسة تمييزية بين الموريتانيين، ترسخ الأحقاد والصراع، طبقًا لشعار «فرّق تسُدْ». لذلك، كانت كتاباته طافحة بالأحكام القدحية في حق جل القبائل، وبالتحامل على أعيانها من العلماء والأمراء والصلحاء.

ليس هؤلاء الكتاب الاستعماريون مؤرخين ولا علماء آثار، بل هم مجموعة من الهواة، يستشهد بعضهم بآراء بعض، ويصدرون أحكامًا بالغة الخطورة على تاريخ الشعوب وثقافتها[23]. وقد مارسوا تشويهًا خطرًا للتاريخ الوطني من خلال ترسيخ نماذج تحليلية عامة، ظلت توجه الدراسات الأجنبية، وحتى بعض البحوث الوطنية.

يتحدث مارتي في جل كتاباته عن «بربر» مسالمين مغلوبين على أمرهم، ويقصد قبائل الزوايا، وجلّها من صنهاجة، وعن «عرب» مخرّبين نهّابين وفوضويين، وأغلبيتهم من قبائل بني حسّان المعقلية الهلالية. ويعتبر هؤلاء غزاة مهاجرين، تمامًا كبني عمومتهم من عرب الهجرة الهلالية التي دخلت بلاد المغرب الكبير في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي).

يجمع مارتي في كتابه *L'Émirat des Trarzas* (إمارة الترارزة) مادة معتبرة، لكنه يبث من خلالها حزمة من الأحكام الخاطئة والرؤى التحقيرية للسكان والتفسير المغرض لتاريخهم، تفريقًا بين السكان وتحريضًا لبعضهم على بعض ودفعًا للحكّام الفرنسيين إلى تطبيق تلك «المعرفة الاستعمارية» في تعاملهم

---

(23) وجّه المؤرخ المغربي البارز عبد الله العروي نقدًا دقيقًا إلى الكتابات الاستعمارية في: عبد الله العروي، تاريخ المغرب: محاولة في التركيب، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982)، وأعاد المؤلف ترجمة كتابه مع زيادات في طبعة الدار البيضاء.

مع المجتمع الأهلي، من رؤساء القبائل وشيوخ الصوفية والفقهاء. ويركز في الكتاب نفسِه على حرب شرّبُبّا (الصغرى) التي جرت في جنوب غرب موريتانيا في القرن السابع عشر بين عامَي 1671 و1677، ويفسرها بطريقته الاستعمارية بوصفها حربًا عرقية بين العرب والبربر؟ ويقول في كتابه (كنتة الشرقيون: 3-5): إنها استمرار لحرب كبرى بين العرب والبربر جرت في موريتانيا العليا (آدرار)، وهو يقصد حرب شرّبُبّا الكبرى (القرن الثامن - التاسع الميلادي) التي دارت رحاها في حروب متقطعة عشرات السنين، وتغلّب فيها عرب المعقل بقيادة أولاد الناصر على قبائل صنهاجية وعربية متحالفة تحت اسم «إيْدوكَلْ» (المتحالفون والأصدقاء بلسان الأمازيغ)[24]، في حين أنها كانت، في الحقيقة، امتدادًا تاريخيًا لثورات «الزوايا» في المغرب في ظل «أزمة الشرعية» والغزو الأوروبي للسواحل.

لكن الأخطر هو تأثير الكتابات الاستعمارية في المؤرخين الجامعيين الموريتانيين الذين يتبرأون منها علانية، ويرفعون شعارات «تصفية الحساب» مع الإرث الاستعماري ونقده، وتخليص التاريخ الوطني من الرؤى والأحكام الاستعمارية، لكنهم يستسلمون، وبصورة غريبة، لبعض تلك الطروحات في حال كانت تزكّي تحليلهم التاريخي الخاص الموغل في الإقليمية والقبلية.

مارست كتابات مارتي وأمثاله تأثيرًا سيئًا على الكتابات الموريتانية، المختصة والعامة، ولم يسلم المؤرخون الجامعيون من تلك الآفة؛ إذ تراهم يعلنون، في مقدمات أعمالهم، رفضًا لطروحات السوسيولوجيا الاستعمارية، لكنهم يسيرون على هديها في بعض الأحكام التاريخية، والتعميم الساذج والخاطئ لبعض الأحكام والتفسير اللاتاريخي لبعض الوقائع، وهكذا... وهو توظيف ناتج من تأثير النزعة المناطقية - القبلية التي تجد في بعض أحكام مارتي وأمثاله مادة يعاد إنتاجها لتهميش تواريخ المجموعات الوطنية الأخرى. ومما يؤسف له أن هذه الأمثلة بارزة في بعض الأطروحات الجامعية الوطنية، المليئة بالأحكام التاريخية الخاطئة، أو غير الدقيقة، على الرغم من الجهد العلمي

---

(24) انظر: حماه الله ولد السالم، تاريخ بلاد شنكيطي «موريتانيا» من العصور القديمة حتى حرب شربيه الكبرى بين أولاد الناصر ودولة إيدوكل اللمتونية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011).

المبذول في كتابتها. ويزداد تأثير تلك الكتابات الاستعمارية اشتعالًا اليوم، تبعًا لتجذر الانقسام الاجتماعي في موريتانيا، في ظل أزمة الدولة الوطنية وإخفاق سياساتها التنموية والثقافية.

أصبح «التعارض» بين «الزوايا» (ورثة المرابطين) و«حسّان» (أحفاد بني هلال)، يلقي ظلًا ثقيلًا على التاريخ الوطني، أكان في تفسير حوادث بعينها قبل الاستعمار أم في كتابة الحادث الاستعماري وتوابعه. وقد اهتم باحثون آخرون، أكثر معرفة بالعربية، بالتراث العربي ونشره، كما هو شأن أوكتاف هوداس (O. Houdas) الذي نشر ثلاثة مؤلفات عربية تمبكتية مهمة: **تاريخ السودان** للسعدي، و**تاريخ الفتاش** لمحمود كعت، و**تذكرة النسيان** لمؤلف مجهول[25]. لكن هذه الكتب الثلاثة لم تصل إلى موريتانيا قبل السبعينيات، ولم يستفد منها المؤرخون المحليون، مع أنها تضم تواريخ إقليم أزواد الذي يشكل امتدادًا بشريًا وحضاريًا لسكان موريتانيا.

2- الكتابة التاريخية في المدرسة والجامعة

أ- الكتب المدرسية

هناك كتاب *Histoire de Mauritanie* (تاريخ موريتانيا) لدزيريه فيلمان[26]، وهو كتاب مشوّه، وفيه تحامل على المقاومة والحركة الوطنية، وتحريف لبعض الوقائع.

جرى في كتب التاريخ للصفين الخامس والسادس ابتدائي تمثُّل التاريخ المحلي والإسلامي بطريقة متقاربة ومتوازنة، في حين أن كتب التاريخ الثانوي طغى عليها العصر العالمي، خصوصًا الحربين العالميتين، وقبلهما الثورات الأوروبية الفرنسية والشيوعية، وكذلك الثورات العربية الناصرية والبعثية، وحركات التحرر العربية كما في الجزائر وفيتنام على سبيل المثال.

---

(25) أعدنا نشر هذه الأعمال لدى دار الكتب العلمية في بيروت.

(26) Geneviève Désiré-Vuillemin, *Histoire de la Mauritanie: Des origines à l'Indépendance* (Paris: Éd. Karhala, 1997), 652 p.

في تحليل الجذر النموذجي - الانتمائي يُلحَظ أن المرجعية المرابطية طاغية، وكذا تواريخ الإمارات الحسانية والمقاومة[27]، مع طمس تواريخ معينة وأدوار بعض الأشخاص. ويُبرز الحادث المرابطي لأنه هو المؤسس للأمة/ الشعب في موريتانيا والمقاومة لأنها هي عنصر رئيس في تأسيس الهوية الوطنية المعاصرة، وهي ظاهرة موجودة في بلدان قريبة وشقيقة، مثل الجزائر، حيث تهيمن حركة التحرير على التاريخ الوطني[28]. وفي كتاب الصف السادس ابتدائي، يخيم الحادث النضالي على جل المادة التاريخية، ويبدو توزيعه كما لو أن «التاريخ الرسمي» يوزَّع بالتراضي، قبليًا وجهويًا.

أدى إخفاق الدولة الوطنية في الاندماج الاجتماعي وحل المسألة الثقافية إلى تراجع الوعي التاريخي، وتجذُّر النزعات ما قبل الدولة، ما شكل أبرز عوائق الوعي التاريخ الوطني الذي يقتصر على مقدمات عامة متشابهة في معظم الأطروحات بشأن حدود البلاد ومميزاتها الحضارية وخصوصيتها الثقافية، تعويضًا للنقص الحاصل في غياب السلطة المركزية قبل الاستعمار، باستثناء عهد المرابطين.

ب - الأعمال التركيبية

لم يحظ تاريخ موريتانيا حتى الآن بعمل شمولي تركيبي، لكن كلية الآداب أنجزت، بالتعاون مع جامعة لابروفانس إكس مارسيليا، مؤلفًا جماعيًا بعنوان **تاريخ موريتانيا، فصول ومعالجات**، يحوي 14 دراسة عن تاريخ البلاد حتى القرن العشرين والاحتلال الفرنسي، ويضم دراسة نقدية واحدة تتناول الفكر التاريخي المعاصر وبعض أسئلة المنهج التاريخي اليوم. ولا يختلف مضمون العمل التركيبي عن مضمون تلك الأطروحات، لأن المؤلفين هم أنفسهم، ولذلك ينطبق عليه ما ينطبق على غيره من أعمالهم. وجرى نشره في طبعة محدودة التداول وسيئة الإخراج وقليلة النسخ، ما جعله مطبوعة نادرة، فضلًا عن طابعه الأكاديمي الصعب، مع أن بعض فصوله دون المستوى المطلوب علميًا.

---

(27) حسن رمعون، «التاريخ الوطني والممارسات السياسية والانتمائية (الهوياتية): قراءة في الكتب المدرسية الرسمية المتداولة في المدرسة الجزائرية،» مجلة ذاكرة وتاريخ (الجزائر)، العدد 3 (1998)، ص 7-33.

(28) المرجع نفسه.

ج - الأطروحات الجامعية

أُنجزت أعمال أكاديمية مهمة، ولا سيما منذ تأسيس الجامعة الوطنية في نواكشوط، وعددها يقارب 30 أطروحة جامعية للدكتوراه في حقول التاريخ المختلفة، أبرزها بضع عشر أطروحات فقط. ويتبين من الجدول الآنف أن أغلبها يتناول التاريخ المعاصر، واثنتين تتناولان التاريخ الوسيط، إحداهما قديمة ترجع إلى الستينيات، وثلاث أطروحات تتناول التاريخ الحديث. وهي في جلها مركزة على التاريخ السياسي والاقتصادي، بينما اهتم عدد قليل منها بالمجتمع والثقافة قبل الاستعمار.

يُذكر أن النزعة القبلية - المناطقية موجودة لدى جميع المؤرخين الموريتانيين، بدرجات متفاوتة، ولأسباب ذاتية وموضوعية، منها أن الموريتانيين لا يزالون يعيشون صراعات الماضي، ولذلك يستدعون من التاريخ ما يذكي تلك الصراعات أو يؤججها، ويستوي في ذلك الجامعيون والمتعلمون العاديون، لكن ضعف سجلات الحوادث وانقطاعها وندرة المادة التاريخية المتسلسلة، والطابع الأسري لملكية المخطوطات، وضعف التواصل تاريخيًا بين شرق البلاد وغربها، لكل ذلك أسباب تضع المؤرخين الموريتانيين في مواجهة مصير محتوم، وهو الانخراط في كتابات «مونوغرافيات قبلية - مناطقية»، مهما كانت كفاءتهم العلمية ورؤيتهم الأيديولوجية، فضلًا عن أنهم ملزمون مبدئيًا بالبحث في مناطق وقبائل يعرفونها عن قرب، ما يسمح لهم بالحصول على التواريخ والوثائق الأهلية، ويمكنهم من التحرر من وطأة الرقيب القبلي - المناطقي البعيد، ويحمّلهم - في الآن نفسه - أوزار التفريط في بعض الحياد العلمي.

3 - العوائق الأيديولوجية

ساد في بعض الرسائل الجامعية توجّه للتركيز على التاريخ الاقتصادي - السياسي المحلي وربطه بالتاريخ الإقليمي لحوض نهر السنغال، ولا سيما في الحقبة الاستعمارية الفرنسية التي امتدت من احتلال مدينة (سان لويس) في عام 1659 حتى نقل مركز الإدارة الاستعمارية على مدينة دكار عام 1902، بينما كان ثمة إهمال كلي للتاريخ العربي الإسلامي عمومًا، والعلاقات الثقافية والدينية بين

موريتانيا والمغرب والمشرق العربيين في خلال القرون الثلاثة الأخيرة، على وجه الخصوص.

الأغرب من ذلك أن الجامعة الموريتانية هي الجامعة العربية والإسلامية الوحيدة التي لم يجرَ فيها تدريس تاريخ العرب والحضارة الإسلامية بشكل مستقل، خصوصًا في مرحلة الدراسات العليا. كما أن تأثير الحزب الواحد (حزب الشعب) الحاكم منذ الاستقلال حتى عام 1978 بارز في الخيارات التربوية واختيار المادة التاريخية، وعامل النزعة القبلية - المناطقية حاضر بقوة، حتى في الولاء للسلطة السياسية الحاكمة وخياراتها الأيديولوجية، مثل كتابة التاريخ الوطني المدرسي والجامعي. وقد ورث المؤرخون الموريتانيون آثار مدرسة التاريخ الاستعماري، وتأثروا بالحساسيات الأيديولوجية التي انتشرت في البلاد منذ الاستقلال، من اليسار الماركسي إلى اليسار القومي فالليبرالي ... فضلًا عن النزعات الأفريقية «الزنجية».

أما أهم عمل تاريخي نقدي عن تاريخ البلاد، وإن كان غير منشور وغير مكتمل، ولا يشمل جميع جوانب التاريخ العام، فهو تاريخ بلاد شنقيطي للمؤرخ الراحل محمد بن مولود بن دادّاه «الشنافي»، الذي ما زال لأفكاره عامة تأثير حاسم في جميع الكتابات التاريخية الموريتانية، المدرسية منها والجامعية وحتى الثقافية، بل والأجنبية.

لكن في موازاة هذا الخطاب التاريخي الوطني، تسود النزعة القبلية - المناطقية التي جعلت بعض الأطروحات الجامعية مجرد بيان قبلي - مناطقي مع إضافات تقتضيها ضرورة الاختصاص.

لم تسلم البلدان الأخرى من النزعات الإقليمية، لكنها ظلت أقل حدة، بل أبعد عن روح «الثأر» و«الإقصاء» و«حتى «القدح» الحاضرة بداهة في كتابات المؤرخين الجامعيين من ذوي الدراية العلمية والتكوين الحديث. ومن معالم تلك النزعات اللاتاريخية، النزاع «الوهمي» في موضوع «الريادة» العلمية والحضارية، والتنافس بين الأقاليم الشرقية والغربية، علميًا وثقافيًا وسياسيًا. ومن النادر جدًا أن يبحث مؤرخون موريتانيون في تاريخ الأقاليم الأخرى، بل إن بحثهم يقتصر، في الأغلب، على الأقاليم التي ينحدرون منها، أو حتى على محيطهم الضيق جغرافيًا واجتماعيًا.

لكن النزعة القبلية تبقى طاغية على كتابات الجميع، وتمارس تأثيرها، السلبي والإيجابي، ورقابتها الذاتية، على الجميع، ولذلك قلّ أنْ سلم مؤرخ جامعي موريتاني من «تمجيد القبيلة» و«تعظيم إقليمه» أو «تقديمهما» و«إقحامهما» في أطروحته أو مؤلفاته الأخرى، حتى قال مؤرخ جامعي تونسي كان عضو هيئة تدريس في كلية الآداب في نواكشوط، أنه «يخشى على التاريخ الموريتاني من الموريتانيين»، وكان على حق تمامًا.

تحت يافطة النزعة القبلية - المناطقية نزعة أكثر خطورة، وهي الشعور العدائي المستحكم بين عرب البلاد (بنو حسّان) وصنهاجتها (قبائل الزوايا). ومع أن هذا التقسيم ليس على إطلاقه، لوجود عرب بين هؤلاء وزوايا بين أولئك، فإن تأثيره في وعي المؤرخين حاضر ومشهود.

أ- حصاد البحث التاريخي والعوائق الأيديولوجية والمنهجية

على الرغم من تلك العوائق المجتمعية الثقيلة، فإن حصاد البحث التاريخي الموريتاني المعاصر كان معتبرًا من حيث المنهج والتحليل، بغضّ النظر عن تلك النزعات وأدوائها، وإن كان تصنيف مساهمات المؤرخين الموريتانيين وفق المدارس الأيديولوجية عملًا صعبًا بل وشبه مستحيل، لأسباب تتعلق بتمثّل الموريتانيين عمومًا للأيديولوجيا وبمواقفهم من تراثهم وماضيهم.

تشكو الأطروحات في معظمها غياب النماذج التفسيرية الكلية، والإفادة من حصاد العلوم الاجتماعية والمعارف الفلسفية المعاصرة.

ب- العوائق المؤسسية

أُسس في موريتانيا معهد للبحث كانت الغاية منه أن يشمل جميع مناحي العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن مادته وطموحه قصرا عن ذلك، مقتصرين على أقسام قليلة: المرويات، التاريخ، المخطوطات، الآثار. ومع أنه أنجز في بداياته أعمالًا معتبَرة، من قبيل التنقيب الآثاري وجمع المخطوطات وفهرستها وتصويرها، توقف نشاطه بعد أن جفت منابع التمويل، وهجره الباحثون البارزون والإداريون المحترمون[29]. لكن تلك الفترة الأولى تركت تراثًا علميًا قليلًا:

(29) انظر: حماه الله ولد السالم، «المعهد الموريتاني للبحث العلمي: موت مؤسسة علمية»، =

سجلات التنقيب، فهارس مخطوطات، بضعة أعداد من مجلة علمية غير مكتملة الشروط ... وتراجع دور المكتبة الوطنية التي تعرضت للنهب، وحتى للسرقة، وباتت مخازنها شبه خاوية بفعل عبث بعض الباحثين الذين لم يتورعوا عن نقل الدراسات الاستعمارية النادرة إلى بيوتهم. وهو حال المتحف الوطني الذي لم تُجَدَّد مقتنياته حتى الآن، وأصبح مبناه مجالًا لنشاط ثقافي غير مصنّف.

أما المخطوطات، فلم تكن عملية اقتنائها الأولى بريئة، بل شابها الانتقاء المناطقي والقبلي، تمامًا مثل الكتابة التاريخية، فظلّ مخزون المكتبة الوطنية ومعهد البحث مجموعة مخطوطات مكررة ومجاميع أسرية عديمة الجدوى، باستثناء مجموعة قليلة، أما المخزون الثمين من المخطوطات، فبقي مهمَلًا في خزائن المدن العتيقة.

ج- عوائق منهجية

أبرز العوائق المنهجية هو غياب قواعد علمية مشتركة، وعلى وجه الخصوص قواعد مشتركة لكتابة التاريخ الموريتاني، وفي مقدمتها «التحقيب»؛ إذ لم يجرِ التوافق بين الموريتانيين على تحقيب التاريخ الوطني بفعل النزعات القبلية - المناطقية، وتشتت الجهد العلمي بطغيان العمل الفردي. لكن هناك محاولة تحقيب يتيمة، وهي في حقيقة الأمر مجرد استنساخ للتحقيب الذي اقترحه هشام جعّيط لتاريخ الشمال الأفريقي؛ فالتحقيب عملية معقدة يُراد بها تقسيم التاريخ إلى حِقَب تبدأ بحوادث حاسمة وتنتهي بأخرى، وتكون أصعب في التاريخ الإقليمي والتواريخ المحلية.

يُقسّم التاريخ العالمي إلى حقب كبرى، هي: التاريخ القديم، ويبدأ من ظهور الكتابة وينتهي بسقوط روما، ويليه التاريخ الوسيط، وينتهي بفتح القسطنطينية أو اكتشاف أميركا، وتليه مرحلة التاريخ الحديث، ونهايته محددة بالثورة الفرنسية، ثم يأتي التاريخ المعاصر ونهايته مع الحرب العالمية الثانية، لتبدأ مرحلة ما يسمّى، وبنوع من التجوّز، «التاريخ الراهن»، مع اختلاف بين المؤرخين في تلك التواريخ وجدلهم في شأن تلك البدايات والنهايات.

= ورقة مقدّمة في الملتقى المغاربي حول مؤسسات البحث العلمي، مؤسسة التميمي للبحث العلمي، تونس، 2008.

هذا التحقيب مدْرسي صرف، يُراد به تسهيل دراسة التاريخ، لأن نهر الحوادث، أي التجربة الإنسانية، لا يمكن تقطيعه أو تغيير مجراه، فضلًا عن أنه تحقيب وضعه مؤرخو أوروبا فالغرب المعاصر. كما أن ذلك التحقيق «العالمي» ليس مُلزمًا للحضارات كلها، لأن لها تحقيبها للتاريخ تبعًا لتجربتها الخاصة ونظرتها إلى الآخر. لذلك، لا يمكن فرض التحقيب «العالمي» على الحقبة الوسيطة الممتدة من ظهور الإسلام إلى سقوط بغداد، لأن الحضارة العربية - الإسلامية عرفت ازدهارًا منقطع النظير في تلك الحقبة، في وقت كانت البلاد الأوروبية تعيش في ظل ما تسمّيه «العصر الوسيط المظلم».

يضاف إلى ذلك أن في تحديد بدايات العصور ونهاياتها من الاعتباط ما لا يخفى، وما يطرحه الاختلاف البيّن في الاهتمام بالحوادث الفاصلة، لأن سقوط روما، وعلى الرغم من أهميته البالغة على الصعيد الأوروبي، ربما لا يعني شيئًا كبيرًا بالنسبة إلى المسلمين.

مع ذلك، من الممكن ألا يختلف منطق التاريخين الإسلامي والأوروبي بشأن بعض الحوادث الكبرى التي أثّرت في مسار «التاريخ العالمي»، كتحديد بداية التاريخ الحديث بسقوط الأندلس أو باكتشاف أميركا، لأن القرن الخامس عشر الميلادي كان بداية انكفاء المسلمين حضاريًا وانطلاق النهضة الأوروبية، وقس على ذلك.

أما تحقيب «التاريخ الوطني»، أي تاريخ بلاد بعينها أو إقليم محدد، كموريتانيا أو غيرها من الأقطار، فهو أمر صعب لأنه يقتضي تحقيق التوازن بين الحوادث الكونية وتلك المحلية، وتحقيق الانسجام بين التحولات التي جرت في «الأطراف» وتلك التي تمت في «المركز». والتاريخ المغاربي لم يحظ إلا بتحقيب يتيم اقترحه جعيّط ضمن بحوث تاريخ أفريقيا التي نشرتها اليونسكو تباعًا ابتداء من عام 1990.

يمكن، بشيء من التجوّز، تحقيب التاريخ الموريتاني بتقسيمه إلى العصور التالية:

- تاريخ قديم: من الألف الثانية للميلاد حتى القرن 7 للميلاد، ويبدأ بظهور العربات التي جاء بها شعب الجرمنت، وشكلت فتحًا في تاريخ الصحراء وبداية

للتواصل الفعلي بعالم أفريقيا الشمالية الروماني، ولهذا لا يزال سكان البلاد يسمّون ذلك الشعب بـ«أغرمّان»، أي: الرومان الصغار، تعبيرًا عن علاقة الجرمنت بالرومان تجاريًا وسياسيًا. وينتهي هذا التاريخ بالفتح الإسلامي للصحراء في القرن السابع وتاليه، علمًا أن «أغرومن» هو اسم النصارى بلسان بعض أمازيغ المزابييّن.

- **تاريخ وسيط**: ويبدأ من الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وينتهي بسقوط تمبكتو عام 1591، ونُسمّيه «**العصر الصنْهاجي**» الذي ينقسم إلى «**العصر الصنهاجي الأول**»، ويبدأ من الفتح الإسلامي إلى قيام دولة المرابطين في القرن الخامس، وفيه عرفت قبائل الملثمين قيام دولتها وعاصمتها أوْدَغُسْت (في الحوض الغربي حاليًا)، و«**العصر الصنهاجي الثاني**»، ويبدأ بقيام الدولة المرابطية وينتهي بسقوط تمبكتو عام 1591 وبما كان له من أثر قوي في أحوال الصحراء، بفعل انهيار المؤسسات الدينية والثقافية والاقتصادية شمال نهر النيجر، وهجرة العلماء غربًا، وتشتت مسالك القوافل غربًا وشرقًا، وصعود الإمارات الوثنية في الجنوب، تساوقًا مع الحضور الأوروبي على السواحل. كما أن سقوط تمبكتو، أو بالأحرى انهيار دولة السنغاي، هزّ رتابة الوحدات السياسية والمجتمعية في الصحراء والسودان.

- **تاريخ حديث**: ويمكن تسميته «**العصر الحسّاني**»، لأنه عرف السيطرة النهائية لبني حسّان على شبه البلاد الحالية، ويبدأ بسقوط تمبكتو عام 1591 وينتهي بحصار الحنيْكاتْ الشهير عام 1778 بين عشائر إدوعيش الصنهاجية وقبائل بني حسّان العربية، وكانت نتائجه المباشرة قيام إمارة تكانت، ونتائجه البعيدة نهاية الصراع الطويل الذي بدأ في القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي بين الإمارات اللمتونية والقبائل العربية، وأفضى إلى تشكل المجتمع على النحو الراهن.

- **تاريخ معاصر**: ويبدأ بنهاية حصار الحنيكات عام 1778 وينتهي بالسيطرة الاستعمارية في عام 1903 وما تلاها.

الحق أن تحقيب «التاريخ الوطني» لأي دولة عملية صعبة وغير نهائية، لأنه يؤسس على خطاب الهوية، وهو نفسه محل جدل، ويخضع لسيرورة متواصلة ولمراجعة ونقاش دائمين. وقد كان في الإمكان تحقيب تاريخ البلاد على نحو

أكثر دقة برصد التحولات الكبرى التي جرت في نحْلة العيش ومحيطها الطبيعي، حيث يمكن تتبع دورات الانتجاع على مدى قرون، ورصد التحول البنيوي الذي طرأ على مسارها منذ الفترة الوسيطة إلى الحديثة فالمعاصرة، وكذا حركة الهجرة والانتقال البشري من إقليم إلى آخر، لكنه تحليل معقد على غير المختصين من خاصة المؤرخين المحترفين العارفين بالبحث التاريخي الراهن.

رابعًا: التاريخ والوطنية

كان ظهور الكيان الموريتاني عملية رسم للحدود، فيها قليل أو كثير من الاعتباط. وسيكون خطاب دولة الاستقلال مزيدًا من البحث عن الشرعية التاريخية للكيان الوليد، وهو عمل تقليدي في الكيانات القُطْرية التي طفقت نخبها تكتب التاريخ الوطني، وتنقد السوسيولوجيا التاريخية بغية تشريع الحدود الجديدة وإيجاد شرعية تاريخية للكيانات الوليدة. وهو أيضًا جزء من خطاب الهوية الوطنية الذي واكب الاستقلال وطغى - بعد ذلك - على المشاغل التربوية والسياسية والحزبية. وكانت حدود الكيانات القطرية الحالية، التي أقيمت ضمنها الدول العربية، قد تبلورت نتاجًا للتفاعل المباشر وغير المباشر مع الخبرة الاستعمارية والهيمنة الغربية في خلال القرنين الأخيرين[30].

تعاني موريتانيا منذ ظهورها على المسرح الدولي أزمة سياسية ترتبط بصميم كيانها القومي. وهي حالة مشهودة في بلدان مشابهة، حيث أغلب دول أفريقيا تشكو هزال كيانها القومي مقارنة بالدول الأوروبية، وموريتانيا من تلك الدول، لكن حدة المشكل تزداد لديها بقوة لأن كيانها القطْري تأسس بفعل عامل خارجي هو التدخل الاستعماري، لا بفعل مسار داخلي طبيعي، ولم تعيَّن حدود هذا الكيان إلا بالتدريج، واستجابة لاعتبارات خارجية.

ليس التاريخ بعيدًا عن أزمة الهوية الوطنية «القطرية»، بل هو في القلب منها، ولذلك ظل التاريخ مادة شديدة الحساسية، ولا سيما في البلدان التي تعاني عدم تطابق الهوية السياسية الحديثة والهوية الثقافية - الاجتماعية الموروثة، ما أنتج

(30) انظر: سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 176.

أزمة مستمرة طبعت علاقة الدولة بالمجتمع والحداثة بالأصالة، والتحديث بالقيم الاجتماعية، والقانون بالشريعة والعرف.

بات التاريخ الوطني الموريتاني، منذ الاستقلال، موضع جدل، بل صراع، بين القوى السياسية والاجتماعية، خصوصًا من «الأقليات» الأفريقية التي بدأت تتحدث عن «تاريخ رسمي» و«تاريخ الأغلبية» وتاريخ ما قبل الدولة الوطنية، التي بنيت - بحسب هذا الخطاب - في ظل رهانات سياسية لم تراع الحقائق الثقافية والاجتماعية للشعوب والأعراق التي باتت مقسمة ومجزأة وموزّعة بين بلدان كثيرة، في حين أنه كان لا بد من «كتابة التاريخ» بما ينسجم وتلك «الحقائق ما قبل الدولة الوطنية»، ما جعل من كتابة «التاريخ الوطني» مسألة معقدة، إن لم تكن متفجرة، من الناحيتين التربوية والعلمية. وقد وصف المؤرخ الأفريقي بوبكر باري تلك الحالة الهوياتية في نقده كتابة التاريخ الوطني قائلًا: «لقد سجنت الدولة الوطنية التاريخ في نوعين من قمصان المخبولين: **الإجماع والصمت**. وبذلك نجحت في محو الخلافات والتناقضات في مجال التنافس على السلطة والثراء في الدولة الأمة»[31].

- هوية موريتانيا: الحدود والتاريخ

أطل التاريخ الوطني بعنف مع إعلان المغرب مطالبه بضم موريتانيا المستقلة حديثًا، وكان رد حكومة موريتانيا سريعًا ومتشنجًا، بأن أعلنت ما يسمى دبلوماسيًا «الكتاب الأبيض» إزاء المزاعم المغربية. وقد تضمن «الكتاب» هذا شواهد من التاريخ الوسيط، ولا سيما من الحقبة المرابطية، التي أصبحت محل جدل بين المؤرخين والساسة، من كلا الجانبين. وجرى التشديد على جغرافيي العرب في العهد الوسيط، الذين ظلوا يميزون بين المغرب والسهل والصحراء وبلاد السودان.

مع أن من العسير تحديد تخوم الصحراء شمالًا وجنوبًا، فإن ما يقع جنوب المغرب من إقليم واد نون يُعتبر جزءًا من غرب الصحراء الكبرى ذي الميزات الخاصة التي جعلت مختلف الباحثين الأجانب يؤكدون تلك الحقيقة، حتى أن

(31) بوبكر باري، سنغامبيا: دفاع من أجل تاريخ جهوي، ترجمة مصطفى أعشي وأحمد لقمهري (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، [د. ت.])، ص 50.

ر. مونتاين (R. Montagne) يرى أن منطقة بدو الصحراء الرّحّل، أهل الوبر، تبدأ باجتياز وادي درعة، وبالوصول إلى سلسلة جبال لحْمادة، ويرى أيضًا أن جبل باني وواد نون «يشكلان الحد الفاصل بين نمطين مختلفين من النظام الاجتماعي والسياسي»[32].

في الصفحات 19-22 من «الكتاب الأبيض»، ناقش الجانب الموريتاني أطروحة المغرب بشأن المرابطين، ونفى أن يكون أمراء المرابطين في المغرب قاموا بضرب نقود في الصحراء الموريتانية، وأكد الأصول الموريتانية الأكيدة لقادة المرابطين وقبائلهم وأن موريتانيا هي مهاد المرابطين الأصلي ومنطلق دعوتهم، والاحتجاجُ بتاريخها ضد موريتانيا تزوير للتاريخ وتغيير للواقع.

يخصص «الكتاب الأبيض» صفحة واحدة لموضوع «المعقل»، وهم قبائل هلالية قدمت من المغرب، لكنها كانت - بحسب الكتاب - تواجه عملية طرد وقمع، ولم تكن قط «فاتحة» للصحراء الموريتانية بأمر ملوك المغرب من المرينيين. ثم يخصص صفحتين (23-24) لموضوع الغزو السعدي لدولة السنغاي في مالي عام 1591، ويعتبر الاحتجاج به ساقطًا، لأن الحملة الرئيسة للجيش السعدي كانت خارج المجال الموريتاني الحالي، عبر جنوب الجزائر وشمال مالي. أما اشتراك بعض قبائل معقل في الحملة، فكان لدواع اقتصادية قبل أي شيء آخر. ثم يخصص صفحتين أخريين (25-26) للمخزن (السلطة المغربية) وبلاد السيْبة، مبيّنًا أن موريتانيا كانت بعيدة عن حكم السلاطين المنشغلين بتأديب القبائل في بلاد السيْبة.

في ما يتعلق بـ «الحادث الاستعماري»، يتحدث «الكتاب» عن سقوط الاحتجاج بالشيخ ماء العينين وجهاده، لإلحاق موريتانيا بالمغرب، لأن الرجل موريتاني الأصل، وكاد جهاد أبنائه يذكّر المغرب «بملحمة مرابطين جديدة».

في نقاش المعاهدات الدولية والحدود المغربية، يعرض «الكتاب» سلسلة من المعاهدات والتقارير التي تثبت أن المغرب لم يطالب بموريتانيا قبل الاحتلال ولا بعده، ولم يكن يمد حدوده في مراسلاته إلى المجال الموريتاني. فكانت ردود

(32) وزارة الخارجية الموريتانية: جمهورية موريتانيا الإسلامية والمملكة المغربية (طبع في باريس، [د.ت.])، ص 13.

المغرب على هذه الدعاوى عريضة، مبيّنة بالمراجع والوثائق حججه التاريخية التي تؤكد حدوده قبل الاستعمار.

بغضّ النظر عن هذه السجالات، ومدى صدقيتها التاريخية، فهي تبيّن مدى خطورة «التاريخ الوطني» وأهميته في تكوين الهويات الوطنية بعد الاستقلال. لذلك، ظلت حدود موريتانيا، أي حدود شعبها، وخصوصيتهم، محور التاريخ الوطني، وأهم حصيلة فيه.

في هذا المقام، عُرف «الشنافي» بأطروحته المميزة عن «بلاد شنقيطي»، أي الأرض التي تشمل كامل غرب الصحراء، ويعمرها سكان يتكلمون اللهجة العربية المسمّاة «الحسّانية»، نسبةً إلى قبائل أولاد حسّان التي جاءت ضمن هجرة عرب المعقل مع بني هلال إلى المغرب في القرن الخامس الهجري، ودخلت إلى غرب الصحراء منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وهو ذاته المجال الذي كان «مسرحًا لعمليات حركة المرابطين»، وسيتميز بانتشار تلك اللهجة وبميزات خاصة في اللبس ورحل الجمل وشكل الخيمة وبعض العادات الاجتماعية، وسيعرف سكانه منذ القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي باسم «الشناقطة»، ولا سيما في المشرق العربي.

أجهد «الشنافي» قلمه في توكيد تاريخية ذلك المجال، على الرغم من غياب حدود واضحة وحتى تخوم حديثة. وكان قد دافع عن أطروحته هذه في تقريره المقدم إلى محكمة العدل في لاهاي حول «النزاع في الصحراء الغربية»[33]، وكانت أطروحاته تلك أهم العناصر التي ظلت محور خطاب التاريخ الوطني الموريتاني، في جميع الأعمال التي كُتبت في السبعينيات وما تلاها إلى اليوم. وقلّما خلت أطروحة موريتانية، حتى في حقول أخرى، من حديث عن «حدود» بلاد شنقيطي، ولذلك ظل «تأريخ» خصوصية ذلك المجال ومميزاته الشغل الشاغل للمؤرخين الموريتانيين لتشريع كيانهم السياسي المتكون حديثًا بعد تلك الفترة. ويظهر هذا الانشغال الهوياتي بارزًا أكثر، وبحدة، في رسائل الماجستير والدكتوراه المتعلقة بتاريخ الفكر والحضارة والمجتمع، أكثر من الأطروحات

---

(33) «Quinzième audience publique (8 VII 75, 10h): Exposé oral de M. Ould Maouloud,» dans: *Cour Internationale de Justice: Mémoires, plaidoiries et documents, Sahara occidental*, vol. 6 (La Haye: Exposés oraux, 1982), pp. 361-372.

الأخرى المشتغلة على التاريخين الاقتصادي والسياسي. والأغرب من ذلك أن «تأريخ الحدود الثقافية» ذاك سبقه اهتمام محموم برسائل الليسانس في العقود الماضية، بتقديم ورقة في مقدمة كل رسالة عن حدود موريتانيا الحالية وموقعها الجغرافي، وهو شعور يعكس عمق الشعور بالهوية القلقة الموروثة عن الاستعمار، وغياب موريتانيا عن التاريخ العربي والإسلامي المعاصر.

خامسًا: عناصر أزمة التاريخ الوطني

1- سلطان القبيلة والتواريخ قبل الوطنية

تأتي القبيلة في مقدمة العوائق الأساسية أمام كتابة التاريخ الوطني، حتى أن أي مؤرخ أكاديمي لا يستطيع التخلص من «رهان القبيلة» وحتى «الجهوية»، ورقابتها بل وتأثيرها في ما يُكتب، سلبًا وإيجابًا، لدرجة أن بعض رسائل الدكتوراه مجرد بيان قبلي بامتياز، وحتى جهوي.

يبقى التاريخ الموريتاني الحالي مجموعة تواريخ غير متجانسة، وجلها تواريخ قبلية أنتجها مؤرخو القبيلة أو الجهة، بما يبرر مكانتها بين القبائل، وهو ما يمكنها من نيل «حصتها» من رأس المال الزبوني الرسمي، تمامًا كالوضع في لبنان، حيث «أنتجت كل طائفة مؤدلجيها الذين تولوا كتابة تاريخها، فانحكمت الكتابة بأن ترى الوطن من منظار الطائفة وليس العكس. هكذا يكاد لبنان يفتقد إلى كتابة تاريخية موضوعية لنشأته وتطوره»، بعبارة وجيه كوثراني[34]، على الرغم من أن كتابة التاريخ الموريتاني لا تزال جزءًا من سياسة الصمت الرسمي، خلافًا للبنان الذي طرح كتابة تاريخ موحد في مؤتمر الطائف، وهو مؤتمر سياسي في المقام الأول.

إن سلطان القبيلة في موريتانيا شديد الوقْع على النفسية الجماعية، إلى درجة أن من يكتب بعض فصول تاريخ البلاد الحديث والوسيط يُخضع نفسه لرقابة ذاتية صارمة، قبل أن يواجه أي ردات فعل من المؤسسة الاجتماعية قبل الدولة؛ فالدولة

---

(34) الحياة، 7/ 5/ 2014.

السلطة لا تقيم أي وزن لكتابة التاريخ الوطني، وتعتبره جزءًا من انشغالات ثقافية يمكن أن تفضي إلى تعقيد المشهد السياسي والاجتماعي، ولذلك ترى أنها في غنى عن ذلك الأمر. لكن في مطلع الستينيات، كانت هناك مساهمات خجولة للسلطة المدنية في عون الباحثين الأجانب من علماء آثار ومؤرخين وطنيين، فظل الأرشيف الوطني والمكتبة الوطنية والمخطوطات في وضع مقبول.

تسود موريتانيا اليوم نزعةٌ قبلية تغذيها السياسات الرسمية التسلطية كي تهيمن تواريخُ قبلية وعشائرية. وهذا أمر سبق له أن أدى إلى إقصاء شبه كامل للجهد الأكاديمي والعلمي من الساحة الثقافية المتصحّرة أصلًا، وإلى تضاؤل الاهتمام بالتاريخ الوطني في أواخر السبعينيات، مع تراجع حدة المطالب المغربية، وبعد انفجار المسألة الثقافية في موريتانيا في إثر الصدام بين الطلبة العرب والطلبة الزنوج على خلفية «تعريب» المناهج المدرسية.

2- التاريخ والمسألة الثقافية

لا تزال المسألة الثقافية تتفجر بين حين وآخر، كلما جرى الحديث عن تعريب التعليم أو تعريب الإدارة؛ إذ يعتبر الزنوج أن في ذلك إقصاءً لهم! وهو ما جعل كتابة التاريخ جزءًا من مشكل الهوية الوطنية المأزومة منذ الاستقلال. وازداد الوضع تعقيدًا مع تطور الحياة السياسية المحلية وظهور تيارات متعددة، متناحرة سياسيًا ومتنافرة ثقافيًا، ما جعل المسألة الثقافية - الاجتماعية في غاية التعقيد. ولذلك، لم يصدر حتى الآن كتاب تاريخ موريتاني مقبول من جميع الحساسيات السياسية والثقافية، بل لا تزال التهم المتبادلة بين الفرقاء السياسيين تترى وتزداد؛ إذ يعتبر النشطاء في المجموعة الزنجية (negro-africain) أن التاريخ الموريتاني «مزور» أو كُتب بأياد غير أمينة، ويلح بعضهم على أن هناك إهمالًا مقصودًا للتاريخ القديم، لأن الزنوج هم أقدم سكان البلاد، بينما يذهب باحثون فرنسيون معاصرون إلى أنه يصعب تحديد «عرق» أو «نوع» السكان الأوائل لموريتانيا في العصور القديمة. كما أن مؤتمر التاريخ في مدينة دكار 1976 أخفق في تحديد معنى عبارة «أصحاب الوجوه المحروقة» الواردة في كتابات هيرودوت عن سكان الصحراء القدماء، ولم يستطع جعلها تعني الزنوج.

خاتمة

إن التاريخ الوطني ضرورة لتقوية الهوية الوطنية، ولانخراط التاريخ القطري في التاريخ القومي فالعالمي. لكن كتابة التاريخ الوطني في موريتانيا تواجه عواقب إخفاق الدولة الوطنية في مشروع الاندماج، وضعف الإطار المؤسسي وسيطرة التواريخ القبلية والأسرية.

يمكن تحويل النزعة المناطقية - القبلية إلى بحث مونوغرافي بشروط علمية كافية، ما يخفف من غلواء تلك الولاءات الريفية، ويساهم في بناء الاستنتاجات التاريخية العامة على أسس جزئية صلبة ودقيقة. وسيساهم في ذلك المسعى إصدار موسوعة وطنية تحوي المباحث الرئيسة المختصرة للأعلام البشرية والمكانية والاصطلاحات، ما يوحد معايير الثقافة الوطنية ويسمح بالتأسيس لوعي تاريخي عقلاني، ويساعد الكتابة التاريخية على الانشغال بموضوعات تاريخية علمية.

يبقى التاريخ الوطني الموريتاني خطابًا يجب تجاوزه أيديولوجيًا، لارتباطه بحقبة الاستقلال، وعملًا يجب إنجازه لتركيب تاريخ وطني علمي يسمح بالتوازن بين الخصوصية والكونية والقطرية والقومية.

الفصل السادس عشر

تحولات الكتابة التاريخية في مصر المعاصرة
الاتجاه والنظرية والمنهج والدور

نجلاء مكاوي

شهدت عملية التأريخ لمصر الحديثة والمعاصرة، منذ تحوّل الجامعة المصرية من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية عام 1925، تحولات على مستوى العناصر الأساسية المكوِّنة لعملية الكتابة التاريخية، وهي الاتجاه والنظرية والمنهج ودور المؤرخ كقائد، وقد أثّرت في ناتج المعرفة التاريخية طوال تلك الفترة.

يمُثِّل التحول في الانتقال بين مناهج ونظريات عدة، بارتباطه غالبًا بأوضاع موضوعية، وأحيانًا ذاتية. وتميزت كل مرحلة من مراحل التحول بغلبة منهج أو نظرية بعينها على الكتابات التاريخية، فمن نظرية البطل، أو محورية دور الفرد في التاريخ، إلى استخدام الماركسية والتفسير المادي للتاريخ، إلى التفسير الإسلامي.

كما اتخذت الكتابة التاريخية وجهات مختلفة عدة، هيمن كلٌّ منها على ما أنتج من دراسات في كل مرحلة، فكان التأريخ السياسي حتى أربعينيات القرن العشرين، انطلاقًا من أولوية البُعد السياسي لدى القائمين على العملية التأريخية. وثمّة اتجاه اشتراكي اهتم بالتأريخ لمصر من أسفل، برز في الخمسينيات والستينيات، واتسق مع طبيعة التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي، واتجاه استهدف البحث عن إجابة مختلفة لسؤال الحداثة والنهضة من التاريخ، انطلق في تسعينيات القرن العشرين، مع وجود اتجاهات أخرى، كوّنتها التيارات التي كانت في قلب الكتابة التاريخية في مصر المعاصرة، ليبرالية أكانت أم قومية أم إسلامية.

لن تقوم الدراسة بعمل مجرد رصد لسمات كل مرحلة ومناهجها وأدواتها النظرية، بل ستقف عند تمظهرات التحول، والعوامل التي ساهمت في تشكيل منتوج كل مرحلة، موضوعية وذاتية، وحجم مساهمة هذا المنتوج في المعرفة التاريخية، وتأثيره، سلبًا أوإيجابًا. لذا، ستركز الدراسة على دور المؤرخ وتحولاته، كقائد لعملية تطور الكتابة التاريخية وانتقالها من مرحلة إلى أخرى، للوقوف على شكل ما أنتج وطبيعته، بالاقتراب من المؤرخين، تحديدًا الأكاديميين، روّاد كل «مدرسة» واتجاه، والمعبّرين عن الأنموذج البارز للمؤرخ في كل مرحلة، وخبراته وانحيازاته، وتأثيرها في نوعية كتاباته، وحدود دوره في توظيف المعرفة التاريخية في خدمة أهداف ثقافية واجتماعية وسياسية. وهذا بدوره يساهم في إلقاء الضوء على مفهوم التاريخ ووظيفته لدى القائمين عليه، وفي تنظيم المعرفة العامة، وفي السياق الاجتماعي والسياسي الأكبر.

ستحاول الدراسة أيضًا، من خلال الوقوف على عناصر التحول، وتتبّع تطوره، تقديم إجابة عن السؤال الخاص بـ «مدارس» الكتابة التاريخية المصرية، وسؤال هل ثمة «مدارس» مصرية بالمفهوم «الكامل» و«الخاص» في كتابة التاريخ عبر المراحل المختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن الدراسة ستهتم بالتأريخ الأكاديمي، لذا بدأت بانطلاقة، عبر الجامعة المصرية، وتناولت غير الأكاديميين وإنتاجهم الذي سيأتي في إطار توضيح حجم النقلة ومستواها، خصوصًا بالنسبة إلى المرحلة الأولى، والإشارة إلى أعمال مهّدت، أو كان لها تأثير ما، في توجه الأكاديميين في مرحلة أخرى.

كما أن التقسيم المرحلي، غير دقيق زمنيًا؛ فكل مرحلة تداخلت مع المرحلة التي سبقتها، أو لحقتها، لكنه جاء لتحديد الوقت الذي انطلق فيه التحول وبرز على صعده المختلفة.

أولًا: المدرسة الأكاديمية الوطنية: تأثراتها وتأثيراتها

لم تخرج الكتابة التاريخية في مصر، طوال القرن التاسع عشر عن إطار المدرسة التاريخية الكلاسيكية، والتقاليد والقواعد الإسلامية في الكتابة، فكان إنتاجها في شكل حوليات وتسجيل وقائع وحوادث وتراجم. وعلى الرغم مما

شهده هذا القرن من تطور في التعليم والثقافة وحركة الترجمة، وتأثر بعض كتّاب التاريخ، نسبيًا، بالمنهج العلمي الحديث، وانعكاس ما شهدته مصر خلاله من متغيرات هائلة، لمصلحة تدفق الكتابة التاريخية وتنوعها، فإنها ظلت أسيرة تلك المدرسة، وطبعت معظم الكتابات بالشكل الوصفي السردي التراكمي، حتى بدايات القرن العشرين، الذي دخلته مصر وهي مزوَّدة بشبكة متسعة ومحدّثة من المدارس، أصبح التاريخ مقررًا أساسًا في مناهجها، كما شهد عقده الأول تأسيس الجامعة الأهلية عام 1908[1].

إن أهم من أرّخ لمصر حوليًا خلال الثلث الأول من القرن العشرين هما أمين سامي وأحمد شفيق؛ إذ قدّم الأول من خلال «تقويم النيل»[2] عرضًا وتسجيلًا تاريخيًا لأحوال مصر، والوقائع والحوادث التي مرت بها، وولاتها وحكامها، مستندًا إلى الوثائق والتقارير الرسمية. ونشأ الثاني مقربًا من العائلة الخديوية، لصلة والده بها، وتولى مناصب عليا، ما أتاح له أن يدوّن كثيرًا من المشاهدات والحوادث ومصادرها وتطوراتها في كتاب مذكراتي في نصف قرن، الذي تناول فترة 1873-1923، واعتُبر مصدرًا مهمًا لتاريخ مصر في تلك الفترة. لكنه، وكما أفاد وضعه الوظيفي في أهمية ما كتب، أثّر أيضًا بصورة سلبية في ما كتب عن الثورة العرابية؛ فعمله في القصر وولاؤه للخديوي توفيق انعكسا في انحيازه إليه وتبرير سياساته، وبالتالي مسايرة موقفه من الثورة وزعيمها، حتى أن كتابته عنها جاءت تدوينًا للتاريخ، لا مذكرات[3]. كما أنه كتب حوليات مصر السياسية بين

---

(1) أحمد زكريا الشلق، من الحوليات إلى التاريخ العلمي: نهضة الكتابة التاريخية في مصر، سلسلة مصر النهضة 84 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، 2011) ص 33 و75؛ عبد الخالق لاشين، «حول مناهج كتابة تاريخ الحركة الوطنية في مصر»، دراسة في كتابه الذي ضم عددًا من الدراسات والمقالات العلمية، نشر بعضها، ونوقش الآخر في مؤتمرات وندوات علمية. انظر: عبد الخالق لاشين، مصريات في الفكر والسياسة (القاهرة: سينا للنشر، 1993)، ص 15-18 و21-22.

(2) نُشر في ثلاثة أجزاء بين عامَي 1915 و1936، تناول في الأول تاريخ مصر من الفتح الإسلامي حتى بداية الحكم العثماني، وفي الثاني من الحكم العثماني حتى نهاية عهد محمد علي، أما الثالث، فقسم إلى ثلاثة مجلدات، تناول في الأول منها عصرَي عباس باشا ومحمد سعيد باشا بين عامَي 1848 و1863، والثاني والثالث عصر إسماعيل بين عامَي 1863 و1879.

(3) عبد العزيز الرفاعي، أحمد شفيق المؤرخ: حياته وآثاره (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964)، ص 70-73.

عامَي 1924 و1930، مسجلًا الحوادث والوقائع في كل عام، في تتابع زمني، بينما لم يعتمد على النقل كمعاصر للحوادث فحسب، بل ضمت حولياته ما نُشر من قرارات وتعليقات وخطب، وما أتيح من وثائق، وهي بالتالي مصدرًا تاريخيًا مهمًا أيضًا، ولكن ليست تاريخًا لتلك الفترة، بل تسجيل لحوادث مصر السياسية، لا دراسة لها[4].

كانت الكتابة السردية التسجيلية لتاريخ مصر سائدة في تلك الفترة. وجاء تناول عصر محمد علي في قلبها، ومن لم يتناوله في إطار التعظيم، لم يتعرض له بالنقد. وبعضها كان مقررًا تدريسه في مدارس وزارة المعارف، لكن ذلك لم يكن كافيًا، بالنسبة إلى الملك فؤاد[5] الذي رأى ضرورة أن يُكتب تاريخ مصر «القومي» باعتباره تاريخ أسرته، في وقت تصاعدت فيه الحركة الوطنية، فقرر أن يوجه ويدعم من أجل كتابة تاريخ للبلاد بما يمجد دور تلك الأسرة، ويشيد بأعمال جديه محمد علي وإبراهيم، ووالده إسماعيل، ويبرز دورهم في تأسيس مصر الحديثة؛ فأمر في عام 1925 بتشكيل لجنة برئاسة حسن نشأت، للقيام بجمع ونقل الوثائق الخاصة بالفترة الممتدة بين حكم محمد علي وبداية الحرب العالمية الأولى، من دار المحفوظات العمومية بالقلعة إلى قصر عابدين، في مبنى أطلق عليه اسم «دار الوثائق السرية والمحفوظات التاريخية الملكية»، بهدف إتاحة الفرصة للمؤرخين كي يطّلعوا على الوثائق الخاصة بتلك الفترة، حتى يكتبوا تاريخ أسرته الحاكمة وفقًا لتوجيهاته ورغباته. وهؤلاء المؤرخون هم من استأجرهم، من أوروبيين وعرب، وأغدق عليهم بالمكافآت المالية، فجاء منتوجهم من المعرفة التاريخية ضخمًا لكنه غير علمي، ومنحازًا بتمجيده الأسرة وتبرير أخطائها. بينما ساد هذا النوع من المعرفة، ووزع على طلاب المدارس[6]، وفيه اختُزل تاريخ مصر الحديثة، في تاريخ حكم الأسرة

(4) المرجع نفسه، ص 147-148.

(5) هو ابن الخديوي إسماعيل، تولّى العرش عقب وفاة السلطان حسين كامل، في 9 تشرين الأول/ أكتوبر 1917، ثم أصبح «ملك» مصر في عام 1922.

(6) عبد المنعم إبراهيم الجميعي، اتجاهات الكتابة التاريخية في تاريخ مصر الحديث والمعاصر في «القرنين التاسع عشر والعشرين» (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1994)، ص 45-52.

العلوية، ورُدّ كل ما مر بها من تطور سياسي واقتصادي واجتماعي إلى جهد تلك الأسرة.

أكاديميًا، كانت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) قد تحولت إلى جامعة حكومية في عام 1925. وكان قسم التاريخ، أحد الأقسام الرئيسة في كلية الآداب، تحت سيطرة أجنبية، من حيث لغة التدريس والأساتذة، إلى أن بدأ من عادوا من بعثاتهم العلمية في فرنسا وإنكلترا تأسيس مدرسة أكاديمية تاريخية مصرية، فقاموا بتعريب المناهج، وتمصير الدراسات التاريخية، وتقديم منتوج معرفي تاريخي أكاديمي حمل في مضمونه وسمته تأثر من أنتجوه، بالحالة الموضوعية التي عايشوها، والعلم الذي تلقّوه في الخارج، فكرًا وتوجهًا ومنهجًا.

تولّى المؤرخون الرواد، أمثال شفيق غربال ومحمد رفعت، مهمة تمصير الدراسات التاريخية، لا من حيث تعريب المقررات فحسب، بل أيضًا من حيث كتابة تاريخ مصر على أسس علمية، وبأيدي أبنائها، فقدموا وتلاميذهم مساهمات أثّرت في حركة الكتابة التاريخية. وتأثروا في ما كتبوا هُم، وبالتالي تلاميذهم، بالمدارس التاريخية الكلاسيكية الغربية، البريطانية أكانت أم الفرنسية أم الألمانية، وهو ما أدى إلى خروجِ معظم إنتاجهم متأثرًا منهجيًا بتلك المدارس، لا في التأريخ فحسب، بل أيضًا في ما ترجموه أو ألّفوه في مناهج البحث التاريخي، وقاموا بتدريسه، حتى بداية الخمسينيات، وبعد تكوّن الجيل الثاني الذي خرجت أطروحاته بإشراف الرواد.

في مقدمة الرواد، يأتي المؤرخ شفيق غربال (1894-1961)، بل تعتبره جماعة المؤرخين المصريين رائد المدرسة الوطنية الأكاديمية ومؤسسها. وهو أول أستاذ مصري للتاريخ الحديث في الجامعة المصرية؛ تتلمذ على المؤرخ أرنولد توينبي، وتأثر به في تفسيره للتاريخ من خلال نظرية «الاستجابة والتحدي»، التي تُعَدّ مفتاح نظرة توينبي العامة إلى التاريخ، حيث رآه سلسلة من التجارب السياسية تؤكد حقيقة استمراريته، وأن تاريخ كل أمة هو استجابة لتحدي الأوضاع التي وجِدت فيها، ولأنها تقودها دائمًا جماعات من القادة أو أصحاب الرأي، فهؤلاء همُ الذين يقودون الجماعة أو الأمة في استجابتها للتحدي، ويحددون نوع هذه

الاستجابة بحسب ملَكاتهم، فإذا كانت استجابتهم قائمة على ابتداع الوسائل التي تمكّن الجماعة من السير إلى الأمام، وُفّقت الجماعة وتقدم تاريخها، والعكس صحيح[7].

كان ربط تقدُّم أي أمة وصعودها بقادتها وصفوتها ومحورية دورهم، فلسفة غربال في تفسيره لتاريخ مصر، فكتب، كرائد لمدرسة وطنية أكاديمية تأثرت بالأوضاع الوطنية، عن «بداية المسألة المصرية وظهور محمد علي» و«الجنرال يعقوب والفارس لاسكاروس ومشروع استقلال مصر 1801». وركز، كما اتضح في تأريخه مصر إبان فترة محمد علي، وفي ما كتب من مقالات، وفي أحاديثه في الإذاعة المصرية، التي تناول فيها أدوار كثيرين من الزعماء والمفكرين، على دور الفرد في صناعة الحوادث. وليس أدل على ذلك من محاولته أسطرة محمد علي في كتابه **محمد علي الكبير**[8] الذي نُشرِ في عام 1944، ضمن سلسلة أعلام الإسلام، باعتباره أحدهم، فأرّخ لمصر، مُعظمًا دور محمد علي، ومبررًا سياساته كلها، ورابطًا نهضتها به، فكان، بحسب قوله، الحاكم البطل العظيم الذي شكّل تولّيه حكم مصر نقطة فاصلة في تاريخها.

تقلد غربال الذي كان مقرّبًا من القصر الملكي، كثيرًا من المناصب العليا في وزارة المعارف، فتمكّن من الإشراف على المقررات التاريخية الدراسية، وعلى عدد كبير من أطروحات الجيل الثاني في الأكاديميا المصرية، وتوجيهه إلى الاهتمام بتاريخ مصر في عصر محمد علي، فتأثر به تلاميذه إلى حد اعتبار أنهم كوّنوا مدرسة، كان غربال رائدها.

إذا لم تتوافر في هذه الكتابات العناصر اللازمة لتكوين مدرسة، أو إمكان نسبتها إلى غربال تحديدًا، فيمكن القول إنه اتجاه لدى القائمين على حركة الدراسات التاريخية وقتها، لجهة تأسيسها العلمي والوطني؛ فمثّل المؤرخَ غربال

---

(7) حسين مؤنس، **التاريخ والمؤرخون: دراسة في علم التاريخ، ماهيته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب وأعلام كل مدرسة وبحث في فلسفة التاريخ ومدخل إلى فقه التاريخ** (القاهرة: دار المعارف، 1984)، ص 177-178.

(8) نشرته لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية في القاهرة، وأعادت مؤسسات قومية وخاصة نشره بعد ذلك مرات عدة، حتى عام 2014.

هناك أيضًا زملاؤه ممن ابتُعثوا إلى الخارج، وعادوا ليضطلعوا بمهمات الأساتذة في الجامعة، فضلًا عن قيام بعضهم بمهمات الإشراف على تمصير المناهج التاريخية في المدارس، أو ما اعتبروه كتابة تاريخ قومي موجّه إلى جيل جديد من المصريين، بأيد مصرية. ومن هؤلاء محمد رفعت (1889-1975)، الذي نال درجة الماجستير من جامعة ليفربول في إنكلترا عن «تاريخ مصر في عهد محمد علي»، وعندما عاد تولى مناصب مهمة في وزارة المعارف، قام من خلالها بدور مهم في السياسة التعليمية، وفي الإشراف على المقررات التاريخية وتعريبها، لكنه كان أيضًا يكتب تاريخ مصر وفقًا لنظرية الفرد البطل؛ فكتابه **تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة** الذي نُشر في عام 1920 وظل مقررًا على طلاب مدرسة المعلمين العليا والمدارس الثانوية، حتى قيام ثورة يوليو 1952، وكتبه استنادًا إلى الوثائق البريطانية التي اطلع عليها في أثناء بعثته الدراسية، حتى تحوز كتابته الروح العلمية، لكن بقلم مصري «يفهم الروح المصرية»، نقول إن كتابه هذا لا يعتمد على ما كتبه الأوروبيون، بل على المصادر التي أخذوا عنها، كما قال في مقدمته[9]، فتناول تاريخ مصر من خلال أعمال محمد علي، واعتبره «بطل مصر الفذ»، الذي أحياها وقوّاها، زراعيًا وحربيًا وصناعيًا وتجاريًا «حتى أصبحت في ربع قرن بفضل جهده الهرقلي، أول دولة في الشرق كله، وثالث دولة بحرية في البحر الأبيض المتوسط، بعد إنكلترا وفرنسا»[10].

الحال عينها كذلك بالنسبة إلى محمد فؤاد شكري (1904-1963) الذي كان يعمل بالتدريس في الجامعة، وأنجز دراسته العليا في جامعة ليفربول؛ فعندما كتب **بناء دولة مصر محمد علي - السياسة الداخلية**[11]، برر انفراد محمد علي بالسلطة، واعتبره حاكمًا إصلاحيًا مستنيرًا عظيمًا يُنسب إليه تطورها على الصعد كلها.

هؤلاء الأساتذة الذين تأثر جيل من تلاميذهم المؤرخين بمفهومهم للتاريخ

---

(9) محمد رفعت، **تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة: الجزء الأول للمدارس العالية من سنة 1798 إلى سنة 1849** (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، 1934)، ص ج ود.

(10) المرجع نفسه، ص 88.

(11) كتبه بمشاركة عبد المقصود العناني، وسيد محمد خليل، وصدر عن دار الفكر العربي عام 1948.

وتفسيرهم له، وارتكز على تعظيم دور الفرد في تطور مصر، وهو في تاريخها الحديث محمد علي وأسرته ممن حكموها، كان اهتمامهم العام والأساس بالتأريخ السياسي، وذلك بدافع حالة موضوعية هي وجود قضية وطنية أزاحت أهمية دراسة المجتمع المصري من منظور اجتماعي واقتصادي. لذا، سخّروا جزءًا من كتاباتهم لخدمة تلك القضية، واعتبروا كتابتهم للتاريخ في سبيل هذا الهدف واجبًا وطنيًا، في إطار اختصاصهم كمؤرخين اضطلعوا بمهمة «قومية».

بناء على ذلك، جاءت كتابات بعضهم معنية بدعم القضية الوطنية من خلال التاريخ، ومن أبرز هؤلاء محمد صبري السوربوني (1890-1978)[12] الذي رأى، كواحد من الرواد، أن الدور الأساس للمؤرخ هو توظيف المعرفة التاريخية لخدمة قضايا الوطن، فكتب **المسألة المصرية منذ الحملة الفرنسية حتى ثورة 1919**، مُصدرًا الجزء الأول منه بالفرنسية في عام 1920، والثاني في عام 1921، فتناول في الأول القضية المصرية منذ الحملة الفرنسية حتى ثورة 1919، وركز في الثاني على لجنة ملنر ومقاطعة المصريين لها[13]. وحاول من خلال الكتاب إبراز وجهة النظر المصرية أمام الأوروبيين[14]، وتفنيد أكاذيب السياسة البريطانية الرسمية. كما كتب السوربوني بحثًا تاريخيًا بالفرنسية عن السودان المصري 1821-1829، بطلب من رئيس وزراء مصر، محمود فهمي النقراشي، للاستعانة به في عرض القضية السودانية في مجلس الأمن في عام 1947[15]. فيما جاء عدد كبير من كتاباته في إطار التوسل بالتاريخ للدفاع عن قضايا وطنية، مستندًا إلى الوثائق الرسمية، ومتمسكًا بأسس المنهج العلمي.

انطلاقًا من اقتناعه بأهمية التاريخ في تشكيل وعي قومي، وتزكيته، وتنمية

---

(12) حصل على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون في عام 1924، وعُرف بهذا الاسم نسبة إليها. عاد إلى مصر، وعمل مدرسًا للتاريخ في مدرسة المعلمين العليا، ثم في الجامعة المصرية، ثم نقل إلى دار العلوم. انظر: أحمد حسين الطماوي، **صبري السربوني: سيرة تاريخية وصورة حياة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986) ص 70 و80.

(13) هي لجنة انتدبتها الحكومة البريطانية لمصر، برئاسة اللورد ملنر، في إثر اندلاع ثورة 1919، للوقوف على الحوادث، وتقرير مصير البلاد.

(14) الجميعي، ص 173.

(15) الطماوي، ص 130-132 و280.

الشعور الوطني لدى المصريين، كتب دراسته الأكاديمية نشأة الروح القومية المصرية (1863-1882)، التي تناول فيها مراحل تاريخ مصر القومي، ومهّد لها بموجز لتاريخ مصر منذ أقدم العصور، ليُبرز من خلاله «النمط القومي» للمصريين، وقدرته على الاستيعاب والمقاومة على مر العصور. وتناول عصر محمد علي الذي أرجع إليه وإلى سياساته، وإلى النخبة المصرية في عصره، فضل استيقاظ «الشعور القومي والروح القومية المصرية»، فيما انتقد الخديوي إسماعيل[16].

لعل إمعان النظر في السوربوني تحديدًا، كمؤرخ، من حيث نوعية إنتاجه المعرفي التاريخي، الذي عكس اقتناعًا محددًا بدور المؤرخ ووظيفة التاريخ، ومن حيث درجة الموضوعية التي التزمها، كاشفًا وضعية المؤرخ آنذاك، وتأثرها بعلاقته بالسياسة والسلطة؛ فإنتاج السوربوني ضخم مقارنة بإنتاج غربال، لكنه كان أقل مكانة، وقد يرجع ذلك في جزء منه إلى أن كثيرًا من كتاباته كان باللغة الفرنسية، إلا أن الأهم هو أنه لم يكن مقرّبًا من القصر الملكي، على عكس غربال، بل كان مكروهًا منه؛ إذ إنه انتقد الملك فؤاد، وهاجم الخديوي إسماعيل، وصحح صورة الثورة العرابية أول مرة في كتاباته، وهو ما انعكس في الفرق بينهما لجهتَي الوضع الوظيفي والتقدير الرسمي.

على الرغم مما سبق، فإن سيادة التأريخ السياسي في تلك الفترة كسرها بعض تلاميذ غربال، وبإشرافه، من طريق إنتاج دراسات اجتماعية واقتصادية، لكنها جاءت دراساتٍ وصفية استعراضية غير مركزة على دراسة المجتمع وتطوره وما خضع له من تأثيرات، وما أفرزت تلك التأثيرات من نتائج. من بين تلك الدراسات، رسالتا أحمد الحتة للماجستير والدكتوراه عن: «الفلاح المصري في عهد محمد علي»، و«تطور الزراعة المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر»، بالترتيب، ورسالتي أمين عفيفي عن: «استقرار الملكية الفردية للأراضي الزراعية في مصر»، و«تجارة مصر في عهد محمد علي»، ورسالتي أحمد عزت عبد الكريم عن: «تاريخ التعليم في عصر محمد علي»، و«تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق»؛ فقد عالجت هذه الأطروحات

---

(16) محمد صبري السوربوني، نشأة الروح القومية المصرية، 1836-1882، ترجمة ناجي رمضان عطية، تقديم أحمد زكريا الشلق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص 32-38.

التطور المؤسسي والتنظيمي والإداري فحسب، وفي إطار إصلاحات الحاكم ودوره في صناعة النهضة.

بناء على ما جاء أعلاه، فإن هذه «المدرسة»، التي جاء إنتاج روادها وتلاميذها متأثرًا بالمناخ السياسي من جهة، وبما تلقّاه الأساتذة من أسس ونظريات ومناهج دراسة علم التاريخ في أوروبا، ونُقِل عنهم إلى تلاميذهم من جهة أخرى، كان حجم تأثيرها كبيرًا، ليس فقط لأن بعض الأساتذة وجّه المعرفة التاريخية لدى الجيل الأصغر في المدارس، بل لأن هؤلاء الأساتذة صاغوا للجامعة المصرية أيضًا برامج التدريس، التي انتقلت كما هي بعد ذلك إلى جامعتي الإسكندرية وعين شمس.

تمثّل التأثر بالمناخ السياسي ووجود قضية وطنية في حفز دوافع المؤرخين وتوجيههم إلى وجهة قومية، بحثًا عن الذات الوطنية والحضارية، ما تجلت نتيجته في كتابات تاريخية تعبّر عن رؤية تلك الذات وعلاقتها بالآخر، وتحديد أهمية هذا الآخر وترتيبه؛ فكان تاريخ مصر يجري تناوله «إجمالًا» من منظور حضاري، أو يجري تناول فترات نهضتها، وفقًا للمفهوم والتحقيب الغربيين، والتركيز على التأريخ السياسي، أما بالنسبة إلى تأثير الوضع السياسي في دراسة تاريخ الآخر، أكاديميًا، فمقابل اهتمام الباحثين في التاريخ بمصر وأوروبا، كان ثمة إهمال لدراسة التاريخ العربي، أو الأفريقي، أو تاريخ العالم.

على مستوى «الخصوصية» في مفهوم التاريخ ومناهج كتابته ونظريات تفسيره، وفي هذه المدرسة، التي عُرفت بأنها المدرسة الوطنية الأكاديمية، وبروادها القائمين على تمصير عملية الكتابة التاريخية، وعلى الرغم مما بُذل من جهد، كان التمصير في أغلبه، على مستوى اللغة وهوية المؤرخ، حيث ظلت الكتابة أسيرة مناهج وأساليب غربية، وتأثر المؤرخون بالمثالية و«البطل العظيم»، و«تقديس الوثائق»، فغاب الشعب بطبقاته وقواه الاجتماعية الفاعلة في دراسة تطور مصر، بشكل كبير، كمجال للدراسة، وأُرّخ لمصر من خلال حكامها، وبأوراق ومصادر معيّنة دون غيرها، تحمل وجهة نظر السلطة والثروة وأصحابها.

ظلت حالة الكتابة التاريخية المصرية هكذا، إلى أن دخلت مصر مرحلة جديدة، أثّرت تجلياتها وطبيعتها، في المؤرخين، فانعكس توجّه بعضهم واهتمامه

وتكوينه على ما أنتجوا، بما يمكن اعتبار أنه أحدث نقلة نوعية في التأريخ لمصر، وتطور في الدراسات التاريخية فيها، على مستويات عدة.

ثانيًا: مرحلة جديدة في مسار حركة تأريخ مصر كتابة تاريخها الاجتماعي

إذا كان المناخ السياسي والأحوال التاريخية من العوامل المهمة التي أثّرت في تكوين المؤرخين الرواد، وبالتالي في اتجاههم وطبيعة إنتاجهم، وإذا كان قد تمثّل، كما أشرنا، في وجود قضية وطنية وصراع مع المحتل البريطاني، فإن تطورًا مرحليًا مهّد لصعود القضية الاجتماعية وتموضعها إلى جانب القضية الوطنية في فترة الأربعينيات من القرن الفائت، الأمر الذي وازاه، وكان داعمًا لحضور اتجاه فكري وحركي يساري، تصاعد مع دخول مصر مرحلة جديدة، بقيام ثورة يوليو 1952، ودخلت معها عملية التأريخ لها.

تجلى ذلك في البداية من خلال كتابات بعض الماركسيين غير الأكاديميين، في تاريخ مصر، خصوصًا الاجتماعي منها، كمحاولة جديدة للكتابة، هيأت الأوضاع لها، محاولة لإعادة قراءة تاريخ مصر وكتابته وفق تصور فلسفي له، وللقوانين التي تحكم حركته، من خلال إدراك حركة الظواهر الاجتماعية، لا تسجيلها، وتفسير التطور الاجتماعي وعوامله، أي دراسة تطور المجتمع وتحليله كعملية تعددت عناصر التفاعل فيها، وفقًا لنظريات وقوانين، فكانت المادية التاريخية مفتاح هؤلاء ومنهجهم لقراءة تاريخ مصر وفهمه وتفسيره، وهذا ما اتضح في منتوجهم المعرفي الذي يصنَّف بوصفه كتابات تاريخية، وإن بمحتوى واتجاه أيديولوجي.

كان أبرز هؤلاء شهدي عطية الشافعي وفوزي جرجس، الأول كتب عن تطور الحركة الوطنية المصرية بين عامَي 1882 و1956، مستخدمًا منهجًا قوامه أن التاريخ لا يمكن أن يكون علمًا حقًا إذا قصر نفسه على دراسة أعمال الملوك وقواد الجيش وأخبار الغزاة وتفصيلات المفاوضات والمعاهدات، وأن تاريخ التطور الاجتماعي هو تاريخ الشعوب وتحركاتها وثوراتها وتنظيمها، التي

هي المحرك الحقيقي للتاريخ[17]. أما عمل فوزي جرجس، فجاء من المنظور الاجتماعي والمنهج ذاته، فقدّم في كتابه **دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي** المعالمَ الرئيسة لتاريخ مصر الحديث، مبيّنًا الأوضاع الاجتماعية الداخلية والخارجية، التي وقعت فيها الحوادث، ومحددًا المراحل في اندفاعها وانتكاسها، والقوى الاجتماعية التي تقوم بدورها في الحوادث كلها[18].

لكن نظرًا إلى أن عملَي الكاتبين جاءا في سياق ما بعد ثورة يوليو وتأثرًا بها، فإنهما هاجما ثورة 1919، استنادًا إلى تفسير قوامه أن قيامها ودخول مصر مرحلة جديدة هما تطوران حتميان، بعد أن تهالك نظام سياسي واقتصادي، ما عاد قادرًا على البقاء، فجاءت ثورة يوليو في الكتابين لتحقق ما أخفقت فيه ثورة 1919، وتبنيها نظامًا جديدًا. لذا، جرى تناول ثورة 1919، بمكاسبها وإخفاقاتها، وبكونها تعبيرًا عن التطور الذي حدث داخل المجتمع، وبلورة هذا الصراع الداخلي المتفاعل مع التطور العالمي، وما فتحته من باب للتطور والتقدم أمام المجتمع المصري في مجموعه العام، وإبراز تناقضات قيادة الثورة، واتهامها بالضعف، ومهادنة أعداء الثورة، والاكتفاء بمكاسب جزئية، والتخلي عن مصالح الجماهير، وتحديد إخفاقها في عدم التخلص من الاستعمار والإقطاع، واستفادة طبقة معيّنة منها[19].

تعرضت هذه الكتابات وأنموذجها، وبالتالي ما توصلت إليه من نتائج، لنقد، ولا سيما من الأكاديميين، تلخّص في عدم التزامها بقواعد الكتابة التاريخية العلمية، واتهامها بالقولبة النظرية، وبأنها استخدمت المادية التاريخية، قوانينها وأحكامها، فرضياتٍ، في معالجتها للتاريخ، وتفسير تطور المجتمع المصري، من أجل إثباتها، فانتقت المادة التاريخية، وطوّعتها لمصلحة رؤية مسبقة، وبالغت في دور عامل وقللت من شأن آخر أو تجاهلته، فأغفلت تفاعل العوامل المختلفة في عملية التطور، ولم تحقق وتبحث في وقائع تاريخية تؤكد خصوصية هذا المجتمع، والقوانين التي تحكم حركته.

---

(17) شهدي عطية الشافعي، **تطور الحركة الوطنية المصرية، 1882- 1956** (القاهرة: الدار المصرية للكتاب، 1957)، ص 3-4.

(18) فوزي جرجس، **دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي** (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1958)، ص 8.

(19) المرجع نفسه، ص 133-148، والشافعي، ص 55-73.

أكاديميًا، كان ثمة جيل جديد من المؤرخين لم يمنعه تلقّيه العلم على أيدي الرواد، وتقديره لما ساهموا به في حركة الكتابة التاريخية في مصر، من أن يتمرد على أساليبهم ومنهجهم، وإن تعددت اتجاهات ذلك الجيل، الذي تأثر كغيره بالوضع التاريخي الذي عايشه، وإن كان التمرد نسبيًا، لجهة العدد والمستوى والطبيعة.

ما يمكن اعتباره تحولًا نوعيًا في وجهة وفلسفة الكتابة التاريخية من الأكاديميين، قاده محمد أنيس، معتمِدًا ومؤسسًا ما يمكن تسميته «مدرسة التاريخ الاجتماعي» التي استخدم معظم روادها المادية التاريخية في التفسير، هو الدراسة التي نشره أنيس عن «المجتمع المصري من الإقطاع إلى الاشتراكية»، في سلسلة مقالات في مجلة الكاتب عام 1965[20]، حاول أن يثبت فيها أن تاريخ مصر يسير من الإقطاع إلى الاشتراكية، كحتمية تاريخية، بتفسيره لحركته، عن طريق تحليل صراع الطبقات. وفي هذا الإطار، تناول ما اعتبره أسبابَ إخفاق ثورة عام 1919، التي حددت بنية الطبقات في مصر في خلال العقدين الأولين من القرن العشرين نتائجها؛ فالطبقة البرجوازية الصغيرة التي كانت ضعيفة، وقيادة الوفد وقفت أمام المطالب الاجتماعية للجماهير، في محاولة لاحتواء الثورة، وحصر مطالبها في الاستغلال السياسي، فلم يستفد من الثورة سوى كبار البرجوازيين، بينما مهدت نتائجها عمومًا لإثبات عدم صلاحية النظام السياسي والنظام الرأسمالي الاقتصادي، وتحللهما تحت ضغط تناقضاتهما[21].

صارت كتابات أنيس توجّهًا ومنهجًا اتّبعه تلاميذه الذين اهتموا بدراسة تاريخ مصر الاجتماعي، وقدموا كثيرًا من الأطروحات، في ما يمكن اعتبار أن هذا التوجه جاء دعمًا للنظام الناصري، واستثمارًا لما أعلنه من انعطاف نحو الاشتراكية تجلى

(20) نُشِرَت عام 1977 في كتاب بعنوان: تطور المجتمع المصري من الإقطاع إلى ثورة 23 يوليو سنة 1952.

(21) رول ماير، «تغير المنظورات السياسية في كتابة تاريخ الفترة من 1919-1952»، ورقة مُقَدَّمة في: أعمال ندوة «الالتزام والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر، 1919-1952»، التي عُقِدَت عام 1987، وقد نُشِرَت في كتاب. انظر: تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي: أعمال ندوة «الالتزام والموضوعية فى كتابة تاريخ مصر المعاصر، 1919-1952»، القاهرة 1978، تحرير أحمد عبد الله (القاهرة: دار شهدي للنشر، 1988)، ص 29-30.

اقتصاديًا في حركة تأميمات واسعة بدأت في عام 1960، وبلغت ذروتها في ما بين عامَي 1961 و1963[22]، ومسايرة لما جاء في «الميثاق الوطني»، الذي قدمه الرئيس عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية، في 21 أيار/ مايو 1962، وحمل المنطلقات النظرية للمشروع الناصري؛ ففيه أن الحكم العثماني لمصر كان استعمارًا عثمانيًا مقنَّعًا باسم الخلافة، واليقظة المصرية لم تصنعها الحملة الفرنسية على مصر، كما يقول بعض المؤرخين، بل إن الشعب المصري مقاوم عبر تاريخه، ومحمد علي، وإن كان مؤسس الدولة المدنية الحديثة، فإنه ساق مصر إلى «مغامرات عقيمة»، استهدفت مصالح الفرد، وتجاهلت مصالح الشعب، وكذلك حكام مصر من أسرته. كما أن الميثاق رفع من شأن الثورة العرابية، وهاجم قيادة ثورة 1919، لأنها أغفلت مطالب التغيير الاجتماعي، ومصالح المحرومين من الشعب، الذين كانوا هم وقود الثورة وضحاياها، لذلك فإن أسباب إخفاقها هي الأسباب نفسها التي حركت حوافز ثورة يوليو، كما أن تلك القيادة «لم تستطع أن تمد بصرها عبر سيناء، وعجزت عن تحديد الشخصية المصرية، ولم تستطع أن تستشف - من خلال التاريخ - أن ليس هناك صدام على الإطلاق بين الوطنية المصرية والقومية العربية. وعلى ذلك، كان طبيعيًا أن يعتبر الميثاق «أن أجيالًا متعاقبة من شباب مصر قرأت تاريخها الوطني على غير حقيقته، وصوّر لها الأبطال في تاريخها تائهين وراء سحب من الشك والغموض، بينما وضعت هالات التمجيد والإكبار من حول الذين خانوا كفاحها»[23].

كان منطقيًا بعد ذلك أن يتعالى صوت الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ مصر، التي فتحت كتابات أنيس باب الاستجابة لها، وتأثرت الكتابة التاريخية بالاتجاه السياسي؛ فأسوة بأستاذه، أخرج عبد العظيم رمضان دراسته عن «صراع الطبقات في مصر 1837-1952»[24]، وكانت في الأصل الفصل الأول في رسالته للدكتوراه

---

(22) للمزيد من التفصيلات انظر: طارق البشري، الديمقراطية ونظام 23 يوليو 1952-1970 (القاهرة: دار الهلال، 1991)، ص 237.

(23) «كلمة الرئيس جمال عبد الناصر في تقديم الميثاق الوطني من جامعة القاهرة، 21/ 5/ 1962»، جمال عبد الناصر (موقع إلكتروني)، في:
http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1015.

(24) نُشِرَت في كتاب حمل العنوان نفسه، عام 1978، وقد صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

«تطور الحركة الوطنية في مصر 1936-1945»، عام 1970، التي أشرف عليها أنيس. وعن هذه الدراسة، يقول رمضان إنه استخدم المادية التاريخية في التفسير، وفي الوقت نفسه طبّق قواعد منهج البحث التاريخي، فأدى هذا المزج إلى طرح الأنموذج الذي قدمته النظرية الماركسية للصراع الطبقي جانبًا، بعد أن اكتُشف أن هذا الأنموذج خاص بأوروبا، لكنه لا يصلح للتطبيق في البلاد المستعمرة، وشبه المستعمرة، حيث ينقلب هذا الصراع من صراع بين الذين يملكون، والذين لا يملكون، بعد أن تستقر وسائل الإنتاج في يد الطبقة المالكة الوطنية[25].

تأثرًا بأنيس كأستاذ، وبالمناخ السياسي والاجتماعي، والثقافي أيضًا، وبانتماءاتهم الاجتماعية[26]، اتجه عدد من الباحثين الأكاديميين من جيل الستينيات إلى دراسة التاريخ الاجتماعي، فاختار أطروحاته في موضوعات تتعلق بدراسة القوى الاجتماعية، وأنجزها في بداية السبعينيات. ولأن أشكال الملْكية تحدد التكوينات الاجتماعية وطبيعة العلاقة بين الطبقات، ودراستها ودراسة تطورها تساهمان في قراءة طبيعة التطور الاجتماعي وتاريخ التجربة الاجتماعية، وخصوصيتها، ونقاط اختلافها أو اتفاقها مع التجارب الأخرى، قام

(25) عبد العظيم رمضان، «مدارس كتابة تاريخ مصر المعاصر»، ورقة مُقَدَّمة في: **تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي**، ص 64.

(26) الاتجاه إلى دراسة الموضوعات الاجتماعية، خصوصًا من الأسماء المذكورة في الفقرة، جاء بمبادرة شخصية من هؤلاء الباحثين، ودفعتهم إليه انتماءاتهم وانحيازاتهم، والمناخ الثقافي الذي انفتح على الفكر الاشتراكي؛ فرؤوف عباس هو ابن أحد أبناء الطبقة العاملة، ونشأ متنقلًا بين قرى الدلتا ومدنها، قبل أن يستقر في القاهرة، نظرًا إلى عمل والده في هيئة السكك الحديد، وبدأ حياته بالعمل في إحدى الشركات الصناعية المؤمَّمة، التي كانت تموج بحركة نقابية نشطت لإزاحة النقابة القديمة التي سبق أن كوّنها الرأسماليون، فكانت رسالته للماجستير عن «الحركة العمالية المصرية 1899-1952». وعاصم الدسوقي التحق بمنظمة الشباب الاشتراكي، وعمل في التثقيف السياسي، وانتُدب للمؤسسة الثقافية العمالية التابعة للاتحاد الاشتراكي العربي، وألقى محاضرات في برامج مراكز الثقافة العمالية عن تاريخ مصر، وتاريخ الحركة النقابية. وعلي بركات ينتمي إلى عائلة ريفية في صعيد مصر، انخرط في منظمة الشباب، وعمل في لجنة التثقيف السياسي. انظر: أحمد زكريا الشلق، «رؤوف عباس: سيرة علمية»، وعاصم الدسوقي، «ابن جيل الستينيات الذي وعى التاريخ الاجتماعي»، في: **رؤوف عباس المؤرخ والإنسان**، إعداد الجمعية المصرية للدراسات التاريخية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2010)، ص 11-12 و26-27، و«دروس من التاريخ للانتفاضة القادمة»، حوار مع الدكتور علي بركات، مجلة أوراق اشتراكية (نيسان/ أبريل 2008)، في: http://revsoc.me/politics/drws-mn-ltrykh-llntfd-lqdm/.

بعض الباحثين بدراسة تاريخ الملْكيات الزراعية، وكان في مقدمهم رؤوف عباس الذي كتب عن «الملْكيات الزراعية الكبيرة وأثرها على المجتمع المصري 1837-1914»، وكتب عاصم الدسوقي عن «كبار ملّاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري 1914-1952»، وعلي بركات عن «تطور الملكية الزراعية في مصر وأثره على الحركة السياسية في مصر 1813-1914».

عن دراسة الملْكية، قال عباس، في سياق نقده كتابات غير الأكاديميين[27] التي طبقت النظرية الماركسية على المجتمع المصري في دراستها له «بتعسف»، إن الطرح الماركسي في النظر إلى المجتمعات غير الأوروبية باعتبارها مجتمعات ذات طبيعة واحدة، وتصنيفها باعتبارها مجتمعات يسودها نمط إنتاجي واحد، لا يراعي التفاوت في درجات التطور بينها؛ فالمجتمع المصري هو من النماذج المختلفة عمّا قدّمه هذا الطرح من تصور للمراحل اللازمة لتطور المجتمع، وهنا تكشف دراسة الملْكية أكاديميًا خصوصية التجربة المصرية وأهميتها، عند تحليل التطور التاريخي وتفسيره لهذه التجربة التي تؤكد تعددية طرائق التطور[28].

تُحسب لهذا الجيل مساهمته في ما قدّمه من أطروحات في انطلاق الدراسات التاريخية المصرية إلى مساحة أرحب، بعد انحصارها في إطار التأريخ السياسي، وفتح مجال لدراسة تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي بتصورات أخرى تتحرر من المثالية، وبتناول الأجزاء في علاقتها بكلياتها، واستخدام المادية بأدواتها المنهجية في تحديد طبيعة المجتمع المصري وطبقاته، وعوامل الصراع بينها، مع الاعتبار في ما يحمله ذلك المجتمع من خصوصية تاريخية وبنيوية، عند الوقوف على حقائق تطوره، وإن لم يصل هذا الاتجاه إلى حد اعتباره مدرسة، حيث إنه لم

(27) خصّ عباس بالنقد دراسة أحمد صادق سعد، «في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي»، وقد صدر كتاب يحمل هذا العنوان، ويجمع مقالات عدّة كتبها سعد في مجلة الطليعة المصرية، بدءًا من عام 1974، في بيروت في عام 1979، وفيه حاول إثبات انتماء نمط الإنتاج المصري إلى نمط الإنتاج الآسيوي.

(28) رؤوف عباس، «الملكية وإشكالية تفسير تاريخنا الاجتماعي»، مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة)، السنة 58، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1998)، ص 9-21، في: رؤوف عباس، كتابة تاريخ مصر إلى أين؟: أزمة المنهج ورؤى نقدية، إعداد ناصر إبراهيم، سلسلة مصر النهضة 76 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2009)، ص 52-57، في: http://www.raoufabbas.org/Download/WritingHistory.pdf.

يُعتمَد داخل الجامعة على مستوى الإعداد والتدريب المنهجي، بل كان الاجتهاد شخصيًا، ولم يتواصل اتباعه، كخط نظري وفلسفي ومنهجي، من تلاميذ هؤلاء الرواد، فتطرق كثير منهم إلى دراسة قضايا اجتماعية وسياسية بمناهج مختلفة، واستمر التناول الاجتماعي بعد ذلك، لكنه جاء، في ما بعد السبعينيات، في شكل دراسات في بعض الظواهر والحرف والطوائف والأقاليم، وعلى نحو منفصل، وبعيدًا عن الربط بالسياقات.

على مستوى التأريخ السياسي لمصر، شهدت تلك الفترة تغيرًا في مفهوم التاريخ السياسي وتفسيره؛ فالتمرد على المثالية انعكس في التأريخ الوطني بعيدًا عن نظرية البطل العظيم، ما تبدى بوضوح في أطروحة عبد الخالق لاشين للماجستير عن «سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية حتى سنة 1914»[29]، التي قال عنها المشرف عليها عبد الرحيم مصطفى، في تقديمه لها عندما نُشرت، إنها بمحاولتها إعادة تقويم ثورة عام 1919 ودور سعد زغلول فيها، بتناول فترة تكوينه السياسي، تُعَدّ ثمرة من ثمار حركة إعادة كتابة تاريخ مصر القومي، الملتزمة الموضوعية العلمية المجردة من الانفعالات العاطفية، والالتزامات السياسية الضيقة، التي اتسم بها كثير مما كُتب عن تاريخ مصر الحديث[30].

حاول لاشين في دراسته أن يقوّض قالب الأسطورة وتقديس الزعماء والقادة الذي صُب فيه، وقرأ من خلاله أهم حوادث التاريخ المصري، فكانت البطولة الشخصية مدخلًا ومنهجًا للتفسير، مع إغفال العوامل الأخرى كلها، وعلى رأسها ما يتعلق بأدوار الشعوب وأوضاعها وأحوالها. لذا، كانت الدراسة - كما اعتبرها صاحبها، وفي ردٍّ على ما واجهها من نقد، وما أثارته من جدل؛ إذ اتُّهمت بعدم الموضوعية، وبأنها أنكرت دور سعد في الحركة الوطنية، وبالغت في تحطيمه، ولم تحكم عليه بمعايير عصره وأوضاعه، فوقعت في خطأ من أهملوا دور الشعوب أنفسهم، وجعلوا التاريخ سجلًا للأبطال - «جهدًا أكاديميًا استخدم المنهج العلمي

---

(29) أُنجزت هذه الأطروحة في عام 1969، ثم صدرت طبعتها الأولى عام 1971 عن دار المعارف في القاهرة، ولم تُطبع مرة أخرى إلا في عام 2010. انظر: عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية حتى سنة 1914 (القاهرة: دار المعارف، 1971).

(30) عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية حتى سنة 1914، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 7.

النقدي والتحليلي لوقائع فترة، وقرّ في ذهن العامة أنها باتت حقائق شبه مؤكدة ومسلّمات، وثبت أن أغلبها لا تعد كونها أساطير في جانب منها»[31].

هنا تجدر الإشارة إلى أن عبد الرحيم مصطفى هو من الجيل الذي تتلمذ على الرواد، وصُنِّف ممن خالفوهم، نظريًا ومنهجيًا، خصوصًا لجهة تقديس الزعماء والمبالغة في دورهم في صنع التاريخ، ولجهة دعمه تلامذته أيضًا، وتوجيههم إلى الاهتمام بالموضوعات الاقتصادية والاجتماعية، وإبراز دور الفئات والطبقات الاجتماعية في مسار التاريخ، إلا أنه كان يرى أن ثمة علاقة ديالكتيكية بين الفرد والمجتمع، وكلاهما يؤثر ويتأثر، وأن الجماهير من دون قيادة لا تعدو أن تكون ضربًا من الغوغائية، كما أن قيادة من دون جماهير لا تعدو أن تكون شخصيات أسطورية عديمة الوجود الحقيقي[32].

بعيدًا عن عمل لاشين، خرجت في تلك الفترة كتابات في التاريخ موالاة من كتابها للحكم ورغبة في استرضائه، ما عرّض الفترة السابقة لثورة يوليو عمومًا للتشويه، فغابت حقائق كثيرة، وهو ما يتحمل النظام جزءًا كبيرًا من المسؤولية عنه، و«إن» جاء كثير من تلك الكتابات بغير طلب منه، لكنه وجّه المجتمع كله حيثما أراد، وما كان التاريخ والمؤسسات الرسمية القائمة على إنتاجه وتصديره ببعيد، فالجامعات المصرية كانت تدرّس مقررًا «قوميًا» وضع، كيفما أراد، ووفق اتجاهات نظام الحكم، الذي انبثق عن ثورة، كان يتعين، وفق رؤى من كانوا يحكمون، أن يشوه كل ما قبلها.

لكن تبقى الأعمال الأكاديمية التي فتحت أمام المعرفة التاريخية أبوابًا جديدة، وخرجت من أسر اتجاهات ومدارس كلاسيكية، سيطرت على الكتابة التاريخية المصرية، إنجازًا معرفيًا ساهمت الأوضاع في إخراجه، وإن لم يبن عليه، حيث أتت الأحوال مرة أخرى، لتقوم بدور رئيس في توجيه الكتابة، والتأثير فيها، لكنها وجهة لم تخدمها، بل أضرت بتاريخ مصر وتلاعبت به، وعرّضت حقائقه لأزمة.

---

(31) المرجع نفسه، ص 5.

(32) الشلق، من الحوليات، ص 235-236.

ثالثًا: التوسل بالتاريخ في معارك الشرعية السياسية

بعد انتهاء الحقبة الناصرية، شهدت مصر تحولات سياسية واقتصادية، تبعتها تحولات اجتماعية وفكرية، لم تكن الكتابة التاريخية بمنأى عنها؛ فبجانب التقليد الذي طالما اتبعته السلطة لتوجيه مسار حركة التأريخ، وتشكيل لجنة لـ «إعادة كتابة تاريخ مصر»، في عام 1976، بتكليف من السادات، وبرئاسة نائبه حينذاك، حسني مبارك، والتي لم تنجز شيئًا، فإن ثمة انعطافات فكرية نقلت عددًا من المؤرخين، كجزء من النخبة المصرية، من رصيف أيديولوجي إلى آخر، فمن اليسار إلى الليبرالية، أو الإسلاموية، ولا يمكننا هنا أن نطلق حكمًا عامًا على أصحاب هذه التحولات، وبأنها جاءت مسايرة للاتجاه العام، فقد يكون بعضها ذاتيًا غير خاضع لعوامل ظرفية، لكن هذا لا ينفي أن أوضاع المرحلة، وتلك التحولات، ألقت بظلالها على طبيعة النظرة للتاريخ، وبالتالي إعادة قراءته وتفسيره، واستخدامه من بعض القائمين على ذلك، وكان معظمهم مدفوعًا بما هو سياسي، لمصلحة ما هو سياسي.

من أواخر حكم السادات، وطوال العقد الأول من حكم مبارك، كانت وظائف التاريخ العلمية في مرمى قصف عصف بها لمصلحة توظيفه، فأضحى أداة في صراع حزبي وسياسي كانت نتائجه مزيدًا من التشوش حول حقائق التاريخ، ومن التشكك في أهداف من يكتبونه، ومن التساؤل حول استخداماته، خصوصًا تاريخ الفترة التي سبقت ثورة 1952، وتقويم الثورة تاريخيًا، لا من خلال كتابة تاريخها فحسب، وهو الذي كان في نطاق محدود وغير علمي، لاعتبارات أهمها يتعلق بالمصادر وعدم توافرها، وإنما من خلال التأريخ لما قبلها، وهو ما يصب مباشرة في عملية تقويمها سلبًا أو إيجابًا.

لم يختلف مبارك عن السادات إلا في محاولته التعلم من النهاية الدراماتية لرأس النظام بعد قرارات أيلول/ سبتمبر 1981، التي اعتقل بموجبها مئات من النخبة السياسية والحزبية والفكرية. لذا، فإن علاقة مبارك بالأحزاب قامت على المناورة من أجل تأمين بقاء النظام وهيمنته، فتنكر للساداتية شكلًا، بإعادة التجربة الحزبية، لكن مع حصارها، واستيعابها، في حصار آخر لأي محاولة، دينية راديكالية أكانت أم ثورية جماهيرية عنيفة، قد تقوّض نظام الحكم، الذي كان يحمل عوامل

ضعفه، فسلطة مبارك لم تكن تملك إنجازات فعلية تؤمن له ذاتيًا عناصر الدينامية والاستمرار، وظل مبارك يحتفظ بجوهر سياسات السادات، خصوصًا الاقتصادية، بما انعكس تدهورًا على أحوال الشعب، وتفاقمت الصراعات والتناقضات الطبقية، فضلًا عن فساد الحزب الحاكم (الحزب الوطني) وتغوله، ما زاد من عزلة النظام الجماهيرية، لذا كان استئناس الأحزاب وحصارها، واللعب على التناقضات بينها، وضربها بعضها ببعض، من أجل تدعيم سلطة الحكم، فحاول النظام التلون كثيرًا، تارة بادعاء اختلافه عن السادات، في ما حمل من مساوئ، وتارة أخرى بمغازلة الناصريين، والتمسح بالناصرية، والاستخدام الديماغوجي لها؛ في محاولة لضرب الأحزاب، وتحديدًا حزب الوفد، وفي سياق إدارته للمشهد الحزبي، بما يجعله المتحكم والمتسيّد، وحرصًا منه أيضًا على استمرار استخدام يوليو كشرعية، لكن بادعاء أنه ينتمي إلى إيجابيتها، واستطاع أن يصحح سلبياتها بالتعددية الحزبية، بين ما كانت المعارضة متمثلة في الأحزاب الشرعية، لا تتجاوز أسس النظام، وتنحصر أهدافها في المشاركة في الحكم القائم، بما فيها حزب «التجمع» اليساري، وفي مقدمتها حزب الوفد الجديد، الذي ظهر، أو صدَّر نفسه، كمعارض للنظام، بسبب ضعف اليسار، الذي كان فاقدًا القواعد الجماهيرية، وحاول الوفد استقطاب قسم من الطبقة الحاكمة، واجتذاب أصوات المعارضة الجاهزة، اعتمادًا على تاريخه، وعلى وقوفه على الأرضية الطبقية نفسها للنظام الحاكم؛ ففي تقديم نفسه معارضًا وبديلًا سياسيًا ليبراليًا لسلطة استبدادية كانت امتدادًا لدولة يوليو، بل إحدى مراحلها، حاول استخدام التراث التاريخي للوفد في وجدان المصريين، على الرغم من أنه لم يمثّل بديلًا مناقضًا للنظام، اقتصاديًا واجتماعيًا[33].

أما الأحزاب التي لم تملك، كمعارضة، قوة حقيقية للضغط على نظام حزبه الحاكم، غير الأيديولوجي، ومالك الدولة والمسيطر على البرلمان، ولا يعنيه من الماضي سوى ما يمكن توظيفه لتثبيت أركان السلطة، بل لم تملك سوى دورها الوظيفي في اللعبة الديمقراطية، فذهبت إلى الماضي. والتيار الإسلامي الذي كان في حالة صعود وفرت له الأوضاع أيضًا الدخول في معركة الماضي. وفي

---

(33) صلاح العمروسي، «اليسار المصري في انتخابات مجلس الشعب 1984»، التحرر الوطني (صوت اللجنة المصرية لمناهضة الاستعمار والصهيونية)، في: http://69.73.145.91/~sniper/index.php.

أثناء رجوع هذه المعارضة إلى التاريخ، في محاولة للكشف عن أصول مستقلة، وإنجازات الماضي، دعمًا لزعمها بشأن مشروعيتها، واستقلالها الذاتي، خارج فلك النظام، ومن أجل أن تؤكد قاعدتها المستقلة في المجتمع، وجهًا لوجه مع الحاكم، الذي يحدد لها نطاق نشاطها ومداه، فُتح النقاش حول الليبرالية والقومية المصرية واشتراكية عبد الناصر والقومية العربية وإسلامية مصر، بوساطة نخبة من مفكري الأطراف كافة، وبينهم المؤرخون؛ وكان نقاشًا استهدف من التقويم احتكار الهوية وإسباغ الشرعية التاريخية[34].

خلال تلك الفترة، أضحت المنابر الصحافية مجالًا أساسًا لعرض التاريخ، والمبارزة به، فدارت معركة أطرافها من كتاب التاريخ غير الأكاديميين، والكتّاب الأكاديميين أيضًا، ليشاهد الرأي العام التاريخ وقضاياه وحقائقه وهي تنتهك، فبدا وقودًا في معارك لا قِبل له بها، كانت الصحف ساحتها، مثل صحيفتي **الهلال والوفد**. وبشكل عام كان القاسم المشترك بين مؤرخي الحركات السياسية، الليبرالية والاشتراكية والإسلامية، أن كلًا منهم إنما أنجز في نهاية أعماله الأثر الكلي الذي توخاه عند نقطة البداية، ألا وهو ترك الانطباع في ذهن قارئه بأن الحركة السياسية التي يؤرخ لها هي الحركة الأكثر شرعية في التاريخ المصري العام، سواء لكونها حركة «الأغلبية الشعبية» أو «الأغلبية الكادحة» أو «الأغلبية الإسلامية»، وأن بعض الهفوات لا تنقص من شرعيتها التاريخية، فأعيد تركيب الحادث التاريخي وعرضه بما يثبت هذه الشرعية[35].

استخدم حزب الوفد الجديد الذي قدم نفسه باعتباره الوريث الشرعي للحركة الوطنية الليبرالية، كتابات عبد العظيم رمضان الأكاديمية التي أرّخ فيها للحركة السياسية الليبرالية، باعتبارها مرادفًا للحركة الوطنية المصرية عينها، وفي القلب من كليهما الوفد، حزبًا وحركة، فتبسط في معالجة الحركة الوطنية التي كانت تركيبتها متعددة الأطراف وأكثر تعقيدًا، من مجرد قياس حركة الكل على

---

(34) جودر ونكرامر، «التاريخ والشرعية: استخدام التاريخ في سياسات الأحزاب المصرية المعاصرة»، في: تاريخ مصر، ص 376-377.

(35) أحمد عبد الله، «المبارزون بسيوف قديمة يطعنون الأجيال الجديدة: حول كتابة التاريخ المصري بحجر الدب المسنون»، في: تاريخ مصر، ص 16-18.

حركة الوفد[36]، مع تعظيمه دور سعد زغلول، وذلك في: «تطور الحركة الوطنية في مصر بين عامي 1918 و1936»، و«تطور الحركة الوطنية في مصر بين عامي 1937 و1948»، وتقديمه لمذكرات سعد زغلول التي نُشرت في عام 1987. فضلًا عن دراسته التي نشرتها صحيفة الوفد في ثماني حلقات بعنوان «تاريخ الوفد والنضال الوطني»، بين 21 آب/ أغسطس و16 تشرين الأول/ أكتوبر 1986، بينما تعرضت ثورة 1952 لهجوم عنيف على صفحات الصحيفة نفسها، فنشرت دراسة لصلاح العقاد عن مصطفى النحاس وزعامته، اعتبر فيها أن هذه الزعامة تعرضت لمؤامرة تاريخية من دولة ضباط يوليو، الذين وصفهم بالفاشست. ودراسات أخرى بعضها تناول تاريخ الوفد، وبعضها الآخر تناول الفترة الناصرية، لكنها جاءت جميعها، وعلى حد وصف يونان لبيب رزق، في إطار «التعظيم والتأثيم»، تعظيم الوفد ورموزه ودوره، وتأثيم يوليو وحكمها[37].

لكن في المقابل، لم تُدرس يوليو والحقبة الناصرية التي هوجمت دراسة موضوعية جادة، بل جاء الدفاع عنها في إطار غير علمي، ومنحازًا أيضًا، بينما لم تقع في مرمى الليبراليين فحسب، بل أيضًا في مرمى الإسلاميين الذين هاجموها عندما قرروا المنازلة بالتاريخ، وإن انصبّ اهتمامهم الأساس على التأريخ للحركة الوطنية المصرية قبل يوليو، فجاء إنتاجهم يُعظِّم دور جماعة الإخوان المسلمين فيها، ويشوّه غيرها من حركات وتنظيمات سياسية. من أبرز هؤلاء زكريا سليمان بيومي، الذي قدّم أطروحته للدكتوراه تحت عنوان «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية 1928-1948»، قال فيها إنه قصد منها إعادة النظر في النتائج التي توصل إليها المؤرخون من دراساتهم للجماعات الدينية ودورها السياسي بمنظور علماني أو يساري، عندما خلا لهم الميدان في غياب المفكرين والمؤرخين المسلمين. وعلى الرغم من تأكيده بأنه ما استهدف إلا الحقيقة، فإنه أيضًا، وبشكل صريح، أعلن انحيازه المسبق إلى أفكار تلك الجماعات، وأن الأطروحة جاءت محاولة للدفاع عنها (الأفكار)؛ لذان فإن الدراسة قامت على دفع كثير من التُّهم الموجهة إلى جماعة الإخوان المسلمين، وإثبات أهمية دورها

(36) المرجع نفسه، ص 18.

(37) يونان لبيب رزق، «بين الموضوعية والتحزب في كتابة تاريخ الأحزاب السياسية في مصر»، في: تاريخ مصر، ص 367.

في الحياة الفكرية والسياسية في مصر في فترة الدراسة، من خلال تناول المؤرخ حوادث تلك الفترة وتطوراتها وفق تفسير ديني[38].

فعل بيومي الأمر ذاته في دراسته عن ثورة 1919؛ إذ صبغها أيضًا بصبغة إسلامية، معتبرًا جميع الدراسات التي تناولتها دراسات علمانية تجاهلت دور الدين؛ لذا، جاء هو محاولًا إثبات أن العامل الديني تصدّر عوامل قيام الثورة. وحتى دور الأقباط اعتبره تجسيدًا لوجه الثورة الإسلامي، حيث إن السماحة في معاملتهم كأقليات هي التي جعلتهم يدافعون عن أوضاعهم بصفة خاصة، وعن الكل الإسلامي كجزء منه، وإن أكد أن دورهم كان محدودًا، وفي نطاق أضيق مما اشتهر عنه، فيما سعى إلى إثبات أن قيادة الوفد كانت تريد صبغ الثورة بصبغة علمانية، وأن المفهوم المحدود للوطنية المصرية تصاعد نتيجة ضعف حركة الجامعة الإسلامية، وبمساعي الاحتلال لفرضه عن طريق المثقفين الليبراليين، إلا أن تأثير الدين الإسلامي في أغلبية المصريين ظل قويًا دائمًا[39].

لم يكن التحيز الأيديولوجي والحزبي عنصرًا جديدًا في عملية كتابة تاريخ مصر. كما أن الكتابة من وجهة نظر السلطة، ومن مصادرها التي تعكس انحيازاتها، لم تكن غائبة. لكن تلك الفترة شهدت زخمًا في الكتابة المتحيزة والمغرضة، وفي التعريض بالتاريخ. صحيح أن الأوضاع كانت الدافع الرئيس وراء ذلك، لكن طالما مرت على مصر أحوال وتطورات وتحولات، حاول بعض القائمين على العملية التأريخية أن يخفض أحيانًا من مستوى تأثيرها في ما ينتج من معرفة تاريخية، وحاول بعضهم الآخر في أحيان أخرى استغلالها بما جاء لمصلحة تلك المعرفة، فيما كان الإضرار بها بالغًا في تلك الفترة التي ساد فيها الاهتمام بالتاريخ السياسي، واستخدامه. وانزوت الكتابة في التاريخ الاجتماعي وفق تفسير للتاريخ وفلسفته، وفي قراءة وربط الجزئيات بالكليات، كما امتدت سلبياتها إلى الفترة اللاحقة، لكن الأخيرة شهدت تحولًا يمكن اعتبار نتائجه إضافة جديدة في تأريخ مصر.

---

(38) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، 1928-1948 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1979).

(39) زكريا سليمان بيومي، الاتجاه الإسلامي في الثورة المصرية سنة 1919 (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1983).

رابعًا: سؤال النهضة والحداثة وإعادة قراءة تاريخ مصر

يتضح من العرض السابق لأهم تحولات الكتابة التاريخية في مصر غيابُ دراسة تاريخ مصر في فترة الحكم العثماني، لا بمعنى أن تلك الفترة لم تُدرس مطلقًا، بل بمعنى أن دراستها كانت بما يمكّننا من تصنيف التأريخ لها كواحد من حقول أو من اتجاهات الكتابة التاريخية.

إن لعدم الاهتمام بتاريخ مصر العثمانية أسبابًا عدة. أما الاهتمام به بدءًا من أوائل تسعينيات القرن الماضي، ووفق أسس نظرية جديدة، فلا يعبّر فقط عن اتجاه جديد اتخذه الباحثون المصريون، بل يحمل في دوافعه وأهدافه أيضًا الانشغال بسؤال النهضة والحداثة، ومحاولة تقديم إجابة مختلفة له من خلال إعادة قراءة تاريخ مصر وكتابته.

ثمة مسلّمات تداولها المؤرخون وانطلقوا منها في كتاباتهم، وأسسوا عليها، وهي أن تاريخ الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 هو بداية تاريخ تحديثها، لأنها حركت حالة الركود التي سادت المجتمع المصري طوال فترة الحكم العثماني، فوضعت البذرة تمهيدًا لتأسيس مصر الحديثة من العدم، وهو ما حققه محمد علي بسياسات اتخذها، وبأعمال إصلاحية نفذّها.

إن إعادة مناقشة ذلك، بالعودة إلى تاريخ الفترة السابقة على الحملة الفرنسية، تثير جدلًا لا يمكن أن يُسفر إلا عن إنتاج معرفة تاريخية جديدة، لجهة التحديد الزمني لبداية النهضة، وعواملها الذاتية وطبيعتها، لتقدّم إجابات عن سؤال النهضة تدحض الإجابات الاستشراقية وما تحمله من تشكيك في إمكانية النهوض الذاتي، ومن دون الغرب.

لذلك، ظلت مقولة ركود مصر - في المطلق - وتخلفها وسباتها، طوال الحكم العثماني، من المسلّمات؛ فلم تقدّم قراءة نقدية لتاريخ تلك الفترة غير خاضعة للمؤثرات ذاتها التي جعلت تلك المقولة من المسلّمات، ومنها التأثير الغربي، وبالتحديد تأثير الفرنسيين الذين صوروا وجودهم في مصر، تبريرًا لسياستهم، وكأنه بمنزلة الخلاص للمصريين، وأنهم أتوا إليهم وهم في حالة تردٍ شامل. وساعد في تكريس هذا التصور ما كان المصريون يعانونه من أزمات فعلية

في الفترة السابقة على الحملة، وخلال العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، لكن الحكم كان مطلقًا وكليًا على العصر العثماني. وبعد انتهاء الحملة، استخدم حكام مصر هذه الصورة لتبرير تطبيق سياسات الإصلاح التي لم ترحب بها فئات معيّنة من الشعب، ووصفوا السياسات الإصلاحية تلك بالتنوير والإيقاظ، مقارنةً بما جاء في العصر العثماني الذي دمغوه بالظلام، فيما لقي هذا الرأي التأييد من أطراف أخرى من الذين اعتقدوا أن الأمل الوحيد للتقدم هو من خلال إدخال أنماط جديدة على الحياة، وظنوا أن هذه الأنماط يجب أن تكون أنماطًا غربية، سواء في أنظمة الدولة أو في الأنظمة الاقتصادية أو الثقافية، وتبع ذلك نوع من الرفض للأنظمة المحلية على أنها لا تصلح لمواكبة حركة التحديث[40].

فضلًا عن ذلك، دعم المستشرقون معظم حجج علماء الحملة الفرنسية في نقد الحكم العثماني، وساهموا بكتاباتهم في تكريس صورة الانحطاط الكامل، كعنوان لتاريخ مصر، قبل أن يصلها الأوروبي، وهو منهج استشراقي لم يخص مصر وحدها، وفي جزء منه استعماري يستهدف إضفاء المشروعية، وفي الآخر ارتكز على جهل بطبيعة المجتمع وتطوره، وإخضاعه قسرًا للتفسير الغربي، فيما لم يقبله المؤرخون العرب، لأن وصم الفترة العثمانية كان يدعم صراعهم السياسي ضد الحكم العثماني. وتأثروا هم أيضًا في حكمهم على كامل العهد بالفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وبممارسات هذا الحكم ضد العرب، فكان التعميم غالبًا على رؤية المؤرخين، من دون التفرقة بين ولاية عثمانية وأخرى، وفترة زمنية وأخرى. وفي مصر، حضر العامل القومي، الذي كان قبل الحكم العثماني وبعده قوة مؤثرة، سواء في عهد محمد علي أم في أثناء الحكم المملوكي، بينما كان في العصر العثماني يتمثّل في مجرد ولاية من ولايات إمبراطورية كبيرة. لذا، فإن تصور المؤرخين للذات المصرية، وكتابة التاريخ من منطلق قومي حرص على تكوين شخصية تاريخية مصرية، ممتدة عبر العصور، أسقط هذه الفترة، وجعلها بلا قيمة، فهي فترة حكم أجنبي بائسة،

---

(40) نيللي حنا، «الدراسات التاريخية الخاصة بمصر في العصر العثماني»، ورقة مُقَدَّمة ضمن أعمال الندوة التي عقدت في السيداج، في تشرين الثاني/ نوفمبر 1995، القاهرة، ونشرت في كتاب: المدرسة التاريخية المصرية (1970-1995): حصاد المدرسة التاريخية لتاريخ مصر الحديث والمعاصر في الخمس والعشرين سنة الأخيرة، إشراف محمد عفيفي (القاهرة: دار الشروق، 1997)، ص 165.

ولا تشكل مكونًا رئيسًا في تاريخ مصر القومي، أو ملمحًا من ملامح شخصيتها الخالدة الممتدة عبر العصور، الأمر الذي أثّر ليس فقط في تثبيت صورة عامة، ذات خصائص واحدة عن تلك الفترة، بل أيضًا في إهمال دارستها، أو بشكل أدق، دراسة تاريخ المصريين في أثنائها.

لم يكن المؤرخون المصريون الرواد، الذين اهتموا بتاريخ عهد محمد علي وخلفائه وأبرزوا إنجازاته، وعظّموا دوره، بل أسندوا إليه تأريخًا تحديث مصر، وهذا بدوره كان تعتيمًا لما قبل هذا العهد، بحاجة إلى إعادة النظر في قراءة تاريخ المصريين خلال ثلاثة قرون، لإبراز أي نقطة ضوء فيه، وإن لم يكن لمصلحة من حكموا، بل لجهة المصريين كفاعل، لأن تأكيد هذه الصورة صب في مصلحة إثبات فرضياتهم، إذ إن مصر انتقلت من الظلام إلى النور، وخرجت من سباتها بفضل محمد علي، وبتأثير من الحضارة الغربية ومشاعلها.

ظلت هذه المقولات تنتقل بين المؤرخين المصريين، وأضاف بعض المؤرخين الجانب في السبعينيات من القرن العشرين أمرًا جديدًا استند إليه الباحثون المصريون، في توجههم إلى تاريخ مصر العثمانية؛ فما بين دراسة وثائق تخص العصر العثماني، والكشف عن سجلات تفيد في التأريخ لتلك الفترة، من خلال دراسة المؤرخ الفرنسي أندريه ريمون عن التجار والحرفيين في القرن الثامن عشر[41]، وما قدمه المؤرخ الأميركي بيتر غران في بحثه عن «الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر 1760-1840»[42]، الذي أثبت فيه، معتمدًا على المخطوطات والوثائق المصرية، أن مصر نشأت فيها رأسمالية ذات طابع تجاري، ما يعني أن المجتمع تطور وصولًا إلى الرأسمالية، وقبل دخول الفرنسيين، تطورًا صاحبه تطور فكري، حيث أثبت، متحديًا النظرة التاريخية الأوروبية ومفهوم إيقاظ الغرب للعالم الثالث، ومن خلال تناوله شخصيات بارزة في القرن الثامن عشر من

(41) نُشِرَ عام 1973، وأعيدت طبعاته عام 1999، وصدرت ترجمته عن المشروع القومي للترجمة، بالمجلس الأعلى للثقافة في مصر عام 2005، في مجلدين، ترجمة ناصر إبراهيم، وباتسي جمال الدين.

(42) نُشِرَ عام 1979، وصدرت ترجمته في مصر عام 1993، عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ترجمة محروس سليمان، ومراجعة وإشراف رؤوف عباس.

شيوخ الأزهر وإنجازاتهم الفكرية، استمرارَ الحياة الثقافية في مصر، وأنها كانت تتمتع بثقافة حية قبل مجيء الحملة الفرنسية، وأنه كان من الممكن أن تُنجز عملية التحديث بنفسها.

توافر كثير من المجموعات الوثائقية التي حفَّزت الدارسين في مصر على التوجه إلى دراسة التاريخ العثماني، خصوصًا سجلات المحاكم الشرعية الخاصة بالقاهرة والأقاليم، والتي تتضمن تفصيلات حياة المصريين اليومية في ذلك العصر، حيث سجلت عمليات بيع وشراء وبيانات مفصّلة بشأن أحوال شخصية وأوقاف، وغيرها، ما يعطي صورة كاملة عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ويساهم في التأريخ للمجتمع من أسفل، أي أحوال الناس وحياتهم، وفئاتهم وعلاقاتهم، فضلًا عن أن ذلك التاريخ حقل بكر، وبمنأى عن مخاطر دراسة التاريخ المعاصر وأزمة مصادره.

رعى قسم التاريخ في كلية آداب القاهرة الاتجاه إلى كتابة تاريخ مصر في العصر العثماني، في إطار إعادة النظر في المقولات الاستشراقية، ومن خلال مصادر تتيح معرفة أحوال الشعب، وبالتالي كتابة تاريخ المجتمع، وبطرح نظري رآه أصحابه الأكثر ملاءمة لتفسير تطور المجتمع المصري، وقراءة ظواهره. واستهل ذلك القسم رعايته بعقد أول مؤتمر بخصوص تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، وذلك في أيلول/ سبتمبر 1992، ثم تنظيم ندوة التاريخ العثماني، ابتداء من عام 1994. وانتقل منذ عام 2000 إلى الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، بإشراف عدد من المؤرخين، في مقدمهم رؤوف عباس، وتزايد نشاطه العلمي حتى أنتج، بمساهمات الباحثين الذين اختاروا هذا العصر مجالًا لدراساتهم العلمية، عددًا كبيرًا من الأعمال التي تناولت واقع المجتمع المصري في أثناء ذلك العصر، لجهة الطوائف المهنية والاجتماعية، وحال العدالة والثقافة، وبنية المجتمع وأزماته.

بالنسبة إلى الأطروحات المهمة التي شكلت إضافة معرفية في هذا الإطار، تأتي أعمال نيلّي حنا التي قدمت دراسة عن «بيوت القاهرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، دراسة اجتماعية معمارية» في عام 1993، ودراسة أخرى عن «تجار القاهرة في العصر العثماني، سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار»، قال عنها عباس في

تقديمه لها، بعد نشرها مترجمة، إن صاحبتها قامت بتمشيط الوثائق التاريخية لتعيد تكوين صورة المجتمع المصري عند أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، من خلال تناولها سيرة إسماعيل أبو طاقية، شاهبندر التجار، فأكدت أن المجتمعات يمكن أن تتطور وفق سياق تاريخي مختلف عن النهج الغربي، كاشفة عن فساد الاستنتاجات التي توصل إليها المستشرقون في دراساتهم حول العصر العثماني عامة، وتطور مصر في ذلك العصر خاصة، وأن الثقافة الوطنية العربية الإسلامية توافرت لديها في هذا العصر مقومات التطور. وقدوم الغرب لم يكن بعثًا للحياة في مجتمعاتها، وإنما كان من معوقات تطورها، فالدراسة تدحض الآراء التي ذهبت إلى أن مصر عانت الركود الاقتصادي والجمود الحضاري والاضمحلال الثقافي، من خلال تقديم صورة حية للواقع الاقتصادي في الفترة التي تناولتها[43].

قدّمت حنا، في سياق مشروعها العلمي واهتمامها بتاريخ مصر الاجتماعي بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، ونصيبه من التطور اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، سعيًا وراء محاور التواصل في تاريخ مصر، دراسة عن ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية قبل القرنين السادس عشر والثامن عشر؛ فأثبتت فيها وجود طبقة وسطى في ذلك العصر، متحدية التقسيم التقليدي للمجتمع الإسلامي فيه، وفقًا لمفاهيم «الاستبداد الشرقي» و«المجتمع ما قبل الرأسمالي» و«المجتمع الخراجي»، إلى طبقتين «الخاصة»، وهم أهل السلطة والحل والعقد، ومن لاذ بهم من العلماء الكبار، و«العامة»، وتشمل كل من عداهم من الناس، بصرف النظر عن أوضاعهم المادية. كما أنها ناقشت الفكرة السائدة عن الثقافة الدينية، باعتبارها جامدة لم تتغير منذ قرون، ومنكفئة على العلوم الدينية من منطلق تقليدي خالص، فدحضت هذه الفكرة، وقدمت الدليل على تنوع الثقافة الدينية واستجابتها للتحولات الاجتماعي وتوافقها مع حاجات المجتمع في إطارها الديني والخلقي، مؤكدة حقيقة كونها أحد روافد الثقافة، وليست مصدرها الوحيد. وفي ضوء ذلك، تناولت التكوين الثقافي للطبقة الوسطى القاهرية، والعلاقة بين المكون الديني والمكون الدنيوي في

---

(43) نللي حنا، تجار القاهرة في العصر العثماني: سيرة أبوطاقية شاهبندر التجار، ترجمة وتقديم رؤوف عباس (القاهرة: الدارالمصرية اللبنانية، 1997)، ص 11-18.

ثقافتها، وأثر ذلك في إنتاج الكتب والموضوعات التي طرقتها، ومن ثم تأثيرها في ثقافة الكتب[44].

هذا التوجه من الأكاديميين، الذي انطلق من نقد للمركزية الأوروبية، وُجّه إليه نقد مفاده أن أغلبية تلك الدراسات ارتكزت على الأسس النظرية ذاتها للحداثة بالمفهوم الغربي، عندما استهدفت إثبات تطور المجتمع المصري من دون الغرب، وقبل تأثيره، وبفعل عوامل ذاتية، فاهتمت بالخلاف حول التحديد الزمني، لا بنقد مبادئ الحداثة الغربية وسماتها، وبذلك تكون قد دارت في فلكها، فيما انتقدت أيضًا على اعتبار أنها ذات حمولة قومية وهوياتية.

في السياق نفسه، ظهرت دراسات تعيد قراءة تاريخ مصر إبان وجود الحملة الفرنسية نفسها، وما خلّفته من نتائج، مثل دراسة أحمد زكريا الشلق التي نُشرت بعنوان «الحداثة والإمبريالية: الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر»، وقام من خلالها بتقويم دور الفرنسيين في تحديث مصر، في ضوء الأسباب التي جاءوا من أجلها إلى مصر، وما فعلوه وأنجزوه، وموقف المصريين، ومدى استجابتهم للتحديات الجديدة، محاولًا الإجابة عن سؤال: «هل استفادت مصر من حضارة الغزاة وبدأ تحديثها، وإلى أي مدى يمكن أن تعزى نهضتها إلى ما أحدثته فترة الاحتلال الفرنسي لها؟»[45].

أما في ما يتعلق بإعادة دراسة تاريخ مصر في فترة محمد علي، الذي ينسب إليه بناء الدولة المصرية الحديثة، فقد جاءت دراسة خالد فهمي المنشورة بعنوان «كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة»، لتقدم مقاربة جديدة في تاريخ مصر، وتحديدًا تاريخ السلطة فيها، حيث يقوض فهمي من خلالها جُذُرًا من صرح النمط الوطني السائد في الكتابة التاريخية المصرية ومسلّماتها، ويثير مشكلات منهجية، ويفتح أفقًا جديدًا في مناقشة مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو؛

---

(44) نللي حنا، ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق 16م ق 18م)، ترجمة رؤوف عباس (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2004)، ص 6-22، في النسخة الإلكترونية للكتاب، في:
https://www.goodreads.com/ebooks/download/17672445.

(45) أحمد زكريا الشلق، الحداثة والإمبريالية: الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ص 7-13.

إذ إنه أرّخ لجيش محمد علي من داخل مفهوم فوكو للسلطة الانضباطية. ويوافق فهمي على أن الجيش النظامي الحديث الذي أنشأه محمد علي لخدمة أطماعه الخاصة، يشكّل القوة الدافعة خلف إقامة الدولة البيروقراطية الحديثة، واستحداث أدوات السلطة الانضباطية الحديثة بمفهوم فوكو. ويضيف أن إنشاء هذه السلطة وثيق الصلة بولادة الشعور القومي المصري. وفي ضوء ما قدمه من تناول حياة الجندي، يمكن استنتاج أن القومية المصرية نشأت من خلال تقديم عشرات الآلاف من الأسر الفلاحية قرابين، وازدهرت رغم أنف المصريين المهانين المضطهَدين؛ فهو عرض صورة لحياة الجندي المصري من تجنيده إلى هربه، مرورًا بتدريبه، وحياته في المعسكر، وسلوكه داخل المعركة، ورعايته الصحية، ليقدم وجهًا آخر في مواجهة الفخر الوطني السائد المتوارث بمحمد علي وعهده وجيشه وانتصاراته وإصلاحاته، وهو وجه المهانة والعنف والاستغلال، الذي وقع الفلاح المصري ضحية له[46].

يدحض فهمي عددًا من مقولات المدرسة القومية المصرية في التأريخ، مثل ارتكاز معاداة بريطانيا توسعات محمد علي على معاداتها إصلاحاته، مع تأكيده ضرورة إعادة قراءة تاريخ مصر فترة حكمه، كتاريخ ولاية عثمانية لا كتاريخ قوة مستقلة، فضلًا عن تحطيم صورة محمد علي وتنميطها التقليدي في الكتابة التاريخية المصرية، كبطل مخلص. وقدم طرحًا مخالفًا ونظرة مغايرة عن مفهوم «مصر» المألوف والمتداول، بمساهمة الكتابات التاريخية، وتبدو فيه شخصية واضحة المعالم ومتجانسة الصفات. وقد استهدف من دراسته عمومًا تقديم صورة عن التاريخ الاجتماعي، وليس العسكري أو التنظيمي، لمؤسسة الجيش، كمحاولة للاقتراب من تاريخ عامة الشعب، وإلقاء الضوء على تاريخ مصر الاجتماعي، في النصف الأول من القرن التاسع عشر[47].

واجه هذا الأنموذج من الكتابات نقدًا وهجومًا عنيفًا، كحال أي طرح وقراءة جديدة، لكن بعضها ظل مؤسسًا لإمكانية تناولٍ مختلف لتاريخ مصر، وإن ظلت

(46) خالد فهمي، كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 7-12.

(47) المرجع نفسه، ص 17-20.

أيضًا حال الكتابة التاريخية فيها تعاني - على وجه العموم - أزمات ومشكلات منهجية كبيرة.

خامسًا: الكتابة التاريخية المصرية جدالات وأزمات مقيمة

إن إلقاء الضوء على أهم التحولات في الكتابة المصرية التاريخية، منذ بداية تأسيس المدرسة الأكاديمية الوطنية، ومن خلال تتبّع مراحل تطورها، على مستوى الاتجاه والمنهج والأدوات النظرية ووظيفة وتوظيف التاريخ ودور المؤرخ، يوضح الأزمات الرئيسة التي لازمت عملية التأريخ وطبيعتها وروافع ديمومتها، والتي لا تزال مثار جدل بين جماعة المؤرخين المصريين، وكثيرًا ما طُرحت للمناقشة العلمية، لكن طرحها وإلحاحها طالما جاءا لفض اشتباك، فلم يقدما إجابات عن الأسئلة التي مثّلت عناوين الأزمات، كما أنهما جاءا إما استجابة لصيحة «إعادة كتابة التاريخ القومي»، بحيث تقوم تلك الجماعة بالمهمة تأثرًا بتحول سياسي واجتماعي ومسايرة له، وإما استجابة لدعوة رسمية مباشرة.

ثمة جدل بشأن «مدارس» الكتابة التاريخية ومحددات تَشكُّل مدارس في تأريخ مصر: هل هي منهجية أكاديمية فحسب، أي وفقًا لمناهج البحث، أم يتعين أن تشمل فلسفة التاريخ ورؤيته وتفسيره، والمنهج كأداة للتفسير، وأن تكون مفاهيم الفلسفة نابعة من «الخصوصية»؟ لكن، بهذا المفهوم الأخير، يمكن القول إنه لم تكن هناك مدرسة مصرية؛ فغالبًا ما تأثر المؤرخون المصريون بالمدارس الأوروبية، على الصعيد النظري، أو على صعيد التحقيب وتقسيم العصور التاريخية، ما انعكس بدوره على المنتوج المعرفي، وشكّل معوقات معرفية، لجهة دراسة مسار التطور وحركة التاريخ، وبالتالي التأثير السلبي في وظيفة التاريخ كعلم؛ فالاهتمام بالتاريخ السياسي، تحت ضغط الأوضاع الموضوعية التي فرضت أولويته، وتأثر المؤرخين الذاتي، والتقليد الغربي في تفسيره، أو حتى كتابته الرصدية، من دون إطار فلسفي شامل، أنتج أعمالًا تناولت التطور، كعملية، باستبعاد أهم عناصرها والعوامل المؤثرة فيها، والنتائج المترتبة عنها، اجتماعيًا واقتصاديًا، رصدًا وتفسيرًا، التي بدورها تشكّل محركات التطور التاريخي والانتقال من مرحلة إلى أخرى.

يجدر القول إن الجيل الأول القائد لم يكوِّن مدرسة بالمفهوم الكامل؛ فتلاميذه اتجهوا، بدفع من التحولات السياسية والاجتماعية وانحيازاتهم الشخصية، إلى وجهات مختلفة، ومجموعة منهم استخدمت رؤية وأدوات نظرية مغايرة للتفسير، لكنهم أيضًا لم يشكلوا مدرسة، فلا يمكن قراءة ما أنتجوه سوى في إطار أنه مخرجات اتجاه في لحظة زمنية لها مكوناتها الخاصة، لم تُطور ولم يُبنَ عليها. وظل بعد ذلك أي تطور في القراءة والكتابة التاريخية مجرد اتجاه، لكن، على الرغم من أي قصور منهجي اعترى تلك الكتابات، خصوصًا أنها قامت على الاجتهاد الشخصي في استخدام المنهج وأدواته، فإنها فتحت آفاقًا جديدة وقدمت إضافة معرفية وخرجت بعملية التأريخ من حصار الكلاسيكيات.

قام المؤرخون المصريون، في طرحهم أزمات الكتابة التاريخية المصرية على طاولة النقاش، بتصنيف اتجاهات الكتابة على أنها مدارس في وجود شرط رئيس، وهو أن تكون «أكاديمية»؛ فهناك مدرسة «الحياد التاريخي»، على الرغم من أن معظم إنتاجها وصفي سردي يتأسى بأنموذج الكتابة ما قبل الأكاديمية، ولا يخدم وظيفة التاريخ؛ وهناك «مدرسة التاريخ الاجتماعي»، وهذه أيضًا اكتسبت صفتها من طبيعة الموضوعات التي تناولتها، لا المنهج والنظرية، فليس كل من تناول التاريخ الاجتماعي ارتكز على التفسير المادي للتاريخ، الذي كان العلامة المميزة لذلك الاتجاه وقت انطلاقه. والحال كذلك بالنسبة إلى «مدرسة التاريخ العثماني»، التي يعد القاسم المشترك الرئيس بين من ينتمون إليها هو نوع الموضوعات والعصر، لا التفسير النظري؛ فثمة كتابات وصفية رصدية فحسب. أما «مدرسة التاريخ السياسي»، فقد تنوعت منهجيًا ونظريًا بين إنتاج درس التاريخ وقِدمه، كتاريخ الحاكم وتعظيم دوره، وإنتاج آخر نال من الحكام والزعماء، وثالث ربط السياسي بالقوى الاجتماعية والاقتصادية. وعلى هذا الخلط، الذي يوضح أن لا «مدارس» مصرية، ينطلق جدل أهم يتعلق بالمؤرخ القائم على عملية التأريخ وطبيعة دوره، وحدود هذا الدور.

كثيرًا ما انشغل المؤرخون الأكاديميون بتحديد من هو «المؤرخ»، لكن لجهة انحياز دائم منهم إلى الـ «أكاديمي»، أي إلى من تخصص بالعلم وتلقّاه في مؤسسة أكاديمية، بل وضرورة أن يكون ممن يدرسوه، على الرغم من الضعف المؤسسي في إعداد المؤرخ على المستويات كافة ومن ضعف مساهمة المؤسسة

في ما خلفه أي اتجاه مهم من معرفة تاريخية معتبرة، وعلى الرغم أيضًا مما قدمه غير الأكاديميين من إنجاز معرفي تاريخي، وهو ما يجعل الجدل حول تعريف «المؤرخ» قائمًا، ويُعَدّ جزءًا من جدل أكبر يتعلق بدوره في عملية التأريخ، ما بين التزامه بقواعد علمية منهجية، من دون حضوره الذاتي، وبحياد تام، وتأثره في تفسيره للتاريخ، بكل حمولاته الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

هناك من يرى استحالة التجرد من الذات، وإلا تحولت الكتابة إلى مجرد رصد وتسجيل وقائع، وأن على المؤرخ ألا ينسلخ عن تكوينه ومواقفه الأيديولوجية والاجتماعية، لكن في إطار التزامه بالمنهج العلمي، في جميع مراحل الكتابة، بدءًا من جمع المادة العلمية، ثم فرزها وإعادة تركيبها، وعرضها وتفسيرها واستخدامها في دعم فرضيات الباحث، وكلها مراحل تقوم العوامل الذاتية بدور رئيس فيها. وهناك من يرى ضرورة تغييب ذات المؤرخ، مستندًا إلى أن حضوره بجميع حمولاته يضر بالمعرفة المنتَجة ويوجهها.

إذا كانت النسبية هي الحل لهذه المشكلة، فإن هذا الحل أيضًا محل خلافٍ يتضح في التباين في المواقف حيال ما أُنتج؛ فهناك تعظيم لإنتاج مؤرخين اعتُبر بعضهم رواد مرحلة أو جيل أو اتجاه، لكنه كان محملًا بانحيازاته السياسية أو الحزبية تحديدًا، الأمر الذي أثر في أجيال أخرى اعتبرت ما أنتجوا من المقدسات، وبنوا عليه، بل وظفوه في ما هو ليس بوظيفة التاريخ.

إن اختلاف المؤرخين المصريين حول تفسير حوادث وثورات وأدوار زعماء، وجلّهم «أكاديميون»، واستخدموا «المنهج العلمي»، والتأثير الغربي نظريًا ومنهجيًا، حتى على مستوى التحقيب، بما أدى إلى عدم الوصول إلى تحديد بداية لتاريخ مصر الحديث، أو تاريخها المعاصر، وتدخّل السلطة في توجيه حركة الكتابة من جهة، وتأثيرها فيها بامتلاكها وتحكمها في المصادر والوثائق، سواء لناحية الحجب أو لناحية الكشف عمّا يمثّل غالبًا منظور القائمين عليها في كل مرحلة، من جهة أخرى، والقصور في إعداد المؤرخ داخِل الجامعات المصرية، بما انعكس على مفهومه لرسالته ووظيفة التاريخ، وتمكّنه من أدواته المنهجية، هذه كلها، وإن كانت أزمات ما زالت مقيمة، وكذا الجدل حولها، باعتبارها مشكلات علمية ومنهجية، هي تمظهرات لمشكلة التأريخ الأساسية التي ترتبط

بمفاهيم المجتمع وفلسفته ورؤيته العامة، وحجم حضور التاريخ في النقاش العام، ومعارك المجتمع والسلطة، ووضعية التاريخ في تنظيم المعرفة العام الذي يحتاج إلى التغيير.

بناء على ذلك، فإن النظرة إلى تاريخ مصر إجمالًا، إلى عظمائه وزعمائه بوصفهم القوة الرئيسة المحركة لتطوره، أو الأنظمة السياسية التي حكمت مصر، ما لها وما عليها، والحركة الوطنية وروافعها ومسارها، والذات التاريخية، وبنيتها، وتحولاتها سمة وطبيعة، كل ذلك، أصبح في مصر ما بعد عام 2011 مثار شك، وفي أحسن الأحوال مثار جدل، لا بين القائمين على كتابة التاريخ، بل لدى من تلقّوه، فثمة جيل في وضع تاريخي يختلف عمّا قبله، يعيد نظرته إلى ذاته وحدود دوره، وإلى موقعه بين الجماعات البشرية وتطوره، ويحتاج إلى تقديم وقراءة مختلفة لتاريخه، فهو من شهد تزويرًا وكسرًا لذاكرته الحية من السلطة التي ثار على وصايتها واستبدادها؛ فالثورة التي صنع حوادثها أو شاهدها، ووثّقت في ذهنه ووجدانه تصمم تلك السلطة على محو سجلاتها وصورها وحوادثها، في معركة مع الذاكرة، لم تشمل فقط الثورةَ كفعل تاريخي مهم اعترض مسار حركة التاريخ المصري متسائلًا ومطالبًا ورافضًا كثيرًا، بل شملت أيضًا ما مر به المصريون قبلها وشكّل أسباب انتفاضهم؛ هذه المعركة التي تخوضها سلطة تحاول تثبيت أركانها، مستخدمة الذاكرة أداة، ومستدعية خطابًا قوميًا طالما أثر في كتابةٍ لتاريخ مصر سابقًا، ألقت بظلالها على وعي جيل ورث تراكمات التأثير السلبي فيها. لذا، فإنه قرر التحرر من هذا الإرث، ورفض حمله، وهو ما يفرض ضرورة إعادة قراءة التاريخ، ويدفع إليها، وهذا أيضًا هو ما سيحدث، كجزء من التغيير الشامل الذي بات حتمية وضرورة.

الفصل السابع عشر

الأردن المعاصر
التاريخ الوطني واتجاهات التدوين

مهند مبيضين

تقديم

يتسم تاريخ الأردن في القرن العشرين بالاستقرار السياسي، وقلة التقلبات السياسية، وندرة التغيير في التوجهات السياسية. وحتى الآن، استقر التدوين التاريخي الوطني المعاصر للأردن، باعتباره وريثًا للثورة العربية الكبرى في عام 1916، التي ستُعَد بداية لكتابة تاريخ الدولة الرسمي الذي اجتهد لأجله عدد من المؤرخين المعاصرين الذين اعتبروا بداية الأردن المعاصر مع عام 1921 استمرارية لتلك الثورة التي يستمد شرعيته منها، وهو عام تأسيس إمارة شرق الأردن.

ليس لدينا أعمال عن الكتابة التاريخية في الأردن من حيث تصنيفها ومقاربتها ونقدها، لكن ثمة عملًا أوليًا للمؤرخ علي محافظة، وهو دراسة قصيرة تقع في وريقات محدودة ترصد الأعمال التاريخية وتتبعها[1]، وعملًا مسحيًا آخر يرصد دور قسم التاريخ في الجامعة الأردنية منذ تأسيسها في عام 1962 وحتى

(1) علي محافظة، «كتابة التاريخ في الأردن: دراسة أولية»، في: محمد خريسات، بحوث ودراسات مهداة إلى محمد عدنان البخيت بمناسبة عيد ميلاده السبعين (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، 2013)، ص 591-602.

عام 2012[2]، وهو عمل يعرض للجهد التاريخي الأكاديمي في قسم التاريخ في الجامعة الأردنية، من دون مقاربة واضحة للميول والتكوين المعرفي ومؤثرات البحث العلمي في التاريخ وعلاقتها بالحكم.

إلا أن ولادة التاريخ العلمي في الدوائر الأكاديمية منذ عام 1962، أو الكتابة بدعم من الدولة، لم تحل دون كتابة موازية من أفراد ومراكز بحثية؛ ذلك أن التاريخ العلمي في الجامعات دار دورة علمية بحتة، وظل وفيًا للتوثيق الرسمي للدولة والحكم أو للزمن السياسي وتاريخ المدن. وعندما نتحدث عن الأعمال التي كُتبت في التاريخ الوطني، نلاحظ أن الكتابة في موضوعات مختلَف فيها أو متعارضة مع الحكم أو مبرِزة للّحظات الحرجة ظلت نادرة ولا تشكّل نسبة مقبولة في البحث، وإن كُتب فيها، فإنها تُغيّب ولا يُشار إليها، أو ربما تُمنع من دخول البلد[3] ويواجه الباحثون فيها تضييقًا عليهم.

لذلك، فإن التاريخ الرسمي في بلد اتسم بالاستقرار السياسي طغى على تاريخ الناس الذي كان محل اهتمام قليل من الباحثين من داخل الدوائر الأكاديمية أو خارجها، فتباعد تاريخهم عن تاريخ دولتهم، وأُهمِل بعض الأزمنة، ووجِدت محطات مموهة غير مكتوب فيها، ومنها حوادث عديدة لا تبدأ بالحركة الوطنية وثوراتها في زمن الإمارة احتجاجًا على العلاقة ببريطانيا، أو ربيع عام 1956، ولا تنتهي بحوادث عام 1989 وما بينهما حوادث أيلول الأسود. هذا على صعيد الحادث السياسي، أما في ما يتصل بالهوية والمجتمع والعادات والأمراض

---

(2) يوسف بني ياسين وعصام العقلة، «الجامعة الأردنية وكتابة التاريخ العربي الإسلامي: رؤية نقدية لمسيرة قسم التاريخ»، في: بحوث ودراسات مقدمة للجامعة الأردنية في عيدها الخمسين (عمّان: مطبعة الجامعة الأردنية، 2015)، ص 283-312.

(3) مثال ذلك بعض الدراسات والكتب التي لا تزال ممنوعة من البيع في الأردن، ومنها كتاب: علي محافظة، الديمقراطية المقيدة: حالة الأردن، 1989-1999 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، الذي مُنع تداوله خمسة أعوام قبل الإفراج عنه، وهو يتضمن توثيقًا لمسيرة التحول الديمقراطي والقوانين والإجراءات ذات العلاقة، وجميع مصادر الكتاب أردنية ومنشورة، ومع ذلك، نُظر إلى الكتاب بغير رضا.

انظر أيضا: هاني الحوراني، التركيب الاقتصادي الاجتماعي لشرق الأردن: مقدمات التطور المشوه، 1921-1950 (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، 1978)، وسليمان بشير، جذور الوصاية الأردنية: دراسة في وثائق الأرشيف الصهيوني (القدس: قدمس للنشر والتوزيع، 1979).

والجوع والسجون وغيرها، فظل هذا النوع من التاريخ الجديد بعيدًا عن الأعمال التاريخية الرسمية المنضبطة بإيقاع السلطة أو تاريخ الدولة الرسمي، الذي نهضت به أعمال تاريخية زامنت عصر الإمارة، ونتجت من ذلك إشكاليات عدة، منها:

- القطيعة بين تاريخ ما قبل الإمارة والثورة العربية، واعتبار أن بداية التاريخ الأردني انطلقت من هذين الحادثين السياسيين.

- هيمنة السياسي على كتابة التاريخ، وإهمال تاريخ الناس وتطور المجتمع إلا في حدود ضيقة. وهنا تُذكر أعمال محدودة من الدراسات التاريخية عن تركيب المجتمع وتكوينه.

- فصل تاريخ الدولة عن المجاميع التي كوّنته وساهمت في بنائه، من بدو وفلاحين ومهاجرين.

لكن على الرغم من هذه الوضعية، فإن تطور الكتابة التاريخية كان محدودًا قبل النصف الثاني من القرن العشرين. ومع عقد السبعينيات، بدأ بعض الأعمال التاريخية يظهر، ومن ذلك أعمال علمية ورسائل جامعية كرست جهدها لتناول حقب وسير وموضوعات اجتماعية وسياسية مختلفة، وبصورة ممنهجة ومستقلة، هذا إلى جانب الدعوة إلى كتابة التاريخ الوطني عبر اللجان العلمية التي لقيت رعاية ملكية، أو من خلال الاهتمام أيضًا بالمشروعات التاريخية الوثائقية، ومنها مشروع الوثائق الأردنية الذي ظهر بعد حوادث أيلول/ سبتمبر 1970، ومن ثم مشروع الوثائق الهاشمية الذي لا يزال مستمرًا، وهما مشروعان يوثّقان أعمال الدولة ودواوينها ووزاراتها ومؤسساتها والعلاقات العربية الأردنية، ومشروعات الوحدة وموقف الأردن منها. وهكذا طغى على هذين المشروعين الزمن السياسي مرة أخرى، من خلال الوثائق الوطنية التي فصلت بين الشعبي والرسمي، وأوجدت حاجزًا أمام اهتمامات المؤرخين.

هذه الوضعية قادت إلى وجود أعمال في اتجاهات عدة في ما يسمّى التاريخ الوطني، وهو تاريخ الزمن الذي تكونت فيه الدولة المعاصرة؛ ففي أعمال معينة، غاب البحث في دوائر التاريخ الجامعي عن أصول المجتمع الاجتماعية الثقافية،

وكان الاهتمام بهذا النوع من خارج الدوائر العلمية الجامعية[4]. في المقابل، ظهر تاريخ الزمن الوطني في القيود والسجلات التي تتحدث عن الإدارات والبلديات والمؤسسات والتعليم والضرائب، أو تاريخ رجالات السياسة بديلًا من تاريخ الناس، مع وجود اهتمام واضح في تاريخ البلدانيات في العصر العثماني، عبر دفاتر الطابو وسجلات الغرف التجارية والسالنامات وسجلات المحاكم الشرعية، وهي أعمال جيدة، لكنها قليلة التفسير والتحليل[5]. ولم يجر حتى الآن الالتفات إلى المصادر الشفوية والأدبية واللغوية والدفاتر والدكاكين والطواحين، أو العادات والأوابد المتصلة بالغزو والفلاحة والطعام والشراب والمرض، مع وجود عناية مقبولة بتاريخ الرعاية الصحية والأمراض[6]، لكنها عناية لم تتطور لفتح السجل الطبي وتاريخ المرض.

تتلخص الإشكالية التي تطرحها الدراسة في محاولة الكشف عن الاتجاهات والمسارات التي كُتب فيها التاريخ الأردني الحديث والمعاصر، والتي اعتبرته تاريخًا سياسيًا مرتبطًا بالحكم، وصورت كل معارضة على نحو سلبي، وأهملت تاريخ الناس والقوى المحلية التي كانت تستشعر هويتها واستقلالها عقب انتهاء

---

(4) يُعتبر كتاب هاني الحوراني التركيب الاقتصادي الاجتماعي لشرق الأردن من أوائل هذه الدراسات. وفي المقدمة، يعتبر المؤلف أن مشكلة البقعة - شرق الأردن - من الزاوية المعرفية هي «أن تاريخها السياسي المكتوب ينطلق غالبًا من وجهة نظر رجعية.. أي من وجهة نظر السلطة الحاكمة في الأردن ومؤرخيها..». انظر: الحوراني، ص 9.

(5) من هذه الأعمال التي تناولت كتابة تاريخ شرق الأردن في العصر الحديث، وأشرف عليها ووجهها المؤرخ محمد عدنان البخيت، دراسات: محمد سالم غثيان الطراونة، «تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك من أواخر القرن التاسع عشر حتى سنة 1918م»، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمّان، 1990؛ جورج طريف، «السلط وجوارها»، أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 1994؛ عليان عبد الفتاح الجالودي، «قضاء عجلون من 1864-1918»، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمّان، 2000م؛ هند غسان أبو الشعر، إربد وجوارها: ناحية بني عبيد بين عامي 1850 و1928م (عمّان: منشورات جامعة آل البيت بالتعاون مع بنك الأعمال، 1995)، ونوفان رجا السوارية، «عمّان وجوارها»، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمّان، 1996.

(6) من هذه الأعمال التي جاءت من خارج دائرة المؤرخين عملان لطبيبين هما: عادل زيادات، البدايات الأولية للمستشفيات والمعالجة في شرق الأردن بين عامي 1883 و1946 (عمّان: جامعة اليرموك، 1990)، ورزق الرشدان، الطب في الأردن: خبرة ورأي (عمّان: دائرة المكتبة الوطنية، 1995).

الحرب الكبرى. هذه الحالة انعكست على كتابة التاريخ المدرسي التي ألزمت الدرس التاريخي بالوظائف التعليمية والرسالة الأيديولوجية للدولة.

ساهمت وضعية الأردن المعاصر السياسية، باعتباره من نتائج ثورة العرب 1916، في توجيه الكتابة التاريخية، وفي فقدانها كثيرًا من الأفكار اللازمة لصوغ تاريخ وطني جمعي؛ ففي إطار التاريخ الوطني «الهاشمي»، صار البحث عن الحركات الوطنية والمعارضة قليلًا، وتكونت فكرة عامة تعتبر كل تاريخ وطني خارج تاريخ الأسرة المالكة، التي وضِعت في كفة موازية للدولة وناسها، أمرًا غير ممكن، هذا مع محاولات كانت تبحث عن فرصة لها كي تقول شيئًا من رواية الشعب التاريخية الأخرى التي تختلف عن التاريخ السياسي الذي كُتب، أو على الأقل لا تتماهى معه بشكل كامل.

كيف كُتب التاريخ الوطني الأردني؟! وكيف بُنيت اتجاهاته؟! وما المؤثرات التي أثرت فيه؟ وما الموضوعات التي أسقطها المؤرخون الذين رسموا معالم البدايات الأولى للكتابة التاريخية في الأردن؟! وهل نجح الجهد الأول في تخطي أزمة البحث عن الشرعية أو ما يصل الدولة بتاريخ الأمة؟ وهل أحدثت الطفرة الوثائقية تجديدًا في اتجاهات كتابة التاريخ الوطني أم لا؟

إن القراءة المقترحة لا تعني نبذ المدونات الأولى لتاريخ الأردن المعاصر، أو رفضها، بل هي تبحث في الصورة التي بُني بها ذلك التاريخ وما إذا كان خضع لتوجيه سلطوي أم لا، وتتبع مسارات الخروج على ذلك التاريخ بالنزوع نحو كتابة التاريخ الحضري والفئات الاجتماعية والمؤسسات والأنساب والعادات والأوابد، وغيرها. ويمكن القول إن كتابة التاريخ الأردني تطورت عبر نحو قرن من الزمان في الاتجاهات الآتية:

- تاريخ الأردن في ظلال القضية العربية: يبحث في تاريخ اليقظة العربية والثورة العربية، وارتباط الأردن المعاصر بها، وتمثله كتابات كلٍ من نقولا زيادة وعبد الكريم غرايبة وزين نور الدين زين ونبيه أمين فارس ومصطفى طلاس وقدري قلعجي ويوسف غوانمه، وآخرين.

- تاريخ الأمير والإمارة: يبحث في نشأة الإمارة عام 1921 وحتى الاستقلال

عام 1946، وتمثّله كتابات كلٍّ من الأمير عبد الله بن الحسين وخير الدين الزركلي وسامي السراج وسليمان الموسى ومحافظة وفريدريك بيك ومعن أبو نوار، وآخرين.

- الأردن لمن؟ المواقف الوطنية وتطور المعارضة: يبحث في تكوين الأردن والمعارضة الوطنية والهوية الأردنية، وتمثله كتابات الحركة الوطنية في دمشق، ومحمد سيف الدين العجلوني وأحمد عويدي العبّادي ومحمد خريسات وبادي عواد وعلي سعادة وزياد السعدي، وآخرين.

- الكتابة العلمية في الجامعات واللجان والمراكز: يمكن هنا التمييز بين ثلاثة مسارات في هذا الاتجاه، وهي الكتابة العلمية في أقسام التاريخ الجامعي، والكتابة عبر اللجان الوطنية الرسمية، والجهد التاريخي لمراكز البحوث والدراسات.

- الكتابة المستقلة - الهوية والمجتمع: ساهم في هذا الاتجاه عدد من رواد الحركة الأدبية وأدب الرحلات والموسوعات والمعاجم. وتغلب عليه الكتابة في التاريخ الاجتماعي، وحياة البدو، والأنماط الاجتماعية، وتظهر في بعض أعمال المؤرخين المرجعية الأيديولوجية بشكل واضح.

أولًا: تاريخ الأردن في ظلال القضية العربية

تناول عدد كبير من المؤلفات تاريخ الأردن الحديث في ظلال القضية العربية وحركة النهضة والثورة العربية، وجعل من التاريخ والمعاصرة لولادة الدولة الأردنية التصاقًا مباشرًا بثورة الحسين بن علي، بل إلى حد وراثتها. ولقيت هذه الأعمال دعم الدولة الأردنية، وأُعيدت طباعتها مرات عدة، وصدر جزء منها ضمن سلسلة الثقافة الوطنية ومكتبة الاسرة، بمعنى أن مؤسسة الحكم أخذت بما جاء فيها وقبلت به واعتمدته[7].

من الدراسات الأولى التي تناولت تاريخ الأردن في إطار الثورة العربية وحركة النهضة العربية، كتاب لأحد أعضاء الجمعيات العربية كان قد صدر عن

(7) من هذه الكتب: نقولا زيادة، أبعاد الثورة العربية الكبرى، سلسلة التثقيف الشبابي (عمّان: وزارة الشباب، 1988).

مطبعة المقطم في القاهرة عام 1916، وهو كتاب يبحث في الحرب الأوروبية على الشرق، والمسألة الشرقية، وعلاقة العرب بالاتحاديين[8]، وتأليف الجمعيات العربية، والمؤتمر العربي الأول ونتائجه[9]. ويبدو مؤلف الكتاب متعاطفًا مع الشريف الحسين بن علي، معتبرًا أن ثورة الشريف أشبه ببركان انفجر، ومثنيًا على الالتفاف العربي حول الشريف الحسين للوقوف في وجه الاتحاديين وإنقاذ الأمة العربية، «فلم يروا بين أمراء العرب أكبر نفسًا وأمضى همة من سيادة الشريف الأعظم الحسين بن علي شريف مكة وأميرها الأعظم....»[10].

يقدم الكتاب، بسبب قربه من الحوادث التي عاصرها، معلومات مباشرة، ويرصد مواقف النخب وأقوال الحسين بن علي وبيانه الأول للثورة في 9 شعبان 1334 هـ - 10 حزيران/ يونيو 1916م وعمليات القتال في مكة، ومن ثم السيطرة على بعض ثغور البحر الأحمر مثل جدة وأملج، والسيطرة على الطائف وغنائم معركتها[11]. وينهي الحديث عن الثورة بنشر بيان الحسين بن علي بإعلان استقلال البلدان العربية[12]، ويليه عرض لمواقف القوى الأوروبية من الثورة[13]. ويختم كتابه بتعيين أول وزارة عربية في «العهد الجديد»[14] وبمبايعة الشريف الحسين بن علي ملكًا في الحرم المكي: «بايع العرب صاحب الجلالة الهاشمية الحسين بن علي بالمُلك عليهم يوم الخميس في 6 محرم سنة 1335 هجرية الموافق ليوم 6 أكتوبر سنة 1916 مسيحية، فما أزفت الساعة الثامنة من صباح ذلك اليوم حتى

---

(8) يقول المؤلف: «ولما كانت ثورة العرب من نتائج هذه الحرب -ويقصد الحرب الكبرى 1914- وكانت المسألة العربية من فروع المسألة الشرقية التي أعلنت الحرب الأوروبية من أجلها، رأينا أن نأتي في مقدمة هذا الكتاب على وصف المسألة الشرقية وبيان فروعها..». انظر: أحد أعضاء الجمعيات العربية، ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها، نتائجها (القاهرة: مطبعة المقطم، 1916)، المقدمة.

(9) المرجع نفسه، ص 80-115.

(10) المرجع نفسه، ص 188. ويوضح المؤلف الأسباب الدينية، ومنها سمعة الشريف وانتسابه إلى النبي وإرث أجداده، وكذلك الأسباب القومية، ومنها تصميم الاتحاديين على استئصال الأمة العربية، وإعدام الأحرار العرب، ونفي القيادات الوطنية. ص 189. أعيدت طباعة هذا الكتاب في عام 1991 عن طريق وزارة الثقافة الأردنية، وضمن سلسلة إحياء التراث.

(11) المرجع نفسه، ص 196.

(12) المرجع نفسه، ص 198-203.

(13) المرجع نفسه، ص 204-232.

(14) «وهذه صورة الإرادة السنية المؤذنة بتأليف تلك الوزارة». انظر: المرجع نفسه، ص 232.

كان جلالة الملك المعظم قد جاء من القصر الملكي إلى مدرسته الملاصقة لبيت الله الحرام، فدخلها يحف به آل البيت وعلماء الشرع ووجوه الأمة، ولما استقر بهم المقام سلّم حضرة صاحب الفضيلة نائب رئيس الوزارة عريضة أهل الحل والعقد إلى حضرة الشيخ عبد الله الخطيب ليتلوها على مسامع من لم يسمعها من رجال الأمة....»[15].

كان هذا العمل توثيقيًا لمواقف العرب ومقدمات ثورتهم على الأتراك، وكان أشبه ببداية للكتابة في هذا الخط من المؤلفات التي تناولت ثورة الحسين بن علي وربطت تاريخ الأردن به، ومنها كتاب أمين سعيد **الثورة العربية الكبرى تاريخ مفصّل جامع للقضية العربية** الذي صدر في عام 1934، وتناول بدايات الوعي العربي وحركة النهضة العربية ومصائر البلدان العربية بعد معركة ميسلون، وتاريخ الأردن وفلسطين والعراق وسورية في إطار الصراع الغربي على المنطقة. وهو لا يخفي تعاطفه مع الهاشميين وتقديره لهم ولدورهم، ويحمّل بريطانيا مسؤولية إخفاق قيام الدولة العربية: «من سوء حظ الثورة العربية أن يكون للإنكليز الذين كان عليهم أن يمدوها بأموالهم ويسلحوها بسلاحهم، من سوء حظ الثورة أن يكون لها مطامع في بلاد العرب يرون أن نجاح الثورة واتساع نطاقها يحول دون تحقيقها، فلذلك ضيقوا عليها..»[16]. ولسعيد كتاب آخر يُظهر فيه ميله إلى الهاشميين، وهو كتاب **أسرار الثورة العربية الكبرى** الذي استغرقه نحو ثلاثة عقود من الزمن: «لقد أمضيت نيفًا وثلاثين سنة وأنا أعمل في جمع وثائق هذه الثورة.... ولا يسع دارس هذه الثورة وتطورها سوى الاعتراف بأن هناك شبهًا كبيرًا، بين المعاملة التي عامل بها الإنكليز الحسين بن علي في آخر أيامه، والمعاملة التي اتبعوها حينما غزو الهند واستعمروها»[17].

لم يكتب سعيد نقدًا للثورة وتاريخ الأردن، بقدر ما انتقد نهاية الثورة التي جعلت الحسين بن علي في خاتمة محزنة، فيُبعد ويُنفى إلى قبرص التي يعاني

---

(15) المرجع نفسه، ص 234.

(16) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى: **تاريخ مفصل للقضية العربية في ربع قرن، 1888-1935**، 3 ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1934)، ج 1، ص 230.

(17) أمين سعيد، **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص 6-7.

فيها المرض والعزلة أعوامًا ستة[18]. وإلى جانب ذلك المصير الصعب، لقيت بلاد العرب مصيرًا أكثر صعوبة بسقوط البلدان العربية في يد الانتدابين البريطاني والفرنسي، وانتهاء حلم الاستقلال العربي.

لم تقتصر كتابة تاريخ الأردن في إطار اليقظة العربية على الأردنيين، بل تناول ذلك مؤرخون عرب أيضًا، فوضِعت عشرات الكتب والبحوث في ضروب شتى من الكتابة في صورة مقالات ومذكرات ودراسات، بعضها مؤيِّد وبعضها الآخر مُعارِض، ومنها مذكرات محمد علي العجلوني[19] وحسين روحي[20] وزيادة[21] وزين ومحمود زايد وعبد الكريم غرايبه وفارس وحازم نسيبه[22] وطلاس[23] وقلعجي[24] وموفق بني المرجة[25] وناصر الدين الأسد[26]

---

(18) المرجع نفسه، ص 376.

(19) محمد علي العجلوني (1893-1971): درس في اسطنبول، وعمل في الجيش الرابع التركي، وكان قائد المفرزة الخامسة في مدينة كلس، ثم التحق بالثورة العربية بعد نشوبها وشارك في معاركها. وشارك في معركة ميسلون، ووصل إلى أرفع المراتب العسكرية والسياسية في المملكة الأردنية الهاشمية. وتولى ثلاثةٌ من أنجاله وزارات في الأردن. والكتاب مكرس للحديث عن مذكراته، وعمليات الثورة على الأرض الأردنية، وعلاقته وعمله مع فيصل بن الحسين في دمشق. يقول: «إلى هنا ينتهي الجزء الأول من كتاب ذكرياتي في الثورة العربية ومع فيصل في دمشق». ص 120. ولم يصدر الجزء الثاني أو لم يكتمل. وقد نُشر هذا الكتاب في عام 1956 بوساطة مكتبة الحرية، عمان، وأُعيد إصدار الكتاب ضمن منشورات عمّان عاصمة الثقافة العربية، عام 2002.

(20) حسين روحي، من وثائق الثورة العربية الكبرى: الرحلة الرابعة، بين عامَي 1875 و1970، تحقيق صلاح جرار (عمّان: [د. ن.]، 1997).

(21) نقولا زيادة [وآخرون]، الثورة العربية الكبرى: ذكرى مرور نصف قرن (عمّان: الشركة الأردنية العالمية للنشر، 1967). أُعيد إصدار هذا الكتاب ضمن منشورات وزارة الثقافة في مشروع مكتبة الأسرة عام 2011.

(22) يُعَدّ هذا الكتاب من الدراسات القيّمة، لكن في المجمل يقدم رؤية فيها مجاملة للشريف حسين بن علي. انظر: نقولا زيادة [وآخرون]، دراسات في الثورة العربية الكبرى (عمّان: الشركة الأردنية العالمية للنشر، 1967).

(23) مصطفى طلاس، الثورة العربية الكبرى (دمشق: مجلة الفكر العسكري، 1987).

(24) قدري قلعجي، الثورة العربية الكبرى، 1916-1925: جيل الفداء، ط 3 (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، 1993).

(25) موفق بني المرجة، صحوة الرجل المريض، أو، السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية (الكويت: أحمد عبد الله الفليج، 1984).

(26) الأسد [وآخرون]، النهضة العربية الكبرى.

والموسى[27] وغوانمه[28]، إضافة إلى الدراسات التي كانت تصدر عن الجيش العربي أو بدعم منه ممثلًا بالضباط والقيادات التي كانت تعمل في مديرية التوجيه المعنوي[29]. وأغلب هذه الكتب والدراسات أنصفت الشريف حسين بن علي ودعوته[30]، كما ألقت باللوم على بريطانيا جراء خذلانها للعرب ووعودها لهم بالاستقلال.

ثانيًا: تاريخ الأمير والإمارة

ظهرت بداية الكتابة التاريخية في الأردن بشكل مذكرات، مع نهاية حكم الدولة العربية في سورية بعد معركة ميسلون (تموز/ يوليو 1920)، وهي كتابة تعاين المشهد في ظلال القضية العربية، وبدأها الأمير المؤسس لشرق الأردن عبد الله بن الحسين، ومجموعة من رجال الإدارة (البيروقراط) الذين عملوا في الحركة العربية وساندوا ثورة أبيه الحسين بن علي. وكانت مطالبة هؤلاء تتلخص بالاستقلال الوطني ونبذ الاستعمار والانتدابين الفرنسي والبريطاني ووعد بلفور. وكانت شخصية الأمير عبد الله، المهتم بالأدب والثقافة والشعر، قد ساعدت على استقطاب عدد من المثقفين ورجال الجيش العربي إلى عمان، وكان قسم منهم قد جاء إلى عمان بعد خروج فيصل من الشام، وبدأوا التفكير في أن تكون عمان منطلقًا للعمل الوطني لاسترداد دمشق وبقية سورية، غير أن

(27) يُعتبر سليمان الموسى أشبه بمؤرخ دولة. حظي باهتمام الحكم، ومُنح فرصة الاطلاع على الوثائق الأردنية، وكتب دراسات عدّة عن تأسيس الإمارة والمذكرات السياسية. ومن أعماله التي دوّنها عن تاريخ الثورة العربية وحقبتها، انظر: سليمان الموسى، الثورة العربية الكبرى: الحرب في الأردن، 1917-1918: مذكرات الأمير زيد (عمّان: مطبعة القوات المسلحة، 1976).

(28) يوسف غوانمة، الحسين بن علي.. الملك الثائر: خطاب جديد لفكر النهضة العربية (عمّان: دار الفكر، 1995).

(29) من هذه الأعمال: الموسوعة التاريخية المصورة للثورة العربية الكبرى، إعداد بكر خازر المجالي (عمّان: [د. ن.]، 2011)، وناصر الدين الأسد وآخرون، النهضة العربية الكبرى: دراسات وأبحاث، تقديم وتحرير قاسم محمد صالح وقاسم الدروع، (عمّان: [د. ن.]، 1989).

(30) يقول زيادة: «... فكان الحجاز المكان وكان الحسين بن علي الزعيم، وكانت الرصاصة الأولى التي أُطلقت في 9 شعبان سنة 1334هـ (10 حزيران/ يونيو 1916م) انتفاضة رجل تمثّل في نفسه ما عانته أمّته من ألم، فثار على ذلك، وتعبيرًا عن وعي جيل من الناس لحالته، فاراد أن يخلّص نفسه مما هو فيه». انظر: زيادة، دراسات في الثورة العربية الكبرى، ص 36.

أدب الأمير عبد الله ولينه وسياسته مع بريطانيا لم تعجب هؤلاء كثيرًا، فرحلوا عنه مبكرًا.

لذا، لم تكن أوضاع الأردن بعد الاتفاق الذي جرى في القدس في 29 آذار/ مارس 1921، أو بعد المعاهدة الأردنية - البريطانية 1928، لتشجع الأحرار العرب على البقاء في عمان؛ فالوطنيون رأوا أن سلسلة الاتفاقات مع بريطانيا توفر سببًا كافيًا لهجرة الأمير وإمارته. يقول محمد سيف الدين العجلوني، وهو أحد قادة الحركة الوطنية وممن رافقوا تأسيس الإمارة: «بعد الاتفاق مع الأمير عبد الله واستدعائه لعمان والاتفاق معه على تعيينه أميرًا على شرق الأردن لقاء جميع الشروط التي تفرضها بريطانيا ... وهكذا فحسب ظل الأمير محافظًا على العهد كما وقع المعاهدات والالتزامات التي جرت بينه وبين بريطانيا منذ معاهدة المارشال اللورد بلومر عام 1928 إلى عام 1933 إلى عام 1938 إلى عام 1946، فكل هذه المعاهدات شكلت سجلًا ناطقًا بالحقيقة المُرّة من دون خلاف»[31].

هذه الوضعية المعارضة لسياسة الأمير تبدت بعد مرور أعوام على تأسيس الإمارة، لكنها لم تمنع من قيام بعض من الذين التحقوا به وعملوا في مواقع متقدمة في الإمارة، من تدوين الزمن الذي عاشوه وما شاركوا فيه، أو بعرض أحوال البلاد وسكانها وتقاليدها وطقوسها الاجتماعية[32]. ومن أوائل الكتابات التاريخية، كتاب خير الدين الزركلي الذي كان قد عُيّن أول مفتش للمعارف في إمارة شرق الأردن[33]، مدونًا حوادث الإمارة، وأخبار شرق الأردن وعادات أهلها ونسب عشائرها وأماكن سكناها وعلاقة الأمير بأهلها، ووصوله إلى معان ثم رحيله عن

---

(31) محمد سيف الدين العجلوني، معركة الحرية في شرق الأردن، وأقوال رجال السياسة في سوريا الكبرى (دمشق: مطبعة جودة، 1947)، ص 6.

(32) يرى محافظة أن الكتابة التاريخية تبدأ في الأردن مع كتابة المذكرات على أيدي أدباء وسياسيين، قائلًا: ولعلّ كتاب خير الدين الزركلي عامان في عمّان من أوائل الكتب التي تناولت تاريخ الإمارة. انظر: محافظة، «كتابة التاريخ»، ص 591.

(33) يقول الزركلي: «أبلغني مشاوِر المعارف يوم 2 مايو/أيار 1921 أن الإرادة المطاعة صدرت بتعييني مفتشًا للمعارف، في المنطقة، فقبلت العمل بعد أن وافق رئيس المشاورين على أن تكون لي سلطة مدير (ولم يكن للمعارف مدير يومئذ)، واشترطت شروطًا..». انظر: خيرالدين الزركلي، عامان في عمّان (عمّان: الدار الأهلية، 2009)، ص 112.

عمان والذهاب إلى القدس، وتشكيل الحكومة الأولى، والألقاب والأوسمة الممنوحة، ورحلات المؤلف[34].

قدّم الزركلي أخبارًا عن حركات العصيان ضد الحكم الجديد، خصوصًا حادثة الكورة التي عدّت أن حكومة شرق الأردن «لم تصب بحادث كان أشد عليها وقعًا وأبلغ فيها تأثيرًا»[35]، وسفر الأمير إلى لندن وعودته منها، إضافة إلى استقالة الحكومة الأولى وإعادة تشكيلها، وهو في المجمل لا يقدم تقويمًا أو نقدًا مباشرًا لسياسات الأمير والحكم، بل يروي ما حدث في زمانه.

في آب/ أغسطس 1934، أصدر فريدريك باشا، الضابط البريطاني الذي كان قائدًا للجيش الأردني وللشرطة، كتاب **تاريخ شرق الأردن وقبائلها** الذي عُدّ من الأعمال التأسيسية لتاريخ الإمارة وشرق الأردن. وعلى ما يبدو، لم يخضع الكتاب هذا، الذي أهداه مؤلفه وقدمه إلى «الأمير عبد الله أمير شرق الأردن»، لتوجيه الأمير أو لتأثيره؛ فمعظم الجزء الأول يتحدث عن العصور التاريخية، ولا تحظى حقبة الإمارة إلا بوريقات قصيرة حملت عنوان «الحرب العظمى»، وفيها يشرح المؤلف أحوال البلاد مع قيام الحرب العظمى عام 1914 وتطوراتها، مع تجنب الحديث عن ثورة الحسين بن علي، مبرزًا خروج الجيش العثماني ووصول القوات البريطانية، ومتجنبًا مدح الأمير. بل إنه يسرد بعض الحوادث التي رافقت التأسيس حتى عام 1933[36]، مكرسًا كتابه لبيان أثر الأردن ودوره الحضاري في العصور المختلفة. وخصص الجزء الثاني من الكتاب للحديث عن قبائل شرق الأردن، ملتزمًا بهدفه الذي حدده في المقدمة إظهارًا لقيمته الاستراتيجية عبر التاريخ، وفي وقتنا الحاضر، بقوله: «لا شك أن شرقي الأردن آهلة بالسكان منذ أزمنة عريقة في القِدَم، وإن لم يزل قسم كبير من تاريخها القديم مجهولًا. فوفرة الآثار وانتشار بقايا ما قبل التاريخ التي اكتشفها وصوّرها من الجو الجروب كابتن ريز Group Captain Rees V.C., A.D.C...etc. من قوة الطيران الملكية لَدليل قاطع وبرهان ساطع على أن الإنسان قد عاش في هذه البلاد منذ آلاف السنين»[37].

---

(34) المرجع نفسه، ص 74، 81 و91.

(35) المرجع نفسه، ص 159.

(36) فردريك ج بيك، **تاريخ شرقي الأردن وقبائلها**، ترجمة بهاء الدين طوقان (عمّان: الدار العربية للتوزيع، 1934)، ص 193-207.

(37) المرجع نفسه، المقدمة.

يؤكد بيك دور الأردن وأهميته بقوله: «يجب أن لا يذهب بنا الظن إلى أن بناة الإمبراطوريات القديمة كانوا عماة [عميًا] عن الحقيقة الراهنة التي أدركها سياسيو العصر الحاضر، وهي أن الأمن والسلام في سوريا وفلسطين وسيناء متوقفان على أحوال شرقي الأردن وشؤونها ودرجة استقرارها..»[38]. أما الجزء الثاني من الكتاب، فما زال حتى اليوم مرجعًا لدارسي القبائل والعشائر في شرق الأردن.

بعد استتباب أوضاع التأسيس التي أحاط الأمير عبد الله نفسه فيها بنخبة مثقفة، تسهّل عليه التعامل مع الوضع الجديد، قام بعض من النخب التي عملت مع أخيه فيصل، ومن ثم معه، في تأسيس الإمارة، بكتابة المذكرات في وقت لاحق على استقلال الدولة وبعد الخروج من العمل العام[39]. أما الأمير المؤسس، فوضع للقارئ في وقت مبكر من عمر الدولة الأردنية كتاب الأمالي السياسية، وهو تاريخ عرش وأسرة وسيرة شخصية، وقد صدر في عمان عن مطبعة خليل نصر عام 1939، ويُعَدّ أول عمل تاريخي رسمي أردني سرد فيه أوضاع الأمة قبل وصوله، والمراسلات بين أخيه فيصل ووالده الشريف الحسين، وسبب مجيئه واختياره للذهاب إلى معان جنوب الأردن، وإعلانه نفسه نائبًا لملك سورية وحكومته، ثم وصوله إلى عمان والذهاب إلى القدس ولقائه مع ونستون تشرشل والاتفاق على شكل الحكم في شرق الأردن[40].

هذا التاريخ الذي كُتب بيد الأمير المؤسس لشرق الأردن ودُوّن في لحظة لاحقة على التأسيس، على ما يبدو، يرصد التاريخ من وجهة نظر كاتبه، ويسرد لنا أحوال شرق الأردن وعلاقات نخبها بعضهم ببعض، والوضع الإداري الذي كان

---

(38) المرجع نفسه، المقدمة.

(39) من هذه الأعمال: عوني عبد الهادي، المذكرات، وقد صدرت عام 1966 وتناولت تاريخ سورية بين عامَي 1918 و1920، وقد أُعيد نشر المذكرات التي دوّنها بصيغة موسعة، مع دراسة لها بعناية في: عوني عبد الهادي، مذكرات عوني عبد الهادي، تحقيق خيرية قاسمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

(40) أُعيدت طباعة المذكرات ضمن الأعمال الكاملة في أكثر من طبعة، والطبعة المعتمدة في هذه الدراسة صادرة عن الديوان الملكي الهاشمي. انظر: عبد الله بن الحسين، **الأعمال الكاملة للملك عبد الله بن الحسين**، ط 4 (عمّان: مطبعة السفير، 2008)، ج 1: **الأمالي السياسية**، ص 27-29.

يتسم «بالفوضى لما كان بين العشائر من ثارات»[41]. أما الوضع السياسي، فكان ممزقًا، ولذلك عبّر الأمير بأنه يريد الخروج منه إلى وضع أفضل «يُخرج البلاد من آفة التمزق إلى الوحدة، ومن الخمول إلى الكيان السياسي ومن التقهقر إلى العمران، ثم تمهيد الطريق أمام السواد الأعظم من أبناء الأمة حتى بلغوا ما بلغوا من الاستيلاء على مقدراتهم، والتدرج على النظام النيابي، مبتدئين بالمجلس التشريعي عملًا بالأناة وتجنبًا لآفات الطفرة...»[42].

في زمن الإمارة، ثمة عمل تاريخي عن الإمارة ظل بعيدًا عن اهتمام الباحثين، وهو عمل لا يقدَّم على أنه معبّر عن وجهة نظر المعارضة السياسية، في الوقت الذي كان صاحبه على علاقة ودية بالحكم في الأردن، وهو للسراج[43]، وما زال مخطوطًا، وصدر جزء منه في شكل مقالات في صحيفة **المقتبس**. وهو عمل يسرد تاريخ الأردن في زمن التأسيس بطريقة نقدية لمسار العلاقة بين الأمير المؤسس وبريطانيا والحركة الوطنية، ووظيفة الإمارة التي نشأت كقاعدة لتحرير سورية، فـ «مطمح الثوار من حملة الأمير هو إعادة عرش ضائع وإنقاذ وطن جريح..»[44].

يشرح أيضًا الأوضاع التي أتت بالأمير عبد الله، ويبيّن أنه لم يكن مرغوبًا

---

(41) المرجع نفسه، ج 1، ص 35.

(42) المرجع نفسه، ج 1، ص 35، وبعد هذه المقدمة الوصفية لأحوال شرق الأردن، يبدأ الجزء الثاني من الكتاب بعنوان المذكرات.

(43) ولد أحمد سامي السراج في حماه في عام 1890، وتابع دراسته في حلب وأقام فيها، وعمل محررًا في جريدة مكتبلي. وفي عام 1918، أصدر جريدة العرب في حلب، وفي عام 1920، تولى مهمة مفتش شرطة حلب، وفي عام 1920 شارك في حركات عصابات الشمال مع الزعيم إبراهيم هنانو. وأصدرت السلطة الفرنسية العسكرية حكمًا عليه بالإعدام مع مجموعة من المناضلين، فرحل إلى خارج سورية. وتنقّل بين عدد من الدول العربية، حيث أقام في العراق والأردن وفلسطين ومصر، وكتب في عدد من الجرائد العربية. وفي عام 1934، أصدر في فلسطين جريدة الدفاع، وتولّى رئاسة التحرير فيها. وفي عام 1936، اعتقلته السلطات البريطانية التي زجّته في سجن صرفند، ثم أُفرج عنه في عام 1937، ليعود إلى حماه ويتوفى فيها في عام 1960. انظر: خيرية قاسمية، **من بقية السيوف: أحمد سامي السراج (1892-1960): أوراق ومذكرات** (دمشق: دار الأهالي، 2003)، ص 7-16.

(44) سامي السراج، **نشأة الإمارة في شرق الأردن**، مخطوط رقم 3270 ز، مكتبة جامعة الملك سعود، ق 12.

فيه عند نخبة السياسة وقادة الحركة الوطنية في بلاد الشام، وأن صورته لم تكن مكتملة كما هي حال أخيه الأمير زيد، فيقول:

«... لم يفتني أن أُقيد حقيقة من حقائق تلك الفترة، فقد كان الأمير زيد بن الحسين أحب الأمراء الهاشميين إلى رجالات الشام ويلي فيصلًا في المكانة؛ لِما اتصف به من بسالة وحماسة وتمسك بأهداب الوطنية وتجنب للرخاوة السياسية. وقد كان في عهد الثورة الكبرى وأيام دولة الشام العربية في طليعة رواد الأماني الواسعة، وكانت له في ثورات البقاع وبعلبك مواقف محترمة عززت مكانته وضاعفت الثقة فيه.

أما شقيقة عبد الله، فلم يكن له في تلك الحقبة مثل هذه الميزة، ولم يكن له اتصال بأقطاب الحركة الوطنية في الشام، فلا يعرفون عنه إلا أطراف ما (يتراواه) بعض الضباط العراقيين، وكان هذا غير كاف لرسم صورة واضحة عن سموه في أذهانهم، إذ كانت أقوال الرواة مزيجًا من رأيين: رأي يُبرزه أميرًا شديد الحزم سديد الرأي واضح، ورأي يصفه مفرطًا في الأناة مسرفًا في اللين والاعتدال والدعة.

كان هذا التباين في نوعي الوصف ... بين رجل ثورة توافرت له مؤهلات القائد المطاع والآمر المهاب والثائر الشجاع، وبين رجل وادع كيّس متحلٍ بالكياسة والظرف والإيناس كرجل صالون من أرفع طراز، وفضلًا عمّا بين الوصفين من تناقض وافتراق..»[45].

لم يحظ عمل السراج باهتمام الدارسين بشكل كبير[46]، وهو بعيد عن المذكرات وأقرب إلى تاريخ حوادث الزمان الذي عاشه وشارك فيه، ويبدأ بفصل بعنوان «محور الحوادث»، معتبرًا أن ميسلون هي «السبب الأول لتدافع الحوادث بعد انقضائها بزوال الدولة العربية في دمشق، وكانت إلى جانب مملكة المغفور له الحسين بن علي في الحجاز حلقة ثانية لحكم عربي صافٍ حُرم منه العرب ... وآلت ميسلون التي انتصر فيها العدو إلى احتلال دمشق..»[47]. ويمضي السراج

---

(45) المرجع نفسه، ق 6.

(46) عملت الباحثة خيرية قاسمية على أوراق السراج ومذكراته بشكل جيد، وأُصدرت ضمن من بقية السيوف.

(47) السراج، نشأة الإمارة، ق 2.

في سرد حوادث تأسيس الإمارة ووصول الأمير إلى معان ووفود الأحرار العرب ورجال السياسة لملاقاته[48] وذهابه إلى القدس للقاء تشرشل، وموقف أهل فلسطين منه واستبشارهم بوصوله لعله يخلصهم من وعد بلفور[49].

ينتقد إقبال رجال الحركة العربية على تولّي المناصب بقوله: «قد يتساءل القارئ لِمَ اشترك هؤلاء الوطنيون في مناصب الإدارة ... فلم يكن أخلق لهم رفض هذه المناصب في الدولة الناشئة التي تبدت أغراضها متباينة مع كريم مقاصدهم»[50]. ويُبرز كذلك سياسة الأمير مع شيوخ القبائل وزعمائها، ويجد أن سبب مهادنته لهم هو أنه لم يكن لديه سبيل آخر، «فلا يملك أن يفعل غير ذلك وهو في بلادهم وهم أهل النفوذ والزعامة، علمًا أن نفوذه مستمد منهم ولا سبيل غير معاملتهم بالملاينة ويخشى انتفاضتهم عليه...»[51].

السراج يعلن أنه يكتب تاريخًا غير منحاز، بل ينتدب نفسه لطرح الأفكار والاتجاهات، ويُبين المواقف، متمسكًا، كما يقول، بالحياد: «لكني هنا في موقف المدون للشوارد والحوادث وتعليل مناسباتها على أن لا أهمل ناحية من نواحي الرأي تاركًا المقارنة والمقايسة بين الاتجاهات المختلفة لمن يتولون بعدنا فحص الحكم الأرشد والرأي الأسدّ..»[52].

لم تتوقف الكتابة التاريخة عن الأردن في زمن الإمارة عند وجهات النظر الوطنية أو المعارضة بل ظهرت مؤلفات مؤيد للحكم، وفي أعمال تاريخية عدة، أظهرت التصاق تاريخ الدولة بالتاريخ السياسي، مع إهمال للجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وقد عبّرت عن هذا النهج مجموعة من الأعمال، منها أعمال منيب الماضي وسليمان الموسى **تاريخ الأردن في القرن العشرين**[53]،

---

(48) «ولئن سألت عن طراز من تلاحقوا إلى معسكر الأمير من الرجال، فاعلم أن فيهم السادة رشيد طليع والأمير عادل أرسلان وعوني عبد الهادي وأمين التميمي وصبحي الخضرة وأحمد مريود وسامي السراج وخير الدين الزركلي..». انظر: المرجع نفسه، ق 9.

(49) المرجع نفسه، ق 29.

(50) المرجع نفسه، ق 14.

(51) المرجع نفسه، ق 15.

(52) المرجع نفسه، ق 14.

(53) منيب الماضي وسليمان الموسى، **تاريخ الأردن في القرن العشرين، 1900-1959**، ط 2 (عمّان: مكتبة المحتسب، 1988).

ومحافظة تاريخ الأردن المعاصر: عهد الإمارة[54]، والموسى تأسيس الإمارة الأردنية 1921-1925[55]، وأبو نوار من تاريخنا العربي الهاشمي[56]، وغيرها من الأعمال التاريخية التي وثقت التطور السياسي لتشكيل الأردن المعاصر، وبدأت بتاريخ الأردن في نهايات الحكم العثماني مرورًا بالثورة العربية بشكل مقتضب، أو منذ عهد الحكومات المحلية التي أعقبت ميسلون، ومن ثم مجيء الأمير عبد الله بن الحسين إلى شرق الأردن وتأسيس الإمارة في عام 1921.

ثالثًا: الأردن لمن؟ المواقف الوطنية وتطور المعارضة

لم يكن اعتراف بريطانيا الاسمي والشكلي بوجود حكومة مستقلة في شرق الأردن في 25 أيار/ مايو 1923 كافيًا، بل اعتُبر فرضًا مقننًا لسلطة حكومة الانتداب على حكومة شرق الأردن، ما أجج المشاعر الوطنية ضد بريطانيا. ولم يكن الأمير المؤسس لشرق الأردن قادرًا على قطع علاقته مع بريطانيا، ومما زاد الطين بلة توقيعُ المعاهدة الأردنية - البريطانية في 20 شباط/ فبراير في مدينة القدس بين ممثل الحكومة الأردنية حسن خالد باشا أبو الهدى والمندوب السامي في فلسطين اللورد بلومر. وما إن نُشرت المعاهدة في آذار/ مارس 1928، حتى بدأت المعارضة الوطنية إعلان مواقفها الرافضة لها ولسياسة الحكم[57].

اعتُبرت هذه العلاقة الأردنية - البريطانية، التي جعلت الأردن شبه مستعمرة، سببًا في تبلور المواقف الوطنية والتعبير عنها بالتظاهرات وبرقيات الاحتجاج التي

---

(54) علي محافظة، تاريخ الأردن المعاصر: عهد الإمارة، 1921-1946 (عمّان: مركز الكتب الأردني، 1989).

(55) سليمان الموسى، تأسيس الإمارة الأردنية، 1921-1925: دراسة وثائقية شاملة بمناسبة مرور خمسين سنة على تأسيس الدولة الأردنية (عمّان: المطبعة الأردنية، 1971)، وقد صدر بمناسبة مرور نصف قرن على تأسيس الدولة الأردنية وأُعيد نشره ضمن منشورات لجنة تاريخ الأردن عام 1990.

(56) معن أبو نوار: من تاريخنا العربي الهاشمي: المملكة الأردنية الهاشمية، 1920-1932 (عمّان: منشورات دائرة المطبوعات والنشر، 1993)، والكفاح من أجل الاستقلال: تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية (عمّان: جريدة الرأي، 2005).

(57) انظر: الماضي والموسى، ص 263-279.

أمطروا بها القصر وديوان الأمير[58]، وبكتابات وطنية معارضة في مقابل الكتابة عن تاريخ الإمارة والأمير، لتعبّر عن رفضها سياسات الحكم وعلاقته ببريطانيا والحركة الصهيونية، وإقصاء أبناء البلاط عن الوظائف والتضييق عليهم. وكان أول هذه الكتابات **الكتاب الأسود في القضية الأردنية**[59].

يُعَدّ هذا الكتاب نتيجة مباشرة لارتفاع صوت الأحرار والقوى الوطنية، في الوقت الذي لم يكن الحكم آنذاك قد اشتد عوده ليقمعها، بل عمل جاهدًا في ما بعد على استيعابها وإدخالها منظومة الدولة إما بالمناصب وإما بالامتيازات. لذلك، يبقى هذا الكتاب مهمًا في مرحلته بالنسبة إلى التاريخ الوطني للبلاد الأردنية؛ فهو عبارة عن «وثائق المؤتمر الوطني الأردني الأول» الذي عُقد في مدينة عمان، في مقهى «حمدان أبو سويد»، بتاريخ 25/ 7/ 1928، برئاسة الشيخ حسين الطراونة، وذلك عشية توقيع المعاهدة الأردنية - البريطانية 1928، وإصدار القانون الأساسي لإمارة شرق الأردن، وكذلك إجراء الانتخابات التشريعية الأولى في البلاد. ويشار إلى أن الكتاب طُبع في مطبعة دار الأيتام الإسلامية - القدس، وأُصدر في 30 رمضان 1347هـ - 11 مارس/ آذار 1929م، وفيه انتقاد لمسؤولية الأمير عبد الله عن «عدم قيام حكومة مسؤولة أمام المجلس النيابي يطمئن لها الشعب»[60]. كما أظهر الكتاب معرفة القوى الوطنية بما كان يحاك من مؤامرات ضد استقلال البلاد الأردنية، وقد شهد الشعب «استقلال بلاده ينتقص»[61].

يؤرخ هذا العمل للحظة حرجة من تاريخ الإمارة، وعلاقة الأمير ببريطانيا والتي تزامنت مع توقيع المعاهدة الأردنية - البريطانية عام 1928، وما رافقها من إجراءات حكومية ضد الحركة الوطنية للتضييق عليها، عبر إغلاق الصحف ومحاربتها، والتضييق على قيادات المعارضة بالنفي أو الإقامة الجبرية أو استيعابها القوى الوطنية وإدخالها بيت الطاعة[62]، من خلال الانتخابات التشريعية التي اعتبرتها القوى الوطنية باطلة بسبب قانونها، لأنه لم ينص على تمثيل البلاد

(58) محافظة، ص 75.

(59) الكتاب الأسود في القضية الأردنية العربية (القدس: مطبعة دار الأيتام، 1929).

(60) المرجع نفسه، ص 6.

(61) المرجع نفسه، ص 8.

(62) المرجع نفسه، ص 10.

بنسبة النفوس تمثيلًا صحيحًا، ولأنه حصر عدد أعضاء المجلس التشريعي بمقدار مقطوع على نسبة غير صحيحة وأسباب أخرى[63]. وفي هذا الكتاب، الذي يُعَدّ وثيقة مهمة، بيان لسياسات الحكم في فترة الإمارة ضد قوى المعارضة والتضييق عليهم، من مثل إصدار قانون النفي والإبعاد، ومنع الصحف التي كانت تصدر في فلسطين أو القاهرة أو دمشق من دخول شرق الأردن، ومنها صحف **صدى العرب** و**فلسطين** و**الزمر** و**مرآة الشرق** و**الشعب** و**الصراط المستقيم**[64].

رافق هذا العملَ صعودُ مطالب الحركة الوطنية التي كانت تسأل: الأردن لمن؟ خصوصًا عند التحضير لانتخابات المجلس التشريعي الأول، وهو ما جاء في بيان المؤتمر الوطني الأول من دعوة للتخلص من الموظفين الأجانب و«إعطاء أبناء البلاد حقوقهم فيها»[65]، وكُرّر هذا المطلب في المؤتمر الوطني الرابع 1932 («الاستغناء عن الموظفين المعارين»)[66] وفي المجلس التشريعي الذي قدم نجيب الشريدة فيه مذكرة تتضمن: «إن أولئك الكرام الذين توافدوا أفرادًا وأزواجًا إلى شرق الأردن رحبنا بهم ترحيب الأخ بأخيه، آملًا بأن تكون هذه الإمارة مقدمة الموضوع وحجر الزاوية التي تقوم عليها بناء الوحدة السورية التي كنا ننشدها... وسرعان ما تبدلت تلك الخيالات وانقشعت السحب فإذا هم في دياجير الأوهام ... فعاد على عقبه من عاد منهم ... وبقي منهم من بقي وأشكال البقاء أيضًا مختلفة، فمنهم من بقي لوطنية صادقة وأمانٍ شريفة، ومنهم من بقي للارتزاق وسدّ الجشع فضيّق هؤلاء على أبناء البلاد وألصقوا بهم التهم الباطلة، ولم يتركوا بابًا إلا وطرقوه في سبيل الحفاظ على الكرسي...»[67].

استمر رواد الحركة الوطنية في العمل على تقويض الجهد الرسمي للحكم في الأردن بشأن علاقته ببريطانيا، وأصدروا من دمشق في عام 1938 كتاب **ماذا ترك الأمير للأساطير؟**، ونشره مكتب الدعاية والنشر للقضية الأردنية. وفي الكتاب تفنيد لمواقف الأمير عبد الله وخطابه الشهير في عمان بتاريخ 25 ربيع

(63) المرجع نفسه، ص 11-12.
(64) المرجع نفسه، ص 109-111.
(65) محافظة، ص 77.
(66) المرجع نفسه، ص 82.
(67) المرجع نفسه، ص 83.

الأول 1339هـ (1920م) بأنه جاء لتحرير سورية من قبضة الانتداب. ويسأل الكتاب عن أقوال علماء النفس في مواقف الأمير اللاحقة لهذا الخطاب: «ما أقوال علماء النفس في موقف سموّه من هذا النداء عندما يقرأه بعد سبعة عشر عامًا؟»[68]. وفي الكتاب أيضًا تعليقات على حوادث متفرقة، منها حركة ماجد العداون، والأعمال التمهيدية للمعاهدة الأردنية - البريطانية 1928[69] وقانون منع الجرائم[70] وقانون العقوبات المشتركة[71] وقانون النفي والإبعاد[72] وإغلاق الصحف وقانون انتخاب المجلس التشريعي[73]. وشمل الكتاب بيان المؤتمر الوطني الأول عام 1928[74]، وكرس قسمًا كبيرًا منه للمعاهدة الأردنية - البريطانية وتوقيعها والمواقف منها، ولحركة ابن رفادة[75]، وغيرها من الحوادث التي علّق عليها الكتاب تعليقات ساخرة ناقدة.

يكتب محمد سيف الدين العجلوني في مقدمة كتابه **معركة الحرية في شرق الأردن**: «عندما اشتدت وطأة الاستعمار في بلادي العزيزة شرق الأردن، وعندما لمست كما لمس غيري من الذين ساءهم أن تنال بلادهم المقدسة أي ضرر أجنبي، لمست أن الحكام العرب الذين زعموا أنهم ما أتوا إلى عمان إلا لطرد الأجنبي المستعمر من سائر الأرجاء السورية قد تلهّوا بالقشور والفتات وصاروا أداة مسيَّرة لتمهيد الطريق الوعرة حيال المستعمر المجتاح، مكتفية بالألقاب المزيفة ... هالني الأمر وأوجست خيفة على بلادي من شر هذا الاستعمار المثلث، والاستعمار المثلث هذا مركّب إنكليزي صهيوني وإقطاعي، هذا الذي كان يمارسه سادة عمان في ذلك الحين المظلم. وعليه، لم أجد أمامي ملتجئًا أركن إليه في بث شكواي وظلامة بلادي سوى المنقذ الأعظم أبي الثورات الحسين بن علي رحمه الله...»[76].

---

(68) ماذا ترك الأمير للأساطير (دمشق: مكتب الدعاية والنشر للقضية الأردنية، 1938)، ص 7.
(69) المرجع نفسه، ص 2 و23.
(70) المرجع نفسه، ص 25.
(71) المرجع نفسه، ص 30.
(72) المرجع نفسه، ص 36-37.
(73) المرجع نفسه، ص 43.
(74) المرجع نفسه، ص 50-69.
(75) المرجع نفسه، ص 83-84.
(76) العجلوني، معركة الحرية، ص 3.

يكتب محمد سيف الدين العجلوني تاريخ الزمن الأردني في لحظة التأسيس، معتبرًا أن قيام الأردن في أوضاعه الأولى، بعد معاهدة أم قيس، سلخًا له عن وطنه الأم سورية، «وذلك باستدعاء - اللورد سمرست - صاحب فكرة أم قيس الأولى، الأمير عبد الله، والاتفاق معه نهائيًا على تعيينه أميرًا على شرق الأردن لقاء جميع الشروط التي تفرضها بريطانيا على هذه البلدان العربية»[77].

استمرت الكتابة المعارِضة التي لا تجعل التاريخ الوطني تاريخًا للأسرة الحاكمة. ومن الأعمال التاريخية التي اتجهت للرد على مقولة الكيان الوظيفي لشرق الأردن، والتي أرادت القول إن لأرض الأردن وسكانها تاريخًا يسبق الزمن السياسي الحديث لولادة الحكم الهاشمي وإمارة شرق الأردن، ومن ذلك أعمال المؤرخ المعارض العبّادي، الذي لم تبدأ أعماله، وهو معارض، بل كانت في الوظيفة العامة كرجل أمن، ويومها بدأ بحوثه عن البدو وعادتهم وتقاليدهم وأعرافهم[78]. كما وضع مقدمة عن العشائر الأردنية[79] اعتبرها مقدمة لفهم القبيلة ونظامها الاجتماعي والقانوني، وعدّها محاولة «لاستكشاف هذا النظام وقدمنا ما يمكن أن نعتبره نظرية في الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالعشائر..»[80].

تحول العبّادي إلى خط المعارضة بعد عمله نائبًا في برلمان عام 1989. ومنذ منتصف التسعينيات، بدت مواقفه المعارضة تنعكس على بحوثه ومقالاته التي توّجها بكتابه تاريخ الأردن وعشائره الذي وضعه في أثناء إقامته في السجن بسبب مواقفه المعارضة في عام 2008، وهو يؤرخ لتاريخ الأردن من العصور

---

(77) المرجع نفسه، ص 6.

(78) من أعماله: المرأة البدوية (1973)، من القيم والآداب البدوية (1976)، ط 2 (2005)، العشائر الأردنية (الأرض، الإنسان، التاريخ): الجزء الأول (1985)؛ العشائر الأردنية (الأرض، الإنسان، التاريخ): الجزء الثاني (2004)، المناسبات عند العشائر الأردنية (1980)، ط 2 (1988)، الأدلة القضائية عند البدو (1984)، الجرائم الكبرى عند العشائر الأردنية (1985)، الجرائم الصغرى عند العشائر الأردنية (1985)، والقضاء عند العشائر الأردنية (1988).

(79) أحمد عويدي العبادي، مقدمة لدراسة العشائر الأردنية (عمّان: الدار العربية للنشر والتوزيع، 1984).

(80) المرجع نفسه، ص 39.

القديمة وينتهي بقيام الإمارة في عام 1920.ويبرر سبب تأليفه بقوله: «كتبت هذا العمل وأنا وراء القضبان في سجن سواقه عام 2008، حيث قضيت سنتين سجينًا سياسيًا. ولأنني معارض سياسي وطني أردني. إلا أن همّ الظلم ومرارته ووحشة القضبان لم تشغلني عن حبي لبلدي، فقد وجدت شحًا في الكتابة عن تاريخ بلدي... ووجدت أن ما كُتب لا يعدو في جله مجاراة للأوضاع السياسية الطارئة مما يغتال الحقيقة..»[81].

إن الكتابات التاريخية المتعلقة بتاريخ الأردن عند العبّادي ابتعدت عن المنحى السلطاني الرسمي، أي الرواية الرسمية في القرن العشرين. لذا، فهو يقدم نفسه على أنه يكتب تاريخًا مغايرًا لتاريخ الحكم الذي كُتب؛ فجهده الذي يعاني من أجله الصعاب والتُّهم والتشويه والمضايقة[82] منصبٌّ على سؤال الهوية الأردنية ونجده يعبر عن ذلك بقوله: «نحن شعب لنا هوية وتاريخ وكيان شاء من شاء وأبى من أبى، ونحن شعب أبيّ عصيّ على الدهر والذئاب والأذناب، عصيّ أبد الدهر على كل احتلال واختلال وإذلال..»[83].

في عام 1992 صدر كتاب المؤرخ خريسات **الأردنيون والقضايا الوطنية والقومية**، وهو تاريخ للموقف الشعبي، رصد فيه المؤلف تطورات الحركة الوطنية ومواقفها تجاه الثورة العربية ومراسلات قادتها مع وجهاء الأردن[84]، وحقبة الحكومات المحلية التي تشكلت بعد سقوط الحكومة العربية في دمشق[85]، والوقوف ضد المطامع الاستعمارية والحركة الصهيونية[86]، إلى جانب توثيقه

---

(81) أحمد عويدي العبادي، **تاريخ الأردن وعشائره في العصور القديمة والوسيطة، من 3400ق.م. - 1910م** (عمّان: دار مجدلاوي، 2008)، ص 19.

(82) المرجع نفسه، ص 21. يقول العبادي: «إن ما أقوم به من كتابة تاريخ الأردن وعشائره هو جهد فردي محفوف ضدي ورسالتي بكل المعوقات والمخاطر والتشويه... ومن العوائق ضدي أنني أخضع لحرب تشويه ممنهجة شعواء منذ ثلاثين سنة، منذ مطلع العام 1983 إلى الآن، من قوى سياسية وإعلامية وأمنية، وقوى رسمية أو تستغل مواقعها الرسمية ومؤسسات الدولة لتشويه صورتي».

(83) المرجع نفسه، ص 25.

(84) محمد خريسات، **الأردنيون والقضايا الوطنية والقومية** (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، 1992)، ص 11-15.

(85) المرجع نفسه، ص 15-38.

(86) المرجع نفسه، ص 43-83.

مواقف الأحزاب الأردنية من القضايا الوطنية والقومية[87]. وقد شكلت هذه العناوين موضوعات القسم الأول من الكتاب، فيما جُعلت الوثائق في القسم الثاني منه.

تكمن أهمية هذا الكتاب في مادته الوثائقية الغنية، وفي كونه يؤرخ لنضال الأردنيين الوطني القومي، وفي أنه جاء من الدائرة الأكاديمية الجامعية التي غالبًا ما أحجمت في أعمالها عن مثل هذه الموضوعات إلا بقدر استقلالية مؤلف العمل وقدرته على فتح مغاليق التاريخ الوطني الذي لا يعلن أنه ممنوع عن البحث، بقدر ما تحول عنه المحاذير السياسية الولائية والاستقطاب الوظيفي للمثقفين، وهو ما أفلت منه خريسات.

السؤال عن الأردن وعن دوره في التاريخ المعاصر وعن هويته هو ما دار حوله كتاب الضابط المتقاعد في الجيش الأردني بادي عواد الرديني الذي التحق بصفوف منظمة فتح بين عامَي 1968 و1970. وهذا الكتاب يُعَدّ مرجعًا، لِما يضمّه من توثيق شفوي وصور نادرة لدور الأردن في حرب عام 1948 ومعركة القدس. وهو يشتمل على خمسة فصول: «الأردنيون والبدو... كيمياء مظلومة»؛ «الدم الأردني على أسوار القدس»؛ «بين الـ 48 والـ 67 جبهات أردنية مفتوحة»؛ «في الطريق إلى حزيران»؛ «خطوط حمراء لها كلفتها»، فيما اشتمل الفصل الأخير على مواقف ومقالات نُشرت في صحف محلية[88].

ظهر هذا التيار الذي يبحث عن الحركة الوطنية وأدوارها وهوية الأردن، في كتاب سعادة الذي تناول تشكّل المعارضة وظهور حركات العصيان المحلي، مثل عصيان الكورة بزعامة كليب الشريدة في أيار/ مايو 1921، ثم مع حركة سلطان العدوان عام 1923[89]، ثم تشكّل الأحزاب المعارضة في فترة الإمارة، ودورها بعد النكبة عام 1948 وحتى عام 1954، من ثم في خلال الفترة بين عامَي 1955 و1958، وصولًا إلى أوائل التسعينيات من القرن العشرين.

---

(87) المرجع نفسه، ص 85-200.

(88) بادي عواد، الأردن لمن (عمّان: مطابع الدستور، 2011).

(89) علي سعادة، المعارضة السياسية الأردنية في سبعين عامًا، 1921-1991 (عمّان: مطابع الدستور الأردنية، 1991)، ص 10-11.

في السياق ذاته، جاء كتاب عصام السعدي **الحركة الوطنية الأردنية 1921–1946**. وهو عمل يركز على أوضاع الحركة الوطنية ونشأتها، مستندًا إلى الوثائق والصحف والبيانات التي استخدمها سابقًا المؤرخ خريسات في كتابه **الأردنيون والقضايا الوطنية والقومية**[90]. أما دراسة إبراهيم الشرعة عن الحركة الحزبية ومواقفها الوطنية والقومية في حقبة الخمسينيات من القرن العشرين، فتُعتَبر من الدراسات العلمية الفريدة التي غطت حقبة شهدت الحكومة الحزبية الوحيدة في تاريخ الأردن المعاصر[91].

رابعًا: الكتابة العلمية في الجامعات واللجان والمراكز

لم تحتكر الدولة في الأردن كتابة التاريخ، بل سمحت بقدر من الاستقلالية، لدى أفراد وباحثين من خارج دائرة «البيرقراط» من ذوي الخلفيات الأكاديمية. ومع نشوء الجامعة الأردنية في عام 1962، بدأت الكتابة والنشر في التاريخ الأردني في دوائر التاريخ العلمي، التي تتقاسمها اليوم خمسة أقسام علمية. وساهم وجود أساتذة ومؤرخين عرب عملوا في الجامعة الأردنية مع بداياتها (عبد العزيز الدوري وزيادة وعبد الكريم رافق)، إضافة إلى دور مؤسسي الكتابة التاريخية العلمية من الأردنيين، أمثال غرايبه ومصطفى الحياري ومحافظة ومحمد عدنان البخيت ومحمد عبده حتامله وصالح درادكة وعبد العزيز عوض ويوسف وغوانمه وخريسات، حيث كان لهم دور كبير تميز في متانة المنهج العلمي لدى الدراسات التاريخية وفي تنوع موضوعاتها. كما أن تأسيس مركز الوثائق والمخطوطات ساهم بعد عشرة أعوام في تأسيس الجامعة الأردنية في عام 1972، وفي توفير مادة وثائقية غنية سمحت للباحثين بالإفادة من الوثائق والصحف والسجل الشرعي ودفاتر الطابو والسالنامات.

على صعيد البحوث المرتبطة بالتاريخ الحديث والمعاصر، كان لمحافظة والبخيت وخريسات دور بارز في تخريج عدد كبير من الباحثين، حيث اهتم

---

(90) عصام السعدي، **الحركة الوطنية الأردنية، 1921–1946** (عمّان: دار أزمنة، 2011).

(91) ابراهيم الشرعة، **الأحزاب الأردنية والقضايا الوطنية والقومية** (عمّان: منشورات اللجنة العليا لكتابة تاريخ الأردن، 2013).

البخيت بتدريب باحثين وتخريجهم عن الزمن العثماني، فيما كان المحافظة أكثر جرأة في طرق مسائل التاريخ الوطني المعاصر وأكثر انفتاحًا وقدرة على تجاوز هيبة الوظيفة الرسمية التي شغلها كرئيس لجامعتين، على عكس البخيت الذي ظل ملتزمًا محاذرًا، وهو ما انعكس على الوثائق الهاشمية التي أشرف عليها وحصرها في وثائق الحكم والقصر ورسائل القوى الوطنية المؤيدة لها، واستثنى منها أي مواقف معارِضة[92]، علمًا بأن رسائل وبيانات القوى المعارضة الوطنية الأردنية في زمن الإمارة كانت ترسل نسخًا منها إلى المقر العالي «ديوان الأمير» ودار المعتمد البريطاني.

على الرغم من افتراق الاهتمامات عند محافظة والبخيت، فلا يُنكَر دور الأخير في التأسيس للدراسات التاريخية عن الأردن في الحقبة العثمانية، وفي كتابته عددًا من المقالات عن الأردن في دائرة المعارف الإسلامية، وهي في جلها بعيدة عن تاريخ ما بعد تأسيس الإمارة. ولم يكتب عن الزمن المعاصر، وإنما اكتفى بالفترة المملوكية[93]، وعن معان وجوارها وناحية بني جهمة ومذكرات الدكتور جميل التوتنجي والمرافق العامة في منطقة شرق الأردن: الينابيع والبرك والآبار[94]. أما محافظة، فيُعَد من مؤسسي الدراسات العلمية لتاريخ الأردن المعاصر، وذلك عبر عشرات البحوث العلمية أو على صعيد الكتب[95].

---

(92) من بين مجلدات الوثائق الهاشمية التي تناولت تاريخ الحكم وعلاقات الأردن بالدول العربية وبعض الملفات الاقتصادية، مثل خط التابلاين، وخط الحديد الحجازي، صدر المجلد السادس عشر من الوثائق في قسمه الأول بعنوان: «العشائر الأردنية وبعض القضايا»، ويركز على تعيينات القضاء العشائري والبلاغات الرسمية حول الغزو بين القبائل. ولم يتعرض المجلد لمواقف القبائل وزعمائها من رجال الحركة الوطنية المعارضين. انظر: محمد عدنان البخيت، **الوثائق الهاشمية: أوراق عبد الله بن الحسين**، 6 ج (عمّان: الشركة العربية الأردنية للصحافة والطباعة، 1993)، مج 11، ق 1.

(93) محمد عدنان البخيت، **مملكة الكرك في العهد المملوكي** (عمّان: [د. ن.]، 1976).

(94) نُشرت هذه الدراسات في مجلات محكّمة لأغراض مختلفة، ثم جُمعت في كتاب. انظر: محمد عدنان البخيت، **دراسات في تاريخ بلاد الشام** (عمّان: منشورات أمانة عمّان، 2005). وحول تجربة البخيت التاريخية انظر: **محمد عدنان البخيت: مؤرخًا وموثقًا وأستاذًا ومؤسسًا** (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008).

(95) من أعمال علي محافظة التي عالجت تاريخ الأردن، انظر: علي محافظة: **العلاقات**=

وضع محافظة عشرات البحوث عن تاريخ الأردن المعاصر، منها: «التعليم في عهد الإمارة» عام 1973، و«صورة الأتراك في الكتب المدرسية الأردنية» عام 1993، و«الحرية الأكاديمية في الأردن» عام 1995، و«التجديد في الفكر السياسي الأردني» عام 1997، و«الأردن إلى أين» عام 2000، و«الديمقراطية في الأردن بين المد والجزر» عام 2005، هذا إلى جانب الكتابة عن القضايا العربية ومسألة الوحدة، والتي نشر منها كتبًا عدة[96].

تمتاز كتب محافظة ودراساته وبحوثه عن تاريخ الأردن المعاصر برؤيتها القومية وحسها النقدي الذي لا يجامل، وهذا ما أدى إلى منع بعض كتبه كما أشرنا سابقًا. وقد مثّل محافظة والبخيت وغرايبه ومحمود الروسان وخريسات، الجيل المؤسس للدراسات التاريخة العلمية عن الأردن الحديث والمعاصر.

يمتاز جهد المؤرخ خريسات بتنوعه بين التحقيق التاريخي للمصادر[97]

=الأردنية - البريطانية: من تأسيس الإمارة حتى إلغاء المعاهدة، 1921-1957 (بيروت: دار النهار للنشر، 1973)؛ تاريخ الأردن المعاصر، عهد الإمارة، 1921-1946، ط 2 (عمّان: مركز الكتب الأردني، 1973، ط 2، 1989)؛ الحركة الفكرية في فلسطين وشرقي الأردن، 1775-1925 (عمّان: [د. ن.]، 1987)، والفكر السياسي في الأردن، 1916-1946، 2 ج (عمّان: مركز الكتب الأردني، 1990)؛ أبحاث وآراء في تاريخ الأردن الحديث (بيروت؛ عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1998)؛ الديمقراطية المقيّدة: حالة الأردن، 1989-1999 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ودراسات في تاريخ الأردن المعاصر: النخب والأحزاب السياسية (عمّان: مركز الكتب الأردني، 2011).

(96) بشأن تجربة علي محافظة التاريخية، انظر: مؤسسة عبد الحميد شومان، علي محافظة مؤرخًا ومفكرًا (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010)، ومحمد خريسات (محرّر)، بحوث ودراسات، شكر وعرفان إلى علي محافظة (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية - عمادة البحث العلمي، 2007).

(97) عمل خريسات على تحقيق كثير من النصوص التاريخية وشارك طلابه، من الذين هم اليوم أساتذة في الجامعات، الجهد الذي قام به، وما زال مستمرًا معهم حتى اليوم. انظر: شهاب الدين بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق محمد عبد القادر خريسات، عصام مصطفى عقلة ويوسف أحمد بني ياسين (العين: منشورات مركز زايد للتراث، 2001-2009)، وأبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، المثالب، تحقيق محمد خريسات وعصام العقلة (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية - عمادة البحث العلمي، 2013).

وطرقه تاريخ الحركة الوطنية[98] والسجل الشرعي[99] وتقارير الإدارة البريطانية في فترة الانتداب[100]. وقد أولى خريسات عنايته للسجل الشرعي، ودفع طلابه وزملاءه إلى العمل المشترك على السجلات والقيود المدنية وشجرات النسب لتحقيقها ونشرها، واشترك معهم ودعمهم في نشر أعمالهم[101]، كما أنه ساهم بالإشراف على دراسات تعاين تاريخ الحركات الوطنية والعصيان والتحالفات القبلية المناوئة للحكم في حقبة الإمارة[102].

ساهم جهد مؤرخين آخرين من الجيل الثاني، أمثال هند أبو الشعر ومحمد سالم الطراونة وجورج طريف ونوفان السوارية وإبراهيم الشرعة ومصطفى حمارنه، في بحث قضايا التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي، في ظل الانفتاح على مصادر جديدة من السجلات والصحف وأوراق العائلات والمذكرات

---

(98) قدّم خريسات في كتابه **الأردنيون والقضايا الوطنية والقومية** بانوراما واسعة ودقيقة للمشهد السياسي الوطني الأردني، مبرزًا دور الأردنيين في الدولة العربية التي أقامها الأمير فيصل بن الحسين، وتجربة الحكومات المحلية الأردنية، والدور الوطني الرائد الذي قامت به القوى الاجتماعية الأردنية، على تنوعها الثري، وفي المقدمة منها العشائر الأردنية، عبر اندفاع زعاماتها وشيوخها لقيادة العمل الوطني العام، وتحمّل أعباء العمل المقاوم للأطماع الاستعمارية والصهيونية في شرق الأردن وفلسطين. انظر: خريسات، **الأردنيون والقضايا الوطنية**.

(99) انظر: دراسة خريسات عن مسيحي السلط من خلال السجلات في: محمد خريسات، **المسيحيون في قضاء السلط** (عمّان: وزارة الثقافة، 2012)، ومحمد خريسات وجورج طريف، **سجل محكمة السلط الشرعية، 1885-1888: سجل الحجج** (عمّان: [د. ن.]، 2007)، ومحمد خريسات وجورج طريف، **سجل الإعلامات الصادرة من حاكم الحقوق المنفرد بدمشق، سجل الكرك، 12 آذار 1919- 13 كانون الأول 1919** (عمّان: منشورات وزرارة الثقافة، 2005).

(100) انظر: محمد خريسات وجورج طريف، **تقارير بريطانية عن شرق الأردن: أعمال دوائر الحكومة، 1929-1939** (عمّان: منشورات أمانة عمّان، 2007).

(101) انظر: محمد خريسات وماجدة أنطون ديات، **مسيحو الفحيص من خلال سجلات محكمة السلطة الشرعية: دراسة اجتماعية، 1881-1910** (عمّان: منشورات صندوق دعم البحث العلمي في وزارة التعليم العالي، والجامعة الأردنية، 2014). وهناك دراسة حديثه نوقشت بإشرافه للطالبة عائشة السويدات بعنوان: «أوقاف اليهود في مدينة القدس في خلال العهد العثماني، 1916-1918»، الجامعة الأردنية (تشرين الثاني/ نوفمبر 2015). وهي دراسة من خلال السجلات الشرعية.

(102) من هذه الدراسات التي أشرف عليها ولقيت نقدًا، كونها تعرض لحالة معارضة للحكم، دراسة الباحث عبد الله العساف في الماجستير بعنوان: «حركة حلف البلقاء (1923) وأثرها في الحياة السياسية في الأردن».

السياسية، هذا إلى جانب الرسائل العلمية التي تناولت تاريخ الأردن المعاصر (انظر الملحق رقم (1)) .

يلاحَظ على الدراسات العلمية التي تناولت تاريخ الأردن الحديث والمعاصر أنها أفادت من الطفرة الوثائقية التي وفرها وجود مركز الوثائق التاريخية في الجامعة الأردنية، وأن أغلبية الموضوعات التزمت منهج الكتابة الطرائقية الوضعية، وظل أمرًا نادرًا الاقترابُ من مدارس التفكير والبحث التاريخ الغربي، سواء مدرسة الحوليات أو مدرسة التاريخ الجديد. لكن الالتزام بتقديم أعمال تاريخية لا تبحث في أوضاع ولادة الحركة الوطنية واللحظات الحرجة في التاريخ كان لافتًا؛ إذ لم تسجل في الأعمال العلمية عن تطور ونشوء الحركة الوطنية أعمال إلا في حالات محدودة، وكذلك الحال عن حركة الأزمنة السياسية الحرجة. ومن الدراسات التي تناولت هذا الجانب، دراسات كلٍّ من محمد المصري وميادة عبده وعبد الله العساف وإيمان فريحات.

يبدو جليًا من مراجعة الأعمال العليمة التاريخية أن الحياة السياسية والموضوعات ذات البعد السياسي، والبحث عن دور رجال الحكم والبلدانيات حظيت بأغلبية الاهتمامات لدى طلاب الدراسات العليا، الذين بحثوا في تاريخ الأردن المعاصر. ونجح بعض الجهد في الاقتراب من التاريخ الوطني الشعبي ولكن بشكل محدود. مع وجود بعض المضايقات، ويفيد بعض الباحثين بأنهم تعرضوا لها في أثناء بحوثهم.

تشكِّل دراسات الباحث عبد الله العساف نمطًا للأعمال الناجية من الرقابة الصارمة التي ترفض البحث في تاريخ القوى المعارضة للحكم أو تاريخ حركات العصيان المحلي. وعلى الرغم من الصعاب التي واجهها العساف، كما يقول[103]، فإن بحوثه بدأت ترى النور، ومنها كتابه عن ثورة البلقاء[104]، وهو دراسة جاءت لتقول «إن الكتابات التي أرّخت للحركة الوطنية الأردنية، لا سيما في فترة تأسيس الإمارة، قدمت تلك الحركات الوطنية على أنها أشبه بحركات عصيان وتمرد، وأنها بخستها قيمتها التي كانت تسعى للتعبير عنها كحركات اجتماعية وسياسية

---

(103) لقاء مع الباحث د عبد الله العساف بتاريخ 2/ 12/ 2015.

(104) عبد الله العساف، ثورة البلقاء ومشروع الدولة الماجدية (عمّان: دار وائل، 2015).

منادية بحقوق الأردنيين»، وهذا، في برأي الباحث، ظلم وقع على الحركة الوطنية، وتشويه «متعمد لها وللنضال الوطني»[105].

خامسًا: التاريخ بعمل اللجان

1- اللجنة العليا لكتابة تاريخ الأردن

تتخذ هذه اللجنة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي) مقرًا لها في عمان. وقد شكّلها وأشرف على تأسيسها الأمير الحسن بن طلال، بعد أن وجّه الملك الحسين إليه رسالة في 20 شوال 1407 هـ - 16 حزيران/ يونيو 1987م، يطلب فيها أن يتولى تأليف لجنة مستقلة «من المفكرين والمؤرخين المرموقين من الجامعات ومراكز البحث العلمي من الذين يواكبون تطور بلدنا، ويشاركون في مسيرته المباركة؛ ليقوموا بوضع خطة متكاملة المراحل لكتابة تاريخ الأردن، في إطار تاريخ أمته العربية، ونشر بحوث ودراسات ذات مستوى علمي رفيع، ومنهج موضوعي يتوخى الحقيقة وحدها، ولا يقصد إلا وجه الحق، وتستخلص من هذه البحوث والدراسات سلسلة من الكتب للفئات المختلفة من الناشئة الى جمهرة المثقفين إلى كبار المتخصصين: للتعليم والمطالعة والمراجعة». وأعلنت اللجنة في خطاب ألقاه الملك الحسين بن طلال في 17 حزيران/ يونيو 1987، في أثناء انعقاد المؤتمر السنوي السادس لمؤسسة آل البيت (مآب)[106].

عملت اللجنة منذ تأسيسها على وضع خطة متكاملة لكتابة تاريخ الأردن منذ أقدم العصور حتى اليوم، واستكتبت ما يزيد على مئة وعشرين من الباحثين المتخصصين من داخل الأردن وخارجه، لإعداد البحوث المطلوبة. ونشرت منذ عام 1990 سبعة وسبعين كتابًا في جوانب تاريخ الأردن السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية المختلفة، وهنا يلاحَظ عدم اقتصارها على

(105) المرجع نفسه، ص 20-21.

(106) انظر: «نص الخطاب ورسالة الملك الحسين لتأسيس اللجنة» في: الرأي، 17/ 6/ 1987، ص 24، وصوت الشعب، 17/ 6/ 1987، ص 1-20.

عمل المؤرخين، بل إنها أفادت أيضًا من جهد باحثين في المجالات المختلفة، كما يبيّن الملحق رقم (2)، الذي يظهر من خلاله أن أعمال اللجنة توزعت في موضوعات شتى، وأنها وثّقت لمجمل مظاهر حضارة الأردن وتقدمه وتطوره التاريخي منذ أقدم العصور وصولًا إلى تأسيس الإمارة، وحتى أوائل القرن الحادي والعشرين. ويبدو على الكتابات جميعها أنها أخذت منحًى توثيقيًا هادئًا لا يقدم رؤية مغايرة أو تاريخًا مختلَفًا فيه، كما أنها عملت عل نشر الرسائل الجماعية المتميزة، ومنها كتابات الجيل الثاني من المؤرخين عليان الجالودي وأبو الشعر والشرعة ومحمد الطراونه.

2- لجنة مراجعة تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية

شُكّلت هذه اللجنة بموجب كتاب دولة رئيس الوزراء رقم 76/ 11/ 1/ 8956 تاريخ 4/ 5/ 2009، بهدف مراجعة المطبوعات التي تناولت تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية، وإعادة كتابة تاريخ المملكة من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية. وقام رئيس الوزراء بإعادة تشكيلها بموجب كتاب رقم 76/ 11/ 1/ 14346 تاريخ 19/ 6/ 2011 وكتاب رقم 76/ 11/ 1/ 1246 تاريخ 14/ 1/ 2014 وكتاب رقم 76/ 11/ 1/ 25870 تاريخ 8/ 6/ 2015[107]. وعقدت اللجنة واحدًا وثلاثين اجتماعًا منذ تاريخ تشكيلها وحتى تاريخ 11/ 11/ 2015.

جاء تشكيل هذه اللجنة بعدما قام الكاتب الصحافي محمد حسنين هيكل بالتهجم على الأردن والتشكيك في دور قيادته في التاريخ المعاصر. وتضمنت الأهداف من تشكيلها «بغية تنقية وتفنيد كل الأكاذيب والافتراءات على تاريخ الأردن، من خلال جمع الوثائق المتعلقة بالأردن والمتوافرة داخليًا من أرشيف الديوان الملكي، وأرشيف القوات المسلحة، وأرشيف رئاسة الوزراء ووزارة الخارجية والداخلية، وخارجيًا من الأرشيف البريطاني والأميركي والإسرائيلي والتركي»، إضافة إلى إجراء المسوحات البحثية للمصادر والمراجع العربية

(107) رئاسة الوزاره الأردنية، وثيقة رقم 76/ 11/ 1/ 25870، بتاريخ 8/ 6/ 2015، ووثيقة رقم 76/ 11/ 1/ 30205 بتاريخ 9/ 7/ 2015، في: محفوظات المكتبة الوطنية.

والأجنبية التي كُتبت عن الأردن من جميع النواحي التاريخية والسياسية والعسكرية، وجمْع كل المصادر السمعية والبصرية والمقابلات والمذكرات الخاصة بأشخاص أردنيين أو عرب أو أجانب كتبوا أو تحدثوا عن الأردن أو عن أي مرحلة من مراحل تاريخه أو الحوادث المتعلقة به.

تضم اللجنة مجموعة ممثلين عن وزارة الثقافة والقوات المسلحة والمكتبة الوطنية والتوجيه المعنوي، وعددًا من المؤرخين، أمثال غوانمه وأبو الشعر وطريف وخريسات والسوارية، ولكن لم يصدر عن اللجنة أي عمل تاريخي لغاية الآن، مع أنها جمعت من الأرشيف التركي وثائق بلغ عددها 254,458 وثيقة، وجرت أرشفة 56,522 وثيقة منها.

3- جهد المراكز: التاريخ الاجتماعي والهوية الوطنية

بدأ مشروع كتابة تاريخ الأردن الاجتماعي عام 1998 في مركز الأردن الجديد للدراسات، الذي أسسه هاني الحوراني، وكان المشروع البحثي بإشراف حمارنه. وانتهى المشروع في عام 2003، بعد أن عقد ثلاثة مؤتمرات علمية صدرت أوراقه في مجلد واحد في عام 2003، وهي بحوث تقدم مجمل تاريخ الأردن الاجتماعي منذ القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، وقد شاركت فيها مجموعة من الباحثين الأردنيين والأجانب المختصين بالتاريخ وعلم الاجتماع.

هذا الجهد كان، في رأي القائمين عليه، يمثّل بداية التأسيس لحقل التاريخ الاجتماعي للمجتمع والدولة، بعيدًا عن أي مؤثرات رسمية، وبداعي «تقليص الفجوة بين السياسي والاجتماعي»، وبهدف المساهمة في الكتابة التاريخية في غطاء مؤسسي مستقل جماعي، وبعيدًا عن الجهد الفردي المبعثر[108].

تميزت هذه المؤتمرات بتقدمها بمساهمة علمية مستقلة ومتأثرة بمناهج الكتابة التاريخية الحديثة، وبطرق موضوعات اجتماعية، لكنها ظلت مسكونة

---

(108) مجموعة مؤلفين، دراسات في تاريخ الأردن المعاصر: النخب والأحزاب السياسية (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، 2011)، ص 12-13.

بهاجس تأكيد الهوية الوطنية، خصوصًا إذا ما كان الدعم المقدَّم إلى هذه المؤتمرات يأتي في جزء منه عبر مؤسسات حكومية. وظهر هذا المنحى أكثر وضوحًا في عمل مركز الثريا عن الهوية الوطنية، وهو المركز الذي أكد أن مشروعه للبحث في «الهوية والثقافة الوطنية» يسعى لمحاولة قراءة الهوية والثقافة الوطنية في منجزات المجتمع الأردني الثقافية التي حُققت خلال الأعوام الأخيرة، بمساهمات من مؤسسات وأفراد، وأن دراسة قضايا الهوية والثقافة الوطنية وفهمهما يأتيان باعتبارها جزءًا مهمًا لفهم واقع الدولة الأردنية.

سادسًا: الكتابة التاريخية المستقلة: تاريخ الناس

بدأت هذه الكتابة في عام 1939، مع صدور كتاب الأرشمندريت بولس سمعان[109] الذي تجول في الأردن مدة خمسة أعوام، ووضع كتابه بعد معايشته الناس وسبر عاداتهم وطباعهم، قائلًا عن كتابه: «وما هو إلا نتيجة بحوث إضافية عن الشعر والقضاء والديانة في تلك الربوع الحديثة، ودروس صادقة عن نفسية العرب المتبدّين والحضريين، وثمرة اختبارات شخصية دقيقة تحملت في ضم شتاتها مشقات وعانيت في وصفها وأنفقت في سبيلها الأموال الطائلة لالتقاط النوادر والفكاهات، والوقوف على الأخلاق والعادات في الحكم والقضاء وسائر ما يتبعه من المعاملات الغريبة»[110].

عايش سمعان حياة الأردنيين، والتقاهم في مناسباتهم المختلفة، «وأسعدتني مخالطة الوجهاء والأعيان... دُعيت لأفراحهم ومآتمهم وحضرت

---

(109) الأرشمندريت بولس سمعان، خمسة أعوام في شرق الأردن، ط 2 (عمّان: وزارة الثقافة الأردنية، 2011). وكان بولس سمعان من جلساء الأمير عبد الله الأول، الملك المؤسس. جاء إلى دمشق عام 1886 وخدم وأصبح كاهنًا بعد أن تخرّج في القدس بالدروس اللاهوتية والفلسفية، وأصبح في عام 1911 كاهنًا. وفي هذه الفترة، خدم في السلط وماعين مدّة خمسة أعوام، وكان يتمتع بعلاقات وطيدة مع الأمير المؤسس عبد الله بن الحسين الذي أنعم عليه بوسام، تقديرًا لإخلاصه للعرش ولمآثره.

(110) المرجع نفسه، ص 11.

مجالسهم وولائمهم»[111]. وقسم كتابه إلى أبواب: في الآداب البدوية؛ في القضاء البدوي؛ في الديانة عند أهل البادية، وتضمن آخرها جدولًا خاصًا بالعشائر الأردنية.

تُعَدّ كتابة سمعان لتاريخ البدو الاجتماعي وحياتهم من أوائل الأعمال التاريخية عن مجتمع البدو في الأردن. وهي كتابة قائمة على النقل والتوثيق المباشر من الرواة، من دون تأويل أو تفسير للحوادث، وتحاكي نمط الكتابة عن تاريخ الحوادث واليوميات الذي ظهر بشكل كبير في دمشق في القرن الثامن عشر، وفي أعمال تاريخية محلية عدة.

من أوائل الأردنيين الذين ساروا على نهج سمعان، مع اهتمام علمي أكبر في مسألة اللغة والمعاجم، اللغوي المؤرخ روكس بن زائد العزيزي (1903-2004)، وهو من رواد الكتابة التاريخية والأدبية في الأردن. وقد بدأ الكتابة مبكرًا، حين عُيّن معلمًا في عام 1918، وأخذ ينشر مقالاته الأدبية والتاريخية منذ عام 1922، وارتبط بعلاقات أدبية مع معاصريه من الأدباء العرب[112]، وحصل مبكرًا على شهادات صحافية، وكان يكتب بالفرنسية والتركية، وبلغ إنتاجه من الكتب والقصص والدراسات والبحوث حتى عام 1994 نحو تسعة وستين عملًا[113]. وقد تنوعت أعماله بين البحوث اللغوية[114] والمسرحية

---

(111) المرجع نفسه، ص 11.

(112) كانت له علاقة تربطه بأنستانس الكرملي الذي شاركه في بعض فصول مؤلفاته، واتصل برئيس تحرير مجلة الإخاء القاهرية سليم قبعين في عام 1929 وتلميذه مصطفى جواد، وارتبط بعلاقات وطيدة مع حمد الجاسر وأحمد زكي باشا ومحمود تيمور ويوسف شلحد رئيس المجمع العلمي في باريس، وغيرهم ممّن ناظرهم وتبادل الرسائل الأدبية معهم. انظر بشأن مراسلاته مع أقرانه ورجال عصره: أسامة شهاب، مختارات من رسائل روكس بن زائد العزيزي: الرسائل الإخوانية، الرسائل الديوانية، الرسائل الأدبية (عمّان: [د. ن.]، 2012).

(113) عن حياة العزيزي ومنهجه، انظر: عبد الله رشيد، «روكس بن زائد العزيزي وجهوده في تدوين التراث الشعبي الأردني»، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، 1996، ص 3-15.

(114) روكس بن زائد العزيزي، فريسة أبي ماضي (عمّان: مطبعة الاتحاد، 1956).

التاريخية[115] وكتابة الأنساب[116] والمذكرات[117] والتاريخ[118] والتراجم[119]، وله محاولة في كتابة تاريخ مطول للناشئة بعنوان: «الخلاصة التاريخية»، وهو تاريخ قررته وزارة التربية والتعليم الأردنية للصف الرابع الابتدائي[120].

أفاد العزيزي من معرفته بالفرنسية وعلاقته بالمجمع العلمي في باريس، ومن عضويته مراسلًا لمجلس البحوث الإثنولوجية في باريس. وكان مراسلًا لجريدة **الأحوال** البيروتية. ولعل هذا ما يفسر عنايته بحياة الناس الشعبية وعادتهم وأوابدهم ولهجاتهم. وأهم أعماله **قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية**، الذي يقع في ثلاثة أجزاء، وهو معجم للألفاظ الدارجة عند الأردنيين، وكيفية لفظهم الحروف، وقواعد اللغة عندهم، ومقابلة للهجات عندهم، وشعر البادية. كما أنه ضمّنه نظرة في تاريخ العشائر الأردنية[121]. ومن المفيد أن نذكر أنه حين يعرض للفظ أو لمثل، يذكر الواقعة التاريخية المرتبطة به وتطور معناه تاريخيًا، وهذا جانب مهم في دراسة التاريخ من خلال هذه المعطيات. كما أنه أورد ألفاظ الحروف في اللهجات الأردنية واختلافها من قبيلة إلى أخرى، وتحدث عن علاقة «الأرادنة» بالإعراب،

---

(115) روكس بن زائد العزيزي، **أبناء الغساسنة وإبراهيم باشا: قصة حقيقية وقعت حوادثها سنة 1932 في الكرك من أعمال شرق الأردن** (عمّان: [د. ن.]، 1937).

(116) روكس بن زائد العزيزي، **الشرارات من هم؟: تصحيح لأوهام التاريخ** (عمّان: [د. ن.]، 1993).

(117) تُعتبر مذكرات العزيزي مصدرًا للتاريخ المحلي، خصوصًا في فترة الحرب العالمية الأولى وموقف الناس منها وسياسات الأتراك معهم، وهو يرويها من مشاهداته المباشرة لها. انظر: أسامة شهاب، **روكس بن زائد العزيزي: رحلة حياة، وأيام عشناها**، 3 ج (عمّان: مكتبة سعد، 2012)، ج 3، ص 17-31.

(118) روكس بن زائد العزيزي وجورج سابا، **مادبا وضواحيها**، إعداد عماد الطوال (القدس: مطبعة الآباء الفرنسيين، 1961).

(119) روكس بن زائد العزيزي، **نمر بن عدوان: شاعر الحب والوفاء: حياته وشعره** (عمّان: وزارة الثقافة، 1991).

(120) روكس بن زائد العزيزي، **الخلاصة التاريخية** (عمّان: [د. ن.]، 1956).

(121) روكس بن زائد العزيزي، **قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية** (عمّان: دائرة الثقافة والفنون، 1974).

وقابل لهجات قبائلهم بعضها ببعض[122]، وقدّم للجزء الأول من هذا القاموس بفصل عن العشائر والقبائل في شرق الأردن، مبتدئًا بعشائر بلدته مأدبا، ثم عشائر العدوان والعبابيد وعجلون وبني حسن والعيسى والكرك وبدوّها، ثم الحويطات[123].

أما كتاب مَعْلمة التراث الأردني، فمن الجدير القول إنه أكبر عمل تاريخي جمعي اجتماعي لغوي في الأردن. وهو يقع في خمسة أجزاء صدرت بين عامَي 1981 و1986، وسبب التباعد الزمني في نشرها من طريق مؤسسات وطنية أردنية يعود إلى عدم قدرة المؤلف على الطباعة. ينال الجزء الأول منها الأمثال المحكية بين الناس، وقد جمع فيه المؤلف العزيزي 2127 مثلًا، وضع كلًّا منها في سياق تاريخه الذي قيل فيه وتوظيف الناس له. أما الجزء الثاني، فتضمّن البحث في موضوعات عديدة، هي الحكايات والأسماء والأحاديث والألغاز والآداب الاجتماعية والكنايات المستعملة والألعاب والنخوة، في حين بحث الجزء الثالث في قسمين، هما أنظمة البداية وحقوقها، وعادات الأفراح عند «الأرادنة»، وفيه باب عن الجراكسة الذين استوطنوا الأردن في نهاية القرن التاسع عشر، وباب عن المعتقدات والذبائح، وباب عن أمراض الحيوانات، وباب لأوابد الجاهلية في الأردن. أما الجزء الرابع، فخصصه للحديث عن المجتمع الأردني وقبائله وعاداته، وتراجم الشعراء «الأرادنة» وأنواع خيولهم والإبل عندهم[124]، وهو حين يكتب وينقل عن أحد، يذكره، ولا سيما حين ينقل عن الأب سمعان[125] أو بيك[126] أو

(122) المرجع نفسه، ج 1، ص 9-64.

(123) المرجع نفسه، ج 1، ص 65-80، ويشيرالعزيزي إلى أنه يتوقف في الحديث عن العشائر بعد الحديث عن الحويطات، وأنه سيذكر العشائر المتبقية عند ورودها حال ارتباطها بلفظ أو لهجة أو مثل أو عادة.

(124) روكس بن زائد العزيزي، معلمة التراث الأردني، ط 2 (عمّان: منشورات وزارة الثقافة، 2012).

(125) سمعان، خمسة أعوام في شرق الأردن.

(126) فريدريك بيك باشا، تاريخ شرق الأردن وقبائلها (بغداد: مكتبة النهضة، 1998).

أبو حسان[127] أو عودة القسوس[128]، في مذكراته[129]. وفي المعْلمة تاريخ محلي للحوادث، خصوصًا حين يتحدث عن تراجم الشعراء والحوادث التي حدثت، ومنها غزوات القبائل[130]، والمجاعات والأمراض التي كانت سائدة[131].

في التاريخ المحلي الوطني الاجتماعي والاقتصادي، تبرز أعمال المؤرخ رؤوف أبو جابر الذي كتب عن الوجود المسيحي في القدس[132]، وأرّخ للعائلات الأردنية الفلسطينية، كعائلات آل قعوار[133] وصيقلي[134] وأبو جابر (الجوابرة)[135]، وهي كتب تعالج تاريخ العائلات الاجتماعي بالاعتماد على الوثائق والسجلات والقيود والمذكرات والصور التاريخية. إلا أن أهم أعمال أبو جابر التاريخية هو كتابه تاريخ شرق الأردن واقتصاده خلال القرن التاسع عشر

---

(127) محمد أبو حسان: من مواليد السلط عام 1933، عمل قاضيًا في محكمة التمييز، وهو أحد المهتمين بالتراث الشعبي. من كتبه: محمد أبو حسان، تراث البدوي القضائي نظريًا وعمليًا، ط 2 (عمّان: دائرة الثقافة والفنون، 1987).

(128) ولد عودة القسوس عام 1877 وتوفي عام 1943. تلقى علومه في القدس، وعاصر الحكم العثماني، وعمل في الإدارة العثمانية، وتعرض للاضطهاد في أواخر الحكم العثماني، وأصبح مدعيًا عامًا لحكومة الكرك، وصار نائبًا في المجالس التشريعية في حقبة الإمارة. من كتبه القضاء البدوي (1972) والمذكرات، وقد نشرت مع مجموعة أوراقه.

(129) تُعَدّ مذكرات القسوس من أكثر المذكرات أهمية عن تاريخ شرق الأردن في أواخر العهد العثماني. وقد صدرت مع ثلاثة مجلدات تضم أوراقه ومراسلاته، وهي تعاين العلاقات الاجتماعية والموقف من الحرب الكبرى والثورة العربية الكبرى والغزو بين القبائل. انظر: عودة القسوس، مذكرات عودة سلمان القسوس، 1877-1943، تحقيق نايف القسوس وغسان الشوارب الهلسا (عمّان: [د. ن.]، 2010).

(130) روكس بن زائد العزيزي، معلمة التراث الأردني، 5 ج (عمّان: [د. ن.]، [د. ت.])، ج 4، ص 26-31.

(131) المرجع نفسه، ج 3، ص 327-337، ومن الأمراض التي يذكرها العزيزي، وكانت منتشرة بين الناس: الحمى وأم السين وأبو الأحقي والباسور والرمد والجدري والزهري والسعار.

(132) رؤوف أبو جابر، الوجود المسيحي في القدس خلال القرنين التاسع عشر والعشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).

(133) رؤوف أبو جابر، آل قعوار: غساسنة جنوب بلاد الشام (عمّان: دار ورد، 2011).

(134) رؤوف أبو جابر، آل الصيقلي: انتماء أصيل في شمال فلسطين (عمّان: دار ورد، 2012).

(135) رؤوف أبو جابر، قصة عائلة أبو جابر الجوابرة في الناصرة ونابلس والسلط واليادودة والجويدة وقرية نافع (عمّان: مطابع الدستور، 2004).

ومنتصف العشرين، الذي يتناول موضوعات أساسية في تشكّل الاقتصاد الأردني منذ القرن الثامن عشر وحتى سبعينيات القرن العشرين[136].

إن كتاب أبو جابر بحث في النشاط الاقتصادي وفي تحولات المجتمع، لكنه يخلو من أي وجهة نظر نقدية للدولة أو لسياساتها الاقتصادية والتحولات التي فرضتها الأوضاع السياسية، خصوصًا أن الكاتب واصل البحث حتى عام 1972.

في اتجاه الكتابة بخلفية أيديولوجية، يبرز كتاب لهاني الحوراني صدر عن منظمة التحرير الفلسطينية، وقُدّم باعتبار أنه دراسة ذات مرجعية تقدمية في مقابل ما يصدر من كتابات رجعية عن تاريخ الأردن، وذلك بقوله: «ليست مشكلة هذه البقعة من المشرق العربي من الزاوية المعرفية، تاريخها السياسي المكتوب ينطلق غالبًا من وجهة نظر مرجعية، أو من وجهة نظر بعض رجال موظفي الاستعمار البريطاني، فهذه توازي نصف مصيبة، والمصيبة الأكبر في أن تاريخ الأردن ككل، أي تطوره الاقتصادي الاجتماعي لم يدرس بعد ولم يكتب بعد...»[137].

اختار الحوراني حقبة الإمارة والأعوام الأربعة الأولى من الاستقلال، ساردًا ومحللًا تكوين الأردن المعاصر وتشكُّل المجتمع وبناء الدولة؛ يكتب التاريخ ويرصد تحولات المجتمع بخلفية أيديولوجية ماركسية، معتبرًا أن الأردن نشأ لخدمة المصالح الإمبريالية الغربية، ومبيّنًا أهداف السيطرة الكونيالية عليه[138]، ومقررًا أن دراسته جاءت لتجيب عن سؤال الدور الموكول إلى السلطة الحاكمة في الأردن، معتبرًا أن هذه السلطة جاءت لخدمة الإمبريالية كما يظهر في عدائها للشعب الفلسطيني وشخصيته الوطنية، وفي قمعها له، وما إلى هنالك.

وهناك مصطفى حمارنه الذي لا يخفي تأثره بالمدرسة المادية في تفسير

---

(136) رؤوف أبو جابر، تاريخ شرق الأردن واقتصاده خلال القرن التاسع عشر ومنتصف العشرين (عمّان: دار ورد، 2009).

(137) الحوراني، التركيب الاقتصادي الاجتماعي، ص 9.

(138) يقول الحوراني: كان تقدم عبد الله الأول نحو معان في 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 1920 في فترة تاريخية دقيقة بالنسبة إلى الكونيالية البريطانية... ومن الملاحظ أن فكرة التعاون مع عبد الله والاعتماد عليه في حكم شرقي الأردن كانت تراود كثيرين من رجال وزارة المستعمرات وكان بين أكثرهم عداء لعبد الله..». انظر: المرجع نفسه، ص 52-53.

التاريخ، وبمدرسة الحوليات والتاريخ الجديد. وهو وإن كان مقلّا في الكتابة، فإنه دفع مجموعة من طلابه إلى دراسة حقبة مهمة من تاريخ الأردن المعاصر. وفي دراسته للتحول من البداوة إلى الاستقرار، يرى أن الأردن، كما بقية منطقة جنوب سورية، شهد نظامين اقتصاديين، الأول هو النظام الرعوي البدوي القوي الذي ينحصر فيه النشاط الاقتصادي في رعي الحيوانات، والثاني هو النظام الزراعي الذي تعتمد الزراعة فيه على الأحياز المشاعية.

وسعى حمارنه لتحليل حركة المجتمع والتغير الاجتماعي والتناقضات الداخلية وأنماط الاستقرار والإنتاج والتمايز الاجتماعي وتطور الملكيات واتساعها في نطاق هيمنة القبائل على الأرض، ما عبّر عن حالة من تضخم الثروة لدى كبار الملّاك والأثرياء، تطورت مع سبعينيات القرن العشرين، وكان تطورها نتيجة تطورات طرأت في القرن التاسع عشر[139].

خلاصة

تميزت الكتابة التاريخية الأردنية خلال القرن العشرين وحتى اليوم، بشمولها الزمن السياسي للدولة بشكل دقيق، مع اهتمام واضح بعد ظهور الدوائر العلمية بكتابة تاريخ البلدان والتاريخ الاجتماعي، مستفيدة من الطفرة الوثائقية التي حققتها عملية نشر الوثائق والسجلات.

ندر في الكتابة التاريخية الاشتباك مع التاريخ السياسي أو البحث بشرعية الحكم. كما أن بعض الأزمنة والحوادث السياسية التي لا تتفق وسياسة الحكم بقي موضع اهتمام أقل عند الباحثين. وخلت كتابات المؤرخين من خلفية فلسفية أو أيديولوجية تحرك الاختيارات، وهي إن وجِدت، فإنها كانت نادرة، وبدت بشكل بسيط في أعمال الحوراني ومحافظة وحمارنه.

كما أن ما هو مشترك بين المؤرخين في الدوائر العلمية من خلفيات فكرية،

---

(139) مصطفى حمارنة، «التحول من البداوة إلى الاستقرار في مناطق البلقاء والكرك وعجلون، 1851-1920»، في: ريشارد أنطون، دراسات في تاريخ الأردن الاجتماعي (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، 2003)، ص 61-83.

ومن طموح سياسي بفعل عمل الدولة على استيعاب عدد من المؤرخين وتوظيفهم في المواقع العليا في الدولة، كان كافيًا لإبقاء كتابة التاريخ الحديث والمعاصر عن الأردن ضمن الممكن قبوله سياسيًا من الحكم، مع ندرة التفكير في كتابة مغايرة لما هو مباح، من تفسير أو تأويل علمي لطبيعة تشكّل الدولة وتأسيس قاعدتها الاقتصادية وتطور هويتها وأدوار نخبتها. إلى جانب ذلك، فإن الكتابات التي تناولت الحركة الوطنية لم تبدِ نقدًا لسياسات الحركة الوطنية وأفكارها، ولم تقوّم مدى صوابها أو خطأها في مواقفها وتجربتها.

يندر في الكتابة التاريخية الأردنية البحث في أمور الكوارث والجوع والسجون والأمراض ...إلخ، أو في حركة المجتمع المتحوّل من دولة بدأت بمقولة العروبة وتحرير سورية من الانتداب عام 1921 إلى دولة مكتفية بدورها ومستندة إلى مجاميع قبلية، ثم إلى دولة تعتمد التحديث السياسي ودمج جميع مكوناتها التي وفدت إليها بعد عام 1948، مع الإبقاء على مقولة أنها تستمد شرعيتها من مشروع النهضة العربية المتصل بالثورة العربية الكبرى في عام 1916.

الملحق رقم (1)

رسائل الماجستير والدكتوراه المودعة في مركز إيداع الرسائل التي تتناول تاريخ الأردن الحديث والمعاصر

الرقم	الباحث	العنوان
1	أروى محمد الصرايرة	موقف الأردن من الحرب العراقية الإيرانية (1980-1988)/ إعداد أروى محمد موسى الصرايرة؛ إشراف حاتم الصرايرة.
2	نمر محمد السليحات	حسين باشا الطراونة ودوره في الحركة الوطنية في الأردن (1910-1951م)/ إعداد نمر محمد خليل السليحات؛ إشراف محمد الطروانة.
3	نمر خليل السليحات	مشروعات المياه العربية على نهر الأردن (1928-1965): دراسة تاريخية/ إعداد نمر محمد خليل السليحات؛ إشراف عبد المجيد زيد الشناق.
4	إبراهيم أحمد الخطاطبة	القوات المسلحة الأردنية وحركة تعريب العناصر القيادية (1921-1956)/ إعداد إبراهيم أحمد محمد الخطاطبة؛ إشراف محمد رجائي ريان.

يتبع

تابع

5	أحمد حامد القضاة	الأزمة السياسية في الأردن (1957-1958م)/ إعداد أحمد حامد إبراهيم القضاة؛ إشراف أحمد الجوارنة.
6	أسما محمود عبيدات	الأردن في الفترة ما بين عامي 1939 و1951: دراسة سياسية اقتصادية اجتماعية/ إعداد أسما محمود عبد الله عبيدات؛ إشراف ممدوح عارف الروسان.
7	خليل إبراهيم الحجاج	تاريخ الأحزاب السياسية الأردنية 1946-1970م/ إعداد خليل إبراهيم الحجاج؛ إشراف علي محافظة.
8	رائد خالد السقار	الأردن خلال الحرب العالمية الثانية 1939-1945: دراسة في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية/ إعداد رائد خالد صالح السقار؛ إشراف ممدوح الروسان.
9	سامر محمد العبّادي	العلاقات الأردنية اللبنانية منذ 1921م. ولغاية 1951م./ إعداد سامر محمد أمين يونس العبّادي؛ إشراف عبد المجيد زيد الشناق.
10	طايل المساعيد	المجلس الوطني الإستشاري الأردني: دراسة تاريخية سياسية 1978-1984م/ إعداد طايل صليبي حمد المساعيد؛ إشراف خليل الحجاج.
11	عمر العمري	موقف الأردن من الثورة الجزائرية في الصحافة الاردنية (1954-1962)/ إعداد عمر صالح علي العمري؛ إشراف علي محافظة.
12	فواز شرقي	سعيد المفتي ودوره في السياسة الأردنية 1921-1974/ إعداد فواز محمود عقيل شرقي؛ إشراف ممدوح الروسان.
13	محمد الطراونه	تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك 1281-1337هـ/ 1864-1918م/ إعداد محمد سالم غثيان الطراونه؛ إشراف محمد عدنان البخيت.
14	محمد محسن	دور ابراهيم هاشم في السياسة الأردنية 1933-1958/ إعداد محمد علي سمارة محسن؛ إشراف علي محافظة.
15	حذيفة المبيضين	لواء الكرك في عهد الإمارة 1921-1946/ إعداد حذيفة عدنان إبراهيم المبيضين؛ إشراف محمد الطراونة.
16	راضي القفعان	الأمير عبد الله بن الحسين والقضية الفلسطينية في عهد الإمارة (1921-1946)/ إعداد راضي ملوح القفعان؛ إشراف محمد سالم الطراونه.
17	عبد الرحمن المشاقبة	حسن خالد أبو الهدى: دراسة في تاريخ الأردن السياسي، 1923-1931م/ إعداد عبد الرحمن أحمد سالم المشاقبة؛ إشراف هند غسان أبو الشعر.

يتبع

تابع

18	عزمي حنفي	معان وجوارها في عهد الإمارة (1924-1946م)/ إعداد عزمي أحمد حسن حنفي؛ إشراف محمد سالم الطراونة.
19	إبراهيم علي الرواشده	تاريخ الوزارات الأردنية في عهد الإمارة 1921-1947/ إعداد إبراهيم علي محمود الرواشده؛ إشراف محمد عبد الرؤوف سليم.
20	أحمد سلامة المجالي	الأوضاع الاجتماعية في منطقة الكرك في عهد الإمارة (1921-1946م.)/ إعداد أحمد سلامة سليمان المجالي؛ إشراف محمد سالم الطراونة.
21	أسامة علي طلافحة	التطور التاريخي للأحوال الصحية في عهد الإمارة (1921-1946)/ إعداد أسامة علي إرشيد طلافحة؛ إشراف عبد المجيد الشناق.
22	أمجد الزعبي	هربرت صامويل وتأسيس إمارة شرق الأردن: 1920-1925/ إعداد أمجد أحمد سليمان الزعبي؛ إشراف ممدوح عارف الروسان.
23	برجيت أبو الرب	جون فيلبي ودوره السياسي في شرقي الأردن كانون أول 1921 نيسان 1924/ إعداد برجيت حمد محمود أبو الرب؛ إشراف عبد العزيز عوض.
24	راضي ملوح القفعان	الأمير عبدالله بن الحسين والقضية الفلسطينية في عهد الإمارة (1921-1946)/ إعداد راضي ملوح القفعان؛ إشراف محمد سالم الطراونه.
25	سامي سلامة النحاس	تاريخ مأدبا الحديث خلال خمسين عامًا 1880-1930م/ إعداد سامي سلامة النحاس؛ إشراف ج. م. نيبه.
26	سهيلا سليمان الشلبي	دور توفيق أبي الهدى في السياسة الأردنية، أيلول 1938- أيار 1955/ إعداد سهيلا سليمان الشلبي؛ إشراف عبد العزيز عوض.
27	عاطف محمد أبو معالي	سياسة الإنتداب البريطاني في شرقي الأردن بين عامي 1921 و1928/ إعداد عاطف محمد يوسف أبو معالي؛ إشراف وليد العريض.
28	عبد الله مطلق العساف	حركة حلف البلقاء (1923) وأثرها في الحياة السياسية في الأردن/ إعداد عبد الله مطلق عوض العساف؛ إشراف محمد عبد القادر خريسات.
29	عبد الله مطلق العساف	ماجد العدوان (1894-1946) مسيرته ودوره في الحياة السياسية الأردنية/ إعداد عبد الله مطلق عوض العساف؛ إشراف نوفان رجا بنية السوارية.

يتبع

تابع

30	عزمي أحمد حنفي	معان وجوارها في عهد الإمارة (1924-1946م)/ إعداد عزمي أحمد حسن حنفي؛ إشراف محمد سالم الطراونة.
31	علي إبراهيم البشايره	الأردن ومشاريع الدفاع الغربية عن الشرق الأوسط 1950-1957/ إعداد علي إبراهيم علي البشايره؛ إشراف ممدوح الروسان.
32	فدوى إبراهيم عبيدات	الأردن وقضايا المشرق العربي القومية (في سوريا وفلسطين) 1921-1939/ إعداد فدوى إبراهيم سلطان عبيدات؛ إشراف محمد رجائي ريان.
33	محمد الجازي	تاريخ بادية جنوب الأردن (1921-1946م)/ إعداد محمد عبد الهادي الجازي؛ إشراف نوفان الحمود السوارية.
34	ميادة عبده	الحكومات المحلية في شرق الأردن ونشوء الإمارة آب -1920 آذار 1921/ إعداد ميادة عبده؛ إشراف مصطفي الحمارنة.
35	ميسون العلي عبيدات	التطور السياسي لشرق الأردن في عهد الإمارة (1921-1946) م/ إعداد ميسون منصور محمد العلي عبيدات؛ إشراف عبد الكريم غرايبة.
36	هدا المسعود	ملكية الأراضي وتطور نظمها في إمارة شرق الأردن، 1921-1946م/ إعداد هدا عبد الرحمن السليمان المسعود؛ إشراف محمد عبد الرؤوف سليم.
37	مي طبيشات	وحدة ضفتي الأردن 1948-1951/ إعداد مي عبد الفتاح قاسم طبيشات؛ إشراف علي محافظة.
38	ميسون عبيدات	الأردن وجامعة الدول العربية في عهد الملك عبد الله (1943-1951م)/ إعداد ميسون منصور محمد علي عبيدات؛ إشراف عبد الكريم غرايبة.
39	إيمان عكور	هزاع المجالي ودوره في السياسة الأردنية 1948-1960/ إعداد إيمان ناصر موسى عكور؛ إشراف عبد العزيز عوض.
40	ثروت المشاقبة	فوزي الملقي: حياته ونشاطه السياسي في الأردن (1909-1962)/ إعداد ثروت سليمان مسلم المشاقبة؛ إشراف عبد العزيز عوض.
41	حسن، خديجة حسن	تطور الأوضاع السياسية في سورية والأردن: دراسة مقارنة لسياستهما، 1945-1958/ إعداد خديجة حسن حسن؛ إشراف نجاح محمد.
42	دحام عبد الحمد	موقف مجلس النواب الأردني من القضايا السياسية العربية 1947-1958م/ إعداد دحام فرحان عبد الحمد؛ إشراف محمد موفق الأرناؤوط .

يتبع

تابع

43	شادية حسن العدوان	التطور السياسي للمملكة الأردنية الهاشمية 1946-1967/ شادية حسن أحمد العدوان؛ إشراف عبد الكريم غرايبة.
45	غازي بخيت العطنه	بهجت التلهوني ودوره في القضايا الأردنية 1954-1970/ إعداد غازي فناطل بخيت العطنه؛ إشراف ممدوح عارف الروسان.
46	فيصل خليل الغويين	سليمان النابلسي ودوره في الحياة السياسية الأردنية من (1908-1976م)/ إعداد فيصل خليل عبد الهادي الغويين؛ إشراف علي مفلح محافظة.
47	محمد محيي الدين المصري	الأردن 1953-1957: دراسة سياسية/ إعداد محمد محيي الدين سليمان المصري؛ إشراف مصطفى الحمارنة.
48	منى محمد العبداللات	دور الأردن السياسي في جامعة الدول العربية بين سنتي 1953 و1974/ إعداد منى محمد خليفة العبداللات؛ إشراف علي محافظة.
49	أسامة حسن صالح.	وصفي التل: إعادة قراءة/ إعداد أسامة حسن عايش صالح؛ إشراف مصطفى حمارنة.
50	أشرف محمد العتوم	العلاقات الأردنية - الأميركية 1967-1973/ إعداد أشرف محمد العتوم؛ إشراف عبد المجيد زيد الشناق.
51	محمد نويران القعايدة	مأدبا وجوارها 1311-1366هـ/ 1893-1946م/ إعداد محمد نويران ابنيه القعايدة؛ إشراف محمد سالم الطراونة.
52	حنان سليمان ملكاوي	التاريخ الاجتماعي لمدينة عمان 1921-1947م/ إعداد حنان سليمان ملكاوي؛ إشراف علي محافظة
53	جمال أبو نواس	الزرقاء ومنطقتها في النصف الأول من القرن العشرين/ إعداد جمال عبد الحميد عبد المحسن أبو نواس؛ إشراف سهيلة الريماوي، حسن عبد القادر صالح
54	صلاح يوسف قازان	المفرق وجوارها في عهد الملك المؤسس عبد الله بن الحسين 1921-1951م = Mafraq and its neighbourhood in the region in the founder theking abdullah ibn al-hussein 1921-1951 إعداد صلاح يوسف قازان؛ إشراف محمد رجائي ريان.
55	تهاني عاطف وهيبي	الحياة الإدارية والاجتماعية والاقتصادية في مدينة إربد 1946-1967م = Administrative, social and economical aspects of life in irbidcity 1946-1967. إعداد تهاني عاطف وهيبي؛ إشراف وليد العريض.

يتبع

تابع

56	عليان عبد الفتاح الجالودي	قضاء عجلون 1864-1918م/ إعداد عليان عبد الفتاح الجالودي؛ إشراف محمد عدنان البخيت
57	فواز عودة الرشايدة	تاريخ الشوبك (1893-1946)/ إعداد فواز عودة الرشايدة؛ إشراف محمد سالم الطراونة
58	اسحق عيال سلمان	تاريخ قضاء الطفيلة (1309هـ/ 1892 هـ/ 1946م)/ إعداد اسحق أحمد سالم عيال سلمان؛ إشراف محمد سالم الطراونة.
59	زيد سليمان أحمد الدباس	قضاء معان في الفترة 1864-1925م/ إعداد زيد سليمان أحمد الدباس؛ إشراف نوفان رجاء السواريه
60	Waked, Fandi	Consolidation of sandstone/Fandi Waked; [supervised by] Ziad al-Saa'd.
61	زينب حميدة البطوش	تاريخ قضاء العقبة (1309-1343هـ/ 1892-1924م)/ إعداد زينب عبد المجيد حميدة البطوش؛ إشراف محمد الطراونة.
62	جورج فريد داود	مدينة السلط وجوارها خلال الفترة 1864-1921م/ إعداد جورج فريد طريف داود؛ إشراف محمد عدنان البخيت.
63	إيمان عزبي فريحات	المعارضة السياسية في شرقي الأردن 1921-1946/ إشراف محمد رجائي ريان، 1998.

الملحق رقم (2)
منشورات لجنة تاريخ الأردن

الرقم	عنوان الكتاب	المؤلف	عدد الصفحات	سنة النشر
1	إمارة شرقي الأردن: نشأتها وتطورها في ربع قرن (1921-1946م)	أ. سليمان الموسى	419	1990
2	الأردن في العصور الحجرية (طبعة ثانية)	د. زيدان كفافي	252	1992
3	تاريخ الأردن السياسي المعاصر ما بين عامي (1952 و1967م)	د. حازم نسيبة	242	1992
4	التجربة الحزبية في الأردن (طبعة ثانية)	د. عبدالله نقرش	128	1992
5	الأردن ومؤتمرات القمة	د. محمد إبراهيم فضة	72	1991
6	التعاون الأردني الخليجي في ميادين التنمية	د.صالح الخصاونة	82	1991

يتبع

تابع

7	جنوبي بلاد الشام: تاريخه وآثاره في العصور البرونزية	د. خير نمر ياسين	260	1991
8	السكان والحياة الاجتماعية في الأردن	د. أحمد الربايعة، ود. أحمد حمودة	108	1991
9	الأوقاف والمساجد والتعليم الديني الإسلامي	د.محمد راكان الدغمي، د. صالح الهندي	144	1991
10	تاريخ الأردن منذ الفتح الإسلامي حتى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي	د. محمد خريسات	128	1992
11	قضاء عجلون في عصر التنظيمات العثمانية	أ.عليان الجالودي، د. محمد عدنان البخيت	104	1992
12	النشر والمطابع والمكتبات	د. فاروق منصور	64	1992
13	الأردن: دراسة جغرافية (طبعة ثانية)	د. صلاح الدين البحيري	85	1993
14	التعليم العام في الأردن	د. أحمد يوسف التل	108	1992
15	فهرس الرسائل الجامعية عن تاريخ الأردن	إشراف د . فاروق منصور	172	1992
16	الاتجاهات الفكرية للثورة العربية الكبرى من خلال جريدة القبلة	د. سهيلة الريماوي	88	1992
17	التعليم المهني في الأردن	د. منذر المصري	248	1993
18	برامج تعليم الكبار ومحو الأمية في الأردن	أ. عبد الكريم المومني	48	1992
19	الحسين بن علي والثورة العربية الكبرى (طبعة ثانية)	أ.سليمان الموسى	320	1992
20	تطوّر وسائط النقل في الأردن	د. يوسف صيام	100	1993
21	القصة القصيرة في الأردن	د. عبدالرحمن ياغي	232	1993
22	الإسكان في الأردن	م. حمد الله النابلسي	76	1993

يتبع

تابع

23	العمل والعمال في الأردن	د.منصور العتوم	88	1993
24	الحياة النيابية في الأردن	أ. هاني خير	208	1993
25	تطوّر التجـارة الخارجية في الأردن	د. منذر الشرع	42	1993
26	منطقة البلقاء والكرك ومعان (1864-1918م)	أ. محمد الطروانة، ود. محمدعدنان البخيت	107	1993
27	القضاء العشائري في الأردن	د. محمد أبو حسان	174	1993
28	العمل التطوعي ورعاية المعوقين في الأردن	د.عبدالله الخطيب	32	1993
29	البيئة السياسية وتطور أعمال البريد في الأردن	د. سعد أبو دية	64	1993
30	الصحة في الأردن	د. عادل زيادات	140	1993
31	الشعر في الأردن	د. سمير قطامي	72	1993
32	المسرح في الأردن	د. مفيد حوامدة	60	1993
33	القضاء النظامي في الأردن	د. مفلح القضاة	132	1993
34	التطور التاريخي للجهاز المصرفي والمالي في الأردن	د. محمد سعيد النابلسي	56	1994
35	الأردن والمنظمات الدولية	د. وليد السعدي، أ. اعتماد فرماوي	90	1993
36	مسيرة الثورة العربية الكبرى على الساحة الأردنية	د. ممدوح الروسان	62	1994
37	من تاريخنا الحديث: 1. الثورة العربية: الأسباب والمبادئ والأهداف 2. شرقي الأردن: قبل تأسيس الإمارة	أ. سليـمان الموسى	118	1993
38	الأرض وملكيتها في الأردن	أ. بدري الملقي	78	1994
39	الشباب في الأردن	د. علي الزغل	142	1994
40	الثروات الطبيعية والطاقة والمياه في الأردن	د. إبراهيم بدران	86	1994
41	السياحة والاستجمام في الأردن	د. حابس سماوي	79	1994

يتبع

تابع

42	الوسطية بين الكلمة والفعل في التجربة الأردنية	د. صبحي جبر العتيبي	82	1994
43	القضاء الشرعي في الأردن	الشيخ محمد محيلان	51	1994
44	النظام الإداري في الأردن	د. خالد الزعبي	68	1994
45	الرواية في الأردن	د. إبراهيم السعافين	383	1995
46	ملامح عامة للحياة الثقافية في الأردن (1953-1993م)	أ. أحمد المصلح	490	1995
47	الفن التشكيلي في الأردن	د. محمود صادق	183	1995
48	القضية الفلسطينية والقادة الهاشميون	د. خيرية قاسمية	182	1995
49	فهرس المصادر والمراجع عن الثورة العربية الكبرى	محمد علي الصويركي	250	1996
50	الشريف الحسين بن علي والخلافة	د. نضال المومني	586	1996
51	الأدب الشعبي في الأردن	د. هاني العمد	140	1996
52	التاريخ السياسي للعلاقات الأردنية - السورية منذ الاستقلال حتى عام 1976م	د. عبد المجيد الشناق	700	1996
53	بيبليوغرافيا عصور ما قبل التاريخ في الأردن	د. خالد أبو غنيمة	192	1996
54	الإذاعة والتلفزيون في الأردن	أ. فاروق جرار	386	1997
55	العلاقات بين أمراء الأدارسة في عسير وأشراف مكة (1908-1925م)	د. حنان ملكاوي	492	1997
56	المؤسسات الثقافية في الأردن (1965-1995م)	د. هاني العمد	280	1998
57	التعليم العالي في الأردن	د. أحمد يوسف التل	518	1998
58	تطور الصحافة الأردنية (1920-1997م)	أ.د. عصام سليمان الموسى	325	1998
59	تاريخ الشركس (الأديغة) والشيشان في لواءي حوران والبلقاء (1878-1920م)	أ. جودت حلمي ناشخو	394	1998
60	تاريخ الأردن السياسي المعاصر (حزيران 1967-1995م)	أ. سليمان الموسى	266	1998

يتبع

تابع

61	الحركة الشعرية في الأردن، تطورها ومضامينها (1921-1967م)	د. محمد عبد الرحيم عطيات	602	1999
62	تاريخ الأردن في العصر المملوكي	د. أحمد الجوارنة	150	1999
63	مشروع الملك الحسين بن علي للوحدة العربية (1916-1924م)	جبر محمد الخطيب	238	1999
64	قضاء عجلون (1884-1918م)	د. عليان الجالودي	652	1999
65	تاريخ شرقي الأردن في العهد العثماني	د. هند أبو الشعر	712	2001
66	الاتحاد العربي 1958م	د. إبراهيم الشرعة	517	2004
67	تطور قانون الزكاة في الأردن	د.محمد راكان الدغمي	158	2006
68	علاقة مصر بالحجاز على عهد الشريف حسين بن علي	د. نضال المومني	606	2006
69	تطور التعليم الديني الإسلامي	د. صالح ذياب الهندي	122	2006
70	طرق الحج الشامي في العصور الإسلامية، الطرق في شرق الأردن خاصة، طبعة 2	د. صالح موسى درادكة	496	2007
71	مدونة النصوص الجغرافية لمدن الأردن وقراه (جزءان)	السيد المهدي الرواضية	ج 1: 688 ج 2: 584	2007
72	مصادر ومراجع عن الأردن (1900-1997)	الدكتور محمد علي الصويركي الكردي	528	2007
73	بهجت التلهوني ودوره في القضايا الأردنية (1954-1970م)	غازي فناطل العطنة	269	2008
74	الأوقاف والمساجد في الأردن	د. محمد راكان الدغمي	322	2008
75	التاريخ السياسي للعلاقات الأردنية السعودية (1953-1967م)	د. فتحي درادكة	340	2009
76	دفتر مفصل لواء عجلون «185»	د محمد عدنان البخيت ود. نوفان الحمود	422	2011
77	الأحزاب الأردنية والقضايا الوطنية	د. إبراهيم الشرعة		2013

الفصل الثامن عشر

الكتابة التأريخية الحديثة في العراق فحص في السياقات المتحوّلة والمقاربات المنهجية

نصير الكعبي

لا يروم البحث تقديم عرض ببليوغرافي عن الكتابات التاريخية العراقية الحديثة، ولا يهتم بتبني التقسيمات المنمطة للكتابة التاريخية الحديثة في العالم العربي التي استعيرت ووظفت أحيانًا بطريقة قسرية ومن ثم مثلت أداة للتقسيمات الجاهزة[1]، فهذان الأمران لا تتم مسايرتهما بقوة، وإنما يكمن مسعى البحث في إعادة تقويم تلك الصور النمطية عن تاريخ الكتابة التاريخية في العراق وفق معيارين أثّرا بقوة في صوغ الصورة وإخراجها. فالمعيار الأول: داخلي ممثل بالسياقات المتناوبة والمتغيرة بطريقة حادة داخل الدولة وفلسفتها والتحولات الكبيرة في أيديولوجيتها النافذة والضاغطة على المسار الجمعي والرسمي، بوصف العراق من الدول الريعية تقريبًا، ولا سيما منذ منتصف القرن المنصرم؛ لذلك خضعت حركة الابتعاث واختصاصاتها في حقل التاريخ لهذا التوجه، وفي ما بعد تأثرت إلى حد ما المنتوجات والمخرجات البحثية لاحقًا بذلك، وتأثرت أحيانًا محليًا بتيارات إقليمية ضاغطة، ساهمت في نفوذ كثير من الأفكار الإقليمية أو حوادثها المفصلية، ولا سيما العربية

(1) على سبيل المثال، تابع التقسيم الذي صنّف الكتابة التاريخية العربية الحديثة في أربعة أصناف: الأول أطلق عليه «التيار التقليدي الديني»، والثاني «القومي» والثالث «الماركسي»، وهذه جميعها تيارات أيديولوجية، ثم الرابع، وهو «تيار علمي أكاديمي» موازٍ لها. انظر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، ص 28-45.

منها، في إطار الكتابة وتشكلها، ففحص الكتابة التاريخية العراقية ورؤيتها لا يتم من دون استيعاب متوازٍ لتلك السياقات السياسية والاجتماعية المتبدلة التي عاشت انعطافات، بعضها كان عنيفًا ودراماتيكيًا في سرعة متغيراتها. أما المعيار الثاني، فجلّه خارجي ممثل بالحواضن المنهجية والتكوينية للرعيل الأول من المتخصصين في حقل التاريخ، فاختلاف المرجعيات التأسيسية الغربية راكم عاملًا آخر في التمايز أو بالأحرى طريقة التعاطي والتحول في الآن نفسه.

إن متوالية التبدل هذه المزمنة تقريبًا، وتنوع المصادر الأولى وتقاطعها، والتاريخ القطائعي للسلطة السياسية وفرضياتها المزمنة في مشروعات إعادة كتابة التاريخ بوصف التاريخ أكثر العلوم حساسية وتأثرًا بالمتغيرات السياسية وانقلاباتها الأيديولوجية الحادة. أثرت هذه العوامل مجتمعة في أن يصبح من غير الدقة الحديث عن مفهوم واضح وراسخ عن معنى «مدرسة تاريخية» بمواصفاتها المهنية ووظائفها التنظيرية والتأصيلية؛ للتغير الهيكلي والجذري فيها، واضمحلال مبدأ التراكم فيها، فلم تشهد الكتابة التاريخية ربما أكثر من جيلين متعاقبين تنطبق عليهم بوضوح كبير عناصر الجدارة والتأهيل والإعداد الأكاديمي والتأصيل المنهجي الموضوعي، ولهذا يلحظ ظهور الاستمرارية أو التراكم المنهجي، فالنمط عندما يؤسس مع رائده قلما يستمر لاحقًا مع أجيال تجدده وتحفر عميقًا فيه؛ لذلك من الصعوبة اعتماد المجايلة بوصفها تقسيمًا ناجعًا يعبّر عن واقعية الكتابة التاريخية.

من خلال معايير القياس هذه يمكن استخلاص مجموعتين رئيستين من أنماط الكتابة الراسخة والمتحولة من فضاء رؤيوي إلى آخر يكاد يعاكسه أو يناقضه. ولا تدعي هذه الدراسة من خلال تصنيفها أنه تصنيف حاسم ونهائي، وإنما هو إحدى الوسائل التي تحاول أن تلامس بواقعية تلك الأنماط الرئيسة التي انتهجها ممتهنو الكتابة التاريخية في العراق الحديث. وهي كما يأتي:

أولًا: الأنماط التاريخية الراسخة

1 - نمط التاريخ الوطني (المحلي)

إن الكتابات التاريخية في هذا النمط لا تعني أول وهلة حصرها وطنيًا بالعراق، بل غطّت مدنًا وبلدانًا (أمصارًا) عربية متعددة من دون حصرها أو اعتمادها التواريخ

القومية، وفي هذا إحالة إلى اعتقاد، ربما مضمر عنه عند أصحاب هذا الاتجاه من الكتابة، هو دور التواريخ المحلية والإقليمية في صنع الحادث التاريخي وإنضاجه أكثر من الإيمان بالأفكار القومية العريضة المبنية على فكرة الدولة الإمبراطورية (القومية) القائمة على المركز الأوحد إزاء الأطراف المنساقة أمامه، وقد يصلح أنموذجًا معبّرًا عن هذا الاتجاه صالح أحمد العلي الذي كان مشروعه التاريخي عبارة عن سلسلة متوالية من الدراسات خص فيها تواريخ المدينة الإسلامية بوصفها كيانات قائمة بذاتها، لها خصوصياتها الديموغرافية والفكرية والسياسية. فمن يتعقّب منجزه والعناوين التي اشتغل عليها، يلحظ تجسيدًا واضحًا لتلك الرؤية، حيث كان مشروعه للدكتوراه دراسة «التنظيمات الاجتماعية والإدارية في البصرة»[2]، ثم تلاه في دراسة تاريخ بغداد على مستوى التأليف، فبحث في **بغداد مدينة السلام الجانب الغربي**. وعلى مستوى الترجمة، ترجم كتاب **خطط بغداد في القرون الوسطى**[3] لجورج مقدسي، وترجم كذلك كتاب **خطط بغداد في العصور العباسية الأولى** ليعقوب ليسنر[4]، ثم انتقل إلى دراسة أمصار أو مدن أخرى، فأخضع في كتاب ضخم وبحث مفصل وعميق **دولة الرسول في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها**[5]، ثم تناول في دراسة أخرى مفصلة **الكوفة وأهلها في صدر الإسلام: دراسة في أحوالها العمرانية وسكانها وتنظيمهم**[6]. وتناول في دراسة مستقلة أيضًا **سامراء: دراسة في النشأة والبنية السكانية**[7]، ثم درس في بحث منفصل **أهل الفسطاط: دراسة في تركيبهم القبلي**، وكذلك كتاب **الأحواز**

(2) صالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري** (بغداد: مطبعة المعارف، 1953).

(3) جورج مقدسي، **بغداد في القرون الوسطى**، ترجمة صالح أحمد العلي (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2014).

(4) يعقوب ليسنر، **خطط بغداد في العهود العباسية الأولى**، ترجمة صالح أحمد العلي، دراسات في تاريخ بغداد وخططها؛ كتب مترجمة 2 (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1984).

(5) صالح أحمد العلي، **دولة الرسول (ص) في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها**، سلسلة تاريخ العرب والإسلام (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2003).

(6) صالح أحمد العلي، **الكوفة وأهلها في صدر الإسلام: دراسة في أحوالها العمرانية وسكانها وتنظيماتهم** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2003).

(7) صالح أحمد العلي، **سامراء: دراسة في النشأة والبنية السكانية** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001).

في العهود الإسلامية الأولى، وكتاب الحجاز في صدر الإسلام: دراسة في أحواله العمرانية والإدارية.

يُلحَظ عند متابعة هذه العناوين التي تمثل جل منجز العلي تقريبًا، استيفاء لأهم المدن أو الأمصار العربية الرئيسة إبان عصر الدولة الإسلامية. وعند البحث في مضامينها، يُلحظُ تأكيدٌ كبير على أن كل مصر أو مدينة تمثل وحدة شبه مستقلة على كلٍ من المستوى الديموغرافي والسياسيِ والفكري والروحي والتنظيمي الإداري، فالاشتراك بهذه المزايا لكل مدينة حَوّل التعاطي معها إلى أشبه بـ «دولة مدينة»؛ فعلى سبيل المثال ذكر عند حديثه عن سامراء: «واستهدف المعتصم من إنشائها تأسيس مدينة متكاملة في تكوينها لإقامة الخليفة وجنده وحاشيته ومؤسساته الإدارية، ولتكون مركزًا حضريًا تنشط فيه الحياة الاقتصادية والحضارية والفكرية التي تقدمت إبان هذه الحقبة، وأثرت في تكوين بغداد السكاني من دون أن يقضي عليها أو يخمدها»[8]. وفي كتابه الآخر عن دولة الرسول في المدينة عرض لمقومات دولة المدينة كلها في الحجاز بمواصفات الدولة الكاملة من حيث تشكيلاتها الإدارية والسياسية والمعارضة الداخلية والتحديات الخارجية ومؤسسة الجيش وتكويناتها البشرية. لتلك المقاطعة، تقريبًا، كانت هذه الآلية والموضوعات المنتخبة حاضرة بقوة في مجمل دراسته المدينة الإسلامية.

إن في العزوف عن تناول الدولة – الإمبراطورية المبنية على فكرة الخلافة، أو الدولة الإسلامية من وجهة نظر هذا الباحث، تجليات واقعية لطبيعة سياق عام (عالمي) وخاص (محلي)، أو (إقليمي)؛ فدراسته في الجامعات البريطانية (أكسفورد) في نهاية الحرب الثانية وبداية قيام الدول الوطنية، وتراخي قبضة هذه الإمبراطوية في سيطرتها على المشرق العربي وبداية تزايد المشاعر الوطنية في الاستقلال على هيئة كيانات مستقلة في نظمها وكياناتها السياسية، دعم بقوة التأصيل لهذه الأفكار على المستوى التاريخي، ولا سيما في المرحلة الإسلامية المبكرة والوسطى التي تُعدّ أنموذجًا مثاليًا للدعم والإسناد لهذه الأفكار، رافق ذلك اهتمام ملحوظ في مراكز البحث في الجامعات الغربية، ولا سيما في الولايات المتحدة الأميركية التي أسست فيها المدينة حديثًا، فمنهجيًا وموضوعيًا،

---

(8) المرجع نفسه، ص 5.

تعزز كثيرًا الاهتمام بالموضوعات المتعلقة بالتواريخ المحلية والإقليمية أكثر من الاهتمام بدارسة تاريخ الإمبراطوريات العريض، وهذا ربما هو جزء من حركة كتابة التاريخ في انتقالها في البحث والدراسة من العام إلى الخاص ومن الكلي إلى الجزئي.

2- نمط التاريخ الماركسي

شاعت منذ منتصف أربعينيات القرن المنصرم تأثيرات النظرية المادية في تفسير التاريخ مع بعض الباحثين الذين أنهوا تعلمهم العالي في الاتحاد السوفياتي (السابق)، وكان بعضهم يحمل تلك الأفكار المسبقة، ما جعل من موضوعاته المنتخبة للمعالجة التاريخية، ومن ثم خلاصة رؤيته، تحمل سمات نضالية في تفسير التاريخ، ودعم المقولات الرئيسة للمادية التاريخية التي أكدت البنية الفوقية للمجتمع بوصفها ناتجًا للبنى التحتية، وهو تعبير عن علاقات المجتمع الاقتصادية، وتأكد هذا في موضوعاتها المختارة دائمًا، مثل الإقطاع والملكية وإعاقة نمو الرأسمالية، وكذلك حركات الاحتجاج ذات الأصول الاجتماعية في التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص، بوصفها جزءًا من حركة متراكمة للتاريخ، وربما يكون أبرز رواد هذا المنحى حسين قاسم العزيز الذي حاكت مجمل أعماله هذه الأفكار بقوة وناضلت من أجلها. فأنتج من أجل ذلك أكثر من دراسة حاول فيها ممارسة تطبيق النظرية المادية في استيعاب التاريخ الإسلامي وفهمه، ولا سيما مراحل الاحتجاجات فيه، فكان كتابه البابكية: **الانتفاضة ضد الخلافة العباسية** من الدراسات التأسيسية ليس على مستوى الموضوع فحسب، وإنما الأهم المنهج الموظف فيها، فحاول التأصيل لهذا المعنى في مقدمة الكتاب، ونَقَد مصادر الدراسة ومراجعها، فسعى إلى إفحام بعض الدارسين والباحثين لمثل هكذا موضوعات ووسمه بأنه «العلماء البرجوازيون الحاذقون الحاقدون على الانتفاضات الجماهيرية»[9]، وأشكل على نتائجهم التي تؤول إلى تفسير تلك الحوادث في كل مرة تقريبًا بترديدهم «فرية الإباحة ومشاعة الزوجات

(9) حسين قاسم العزيز، البابكية: الانتفاضة ضد الخلافة العباسية (دمشق: دار المدى، 2001)، ص 6.

والليالي الماجنة وأطلقوا عليها الشيوعية كذا ...!!»[10]. وضمن النقد الذي يوجهه إلى «البرجوازية»، فإنه يشيد بدور الاستشراق في حفظ التراث العربي الإسلامي ونشره؛ لكنه لا يخفي من تسرب كثير من مفاهيم العلماء البرجوازيين وآرائهم في معاداة الحركات الجماهيرية[11].

تعدى الأمر لدى العزيز إلى محاجة الباحثين الغربيين إلى نقض نتائج نظرائهم الباحثين العرب المتأثرين بهم، ولا سيما العراقيين منهم، فتحولت الكتابة التاريخية لديه في كثير من موضوعاتها إلى مواجهة الأفكار الرأسمالية ... أو هي نوع من المعارك الفكرية في تفكيك حصون النظريات المضادة للمادية التاريخية وتحصين نظرية التفسير المادي للتاريخ، ويظهر جيدًا في تلك الطريقة أن الجمهور المتلقي المنقسم في ذاته بين تلك الآراء كان هو الطبقة المستهدفة من تلك الكتابات، حيث أخضع نتائج دراسات عبد العزيز الدوري المعنية بتتبع تاريخ الاقتصاد العربي الإسلامي، فشخّص أنه «وقع في أخطاء على الرغم من تظاهره باتباع الأسلوب العلمي»[12] بسبب تصويره انتفاضة بابك، وهي كره الشعب للحكم العربي والإسلامي من دون أخذه حقيقة الانتفاضة القائمة على أسباب اقتصادية واجتماعية، والمتعارضة أهدافها مع مصالح الأرستقراطية الإقطاعية والسلطة[13].

ضمن التمهيد الذي يحاول فيه مناضلًا دحض الرؤية الرأسمالية في تفسير التاريخ يعيد تشكيل أسئلة استنكارية ذات أبعاد قبلية في إجاباتها، فصاغ السؤال المركزي: هل الخرمية غطاء أيديولوجي لمعارضة الفلاحين الثورية ضد الاستغلال الإقطاعي في القرون الوسطى؟ وهل للقضية علاقة بمعالجة الأراضي؟ وهل الثورات الاحتجاجية والمطلبية مظهر من مظاهر احتقار السلطة الأرستقراطية العربية للشعوب المغلوبة؟[14].

---

(10) المرجع نفسه، ص 7.
(11) المرجع نفسه، ص 7.
(12) المرجع نفسه ص 35.
(13) المرجع نفسه ص 36.
(14) المرجع نفسه، ص 8.

صاغ من خلال رؤيته دينامية حركة التاريخ الإسلامي العربي بين أرستقراطية عربية حاكمة على طريقة التبعية الإقطاعية للبلاد التي امتدت إليها، وأبناء الشعوب التابعين (أرقاء)، وحيّد دور الدين والعقيدة بوصفها عاملًا مؤثرًا في دينامية العلاقة، ودلل على طريقة التعامل الطبقية حيال الطبقات الدنيا التي كانت مملوءة بالازدراء والاحتقار، على العكس من (أشراف العجم) الذين تعامل العرب معهم معاملة طيبة نتيجة مراكزهم وخدماتهم ومركزهم الاجتماعي والاقتصادي.

حاول العزيز في كتابه البابكية أن يربط بقوة بين العبيد (الأرقاء) والاستغلال بحسب مفهوم النظرية الماركسية لتطور المجتمعات الشرقية في دورتها و«كفاحها» مع مصطلح «الموالي» على الرغم من اختلاف المسميات؛ فالموالي اصطلاح موازٍ ومقابل لمفهوم «العبيد» ولم يغير إسلام العبيد إلا في التسمية، فبقيت علاقتهم بسادتهم من ملّاك العبيد سواء أمسلمًا كان أم غير مسلم. وعلى الرغم من الانتماء الأعرض أحيانًا إلى القبيلة وليس إلى الأفراد (السادة)، أصبح (الموالي = العبيد) ينتمون إلى القبيلة الواحدة الاجتماعية الأوسع والأهم في التكوين السيوسيولوجي العربي، أصبح هنالك موالي تميم وموالي بني سعد وموالي بني سليم ... إلى غير ذلك، بيد أن هذا الربط بالوحدات الاجتماعية الأكبر لم يغير واقعهم، فأغلبيتهم فقدت حريتها الشخصية بحكم السيطرة، وسادت العلاقات الإقطاعية والاستغلال الإقطاعي المقرون باستخدام (العبيد = الموالي)[15]؛ إذ حُرموا العطاء، وفُرضت عليهم الضرائب، وحُرموا التوظيف في المناصب العالية في الإدارة والجيش.

استعمل العزيز في مجمل دراساته اصطلاحات مفتاحيه لاستيعاب التاريخ الإسلامي وسبره، ولا سيما الحوادث المفصلية منه، وتحديدًا تلك الثورات التي أسست على أعتابها انهيار دولة وقيام أخرى، فكان مفهوم «الاستغلال» مقابلًا نوعيًا للشعوب «المغلوبة/ المضطهدة»، فثنائية الاستغلال الواقع على الشعوب تكاد تشكل جزءًا حيويًا من حركة الانهيار والأفول، ومن ثم الثورة والتأسيس، وكذلك تعبير «جموع الفلاحين والزراعة المشاعية» في مقابل «الأرستقراطية (البرجوازية) والأرستقراطية المحلية» إزاء «الأرستقراطية المركزية»، وكذلك

(15) المرجع نفسه، ص 90-91.

الثورة، ومن ثم توسع الخلاف «الاستغلال الطبقي» مع توسع الدولة القائمة على «مبدأ الأرستقراطية»[16]، ضمن هذه المفاتيح المتقابلة حاول تحليل تصدّع الدولة الأموية وأفولها، ومن ثم تأسيس الدولة العباسية وطريقة الدعاية لها في مرحلة الدعوة القائمة على هذه المفاهيم المستعارة من المنظومة الفكرية الماركسية، فطوّع كثيرًا من الأمثلة التاريخية وتفصيلاتها الواردة في المصنفات التراثية من أجل إيجاد مطابقة في حركة التاريخ الإسلامي مع المبادئ العامة للنظرية الماركسية العالمية، فبيّن أن معامل الديالكتيك حاضر بقوة عبر تلك الثنائيات المتناوبة في إيجاد النقيض ومقابله، التي تمثل في مجملها حركة تصاعدية وليست خطية أو لولبية أو دائرية في قطع مراحل الحتمية التاريخية.

وضمن متابعة شروط الإخفاق والنجاح (الانتصار) لحركة التاريخ اجتماعيًا، يجعل من توافر الشروط الواقعية أمرًا مفصليًا في الانتقال من نمط إلى آخر، فكثير من الحركات الاجتماعية لم يكتب له النجاح ولم يضع حدًا للاستغلال، وذلك لعدم نضوج الشروط الضرورية لمثل هذا الأمر، فمستوى الإنتاج لم يكن يسمح بعد بالانتقال إلى نظام خالٍ من الاستغلال والاضطهاد، ويؤكد شرط وجود القادة (المناضلين/ الثائرين) بوصفهم أدوات ضرورية لعمليات الانتقال «والذين يتحتم وجودهم بناء على احتياج الحركة إلى من يسيّر دفتها ويقود زمامها»[17]، فشخّص وجود هكذا مواصفات في القادة ضرورة حتمية في «توجيه النضال الجماهيري ومن أجل تحقيق ما تصبو إليه تلك الجماهير الساخطة»[18].

استبعد العزيز في مجمل بحوثه أدوار الدين بوصفه محركًا رئيسًا أو حتى ثانويًا في حركة التاريخ، ولا سيما في الأسباب المؤدية الى تحريك الجماهير أو الجموع البشرية، فهو يصف الحركات التي قامت في العصر العباسي بأنها «قامت كنتيجة لتحالف أقوام مختلفة ضد تسلط طبقي لخلاف عنصري أو ديني كما يحلو لكثيرين تعليل ذلك، أو كما حاولت الخلافة العباسية تضليل جماهير المسلمين لإثارتهم ضد الانتفاضة، وتصوير الحروب التي تشنها (الخلافة) ضد الفلاحين

(16) المرجع نفسه، ص 100-103.

(17) المرجع نفسه، ص 127.

(18) المرجع نفسه، ص 128.

ومن اتحد معهم حربًا مقدسة (جهادًا في سبيل الله)». ومن هذا قد يلحظ أن الدين ليس عاملًا مؤثرًا في صوغ الثورات والاحتجاجات الشعبية الكبرى، وإنما يلحظ أنه عامل مؤثر في المواجهة تستثمره السلطة في مكافحة تلك الاحتجاجات والثورات.

ثانيًا: الأنماط التاريخية المتحولة

1- نمط الكتابة القومية الإسلامية

ساهمت في بلورة هذا اللون من الكتابة عوامل فاعلة عالمية ومحلية ممثلة بصعود الأفكار القومية ونموّها المطّرد في العالم العربي، ثم صعود الإسلام السياسي بوصفه أداة متناقضة مع التيارات الماركسية التي سادت المنطقة منذ مرحلة خمسينيات القرن المنصرم. هذه التطورات لم يكن العراق بمعزل عنها؛ لكن الأكثر أهمية في تلك الانتقالات الحادة لرواد هذا النمط هو التحول الكبير من الفكرة «القومية (الأمة) العربية» إلى مفهوم «الأمة الإسلامية»، وهذا خاضع لا لتحولات منهجية أو موضوعية معنية بالمشتغل على التاريخ أو تغيير قناعات فردية فحسب، وإنما أيضًا لتبدّل سياقات ظرفية مؤثرة، فنشأ هذا النمط في إطار التكوينات السياسية الجديدة التي انبثقت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وضمن التوجهات الليبرالية الوطنية والقومية، فسياق هذا النمط المفاجئ وجد نفسه داخل مجالات حدودية وإقليمية لم تكن موجودة سابقًا، وازدادت في هذا النمط التيارات الفكرية والسياسية المنوّعة، سواء تلك المتعلقة بالحياة الثقافية القديمة أم تلك المتأثرة بمجالات الحياة الثقافية الحديثة، وأُجّجت التوجهات القومية والأيديولوجية وسخن خطابها كثيرًا بحكم التأثر بإعلاميات الحركات الأوروبية الجديدة؛ ففكرة الاستقلال الوطني مثلت مظهرًا بارزًا لهذا النمط، وكان أبرز نتائج الحرب العالمية الثانية التي تمخضت عن تحديات جديدة الإعلان عن دولة إسرائيل في عام 1948، حيث وصل المد القومي الى أوج قوته في الخمسينيات، وصبغت الثقافة العربية عمومًا إبان تلك المرحلة بالصبغة القومية

والراديكالية أحيانًا[19]. وكان للمثقفين والأكاديميين العراقيين أحيانًا أدوار مباشرة، ففي حركة مايس (آذار/ مارس) 1941 التي دارت بين فريقين، أحدهما مناصر بقوة لبريطانيا وآخر معارض بقوة لوجودها في العراق، ومحاولة هذا التيار منح العراق نوعًا من الاستقلالية في قراراته، يلحظ مشاركة فاعلة لأبرز روّاد هذا النمط من النخب العراقية، فكان جواد علي من المشاركين فيها، حيث دخل السجن بعد إخفاقها، واتهم بمناصرته النازية ومحور ألمانيا[20].

ضمن هذا السياق العام المحلي والإقليمي والدولي انبلج مشروع جواد علي المعروف **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المكوّن من عشرة أجزاء، وهو لم يخف غرضه الرئيس من كتابه والأهداف الضامرة المتعلقة بمحيط «قومي/ عربي» مختلج في تفصيلاته، إذ أعلن عن ذلك عند اتمامه المشروع بالقول: «وبعد، فإني أحمد الله الذي مكّنني من تحقيق الفكرة التي تعشقتها والمشروع الذي وضعت أسسه وتفاصيله منذ أمد، مشروع تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام ... وإني لأشعر والله بسعادة عظيمة لأني قد أديت بعض ما عليَّ وساهمت في هذا الواجب القومي الذي هو في رأيي من أعظم الواجبات ...»[21].

اللافت في سياق مشروع جواد علي عن تاريخ العرب قبل الإسلام أنه أخذ مرحلتين متعاقبتين أكملت إحداهما الأخرى، فكانت البداية في كتاب **تاريخ العرب قبل الإسلام** الذي أنجزه بثمانية أجزاء في المدة المحصورة بين عامي 1950 و1959، وهي مرحلة كانت تعج بتلك الحوادث المتناوبة في تغيير الحكومات على المستوى المحلي وتوالي الحوادث عربيًا، ولا سيما القضية الفلسطينية التي شدت إليها كثيرًا من المناصرين وأثرت بشكل واضح في مشروعات الكتابة[22].

---

(19) تابع بشكل مفصّل السياق التاريخي المرافق لهذه النمط، في: سيار الجميل، **المجايلة التاريخية: فلسفة التكوين التاريخي: نظرية رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية** (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1999)، ص 442-444.

(20) جواد علي، **أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دراسة ومراجعة نصير الكعبي، 10 ج (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2011)، ص 20-32.

(21) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، 8 ج (بغداد: [المجمع العلمي العراقي]، 1951)، ج 2، ص 6.

(22) جواد علي، في: **مجلة المجمع العلمي العراقي** (بغداد)، العدد 669 (25 تموز/ يوليو 1951).

تندرج فكرة التفصيل أو (المفصل) في تاريخ العرب قبل الإسلام في نطاقها العام ضمن مشروعات دوائر المعارف المعتمدة في رؤيتها ومنهجها على البحث الفيولوجي الذي تبنته المدرسة الألمانية وصاغت وفقه الكثير من الدراسات الاستشراقية للتاريخ العربي والإسلامي؛ إذْ كان همها الرئيس تحشيد الموارد والأخبار المنوعة كلها حول مطلب من المطالب التاريخية، الغرض منها تقديم تركيبة أو توليفة شبه متكاملة عن كل مطلب في صيغة تحمل تكاملية في تنظيم الروايات المختلفة مرجعيًا وزمنيًا من أجل بلورة تلك الصورة المتكاملة عن العرب بوصفهم كتلة تاريخية متراصة لها جذورها القومية الضاربة في القدم[23]، وكان قد أثار جدلًا في مطلع كتابه في تحديد تخوم العرب القومية والقرابية في احتساب العرب من الساميين أو من غيرهم واشتراكهم في الموطن والجغرافيا والهجرة والأسرة اللغوية الواحدة، إلى أن يحسم «أن القبائل العربية المهاجرة هي قبائل عربية معروفة الأصل، وقد نصت الكتابات والموارد الأخرى على عروبتها»[24]، ويجعل العامل القومي أهم العوامل في اختيار عيناته للدرس، ولا سيما موقفه البارز إزاء السامية، ويخلص في نهاية ذلك النقاش إلى القول: «ثم إن العروبة في نظري ليست بحاجة إلى ضم هذه الشعوب إليها، لإثبات أنها ذات أصل تؤول إليه، فقد أعطى الله تلك الشعوب تاريخًا ثم محاه عنهم، وأعطى العرب تاريخًا في القديم واستمر حتى اليوم ... فليس في العرب مركّب نقص حتى نضيف إليهم من لم يثبت أنه منهم»[25].

---

(23) مع خطوة تبدو تالية في أهميتها لخطوة التركيب والتنقيب، تتركز حول النقد، والتمحيص وفرز الروايات وتناصاتها المتناوبة والمستقرة بأحوال مختلفة، ولم يخف جواد علي الإعلان عن تلك الطريقة وأسبابها الموجبة؛ إذ ذكر «لقد قلت في مقدمة الجزء الأول من كتابي السابق والكتاب بحث أردت جهد طاقتي أن يكون تفصيليًا ... وقد فعلت في هذا الكتاب ما فعلته في الأجزاء الثمانية من الكتاب السابق من تقصّي كل ما يرد عن موضوع من الموضوعات في الكتابات وفي الموارد الأخرى، وتسجيله وتدوينه ليقدم للقارئ أشمل بحث وأجمع مادة في موضوع يطلبه لأن غايتي من هذا الكتاب أن يكون موسوعة في الجاهلية والجاهليين لا أدع شيئًا عنها أو عنهم إلا ذكرته في محله». انظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 2 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1968-1972)، ج 1، ص 7.

(24) المرجع نفسه، ج 1، ص 7.

(25) المرجع نفسه، ص 8.

عند الانتقال من **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** إلى مقدمته للتاريخ الإسلامي التي ألفها في سياق مختلف ووضع تاريخي مغاير للأول، فإنه من الممكن قياس مناسيب هذا التحول الكبير. فعند دراسة كتاب **تاريخ العرب في الإسلام**، وهو مقدمة مشروع كبير في التاريخ الإسلامي موازٍ لـ**المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، فمن الممكن ملاحظة تحوّل في الرؤية ومن ثم أهداف المسار للكتابة التاريخية ومنهجها، تبعًا لمتغيرات السياق وانعطافاته المتسارعة في العراق منذ منتصف القرن المنصرم؛ فالكتاب على الرغم من صغر حجمه بوصفه مقدمة أولى أو تمهيدًا لمشروع موسوعي كبير لم ينجز عن التاريخ الإسلامي يناظر فكرة المفصل وسعته، فإنه يمثل أداة حية واقعية لانعكاسات عصره، وتأثر مؤلفه بها أو ما يعبّر عنه جواد علي «سلطان الرأي العام»[26]، فدراسة التاريخ الإسلامي أخذت غايات وظيفية في معالجة مشكلات (إسلامية) آنية؛ فمنهجيًا، حوى الكتاب في شطره الأكبر منهجية تعليمية، حاول فيها الكاتب استيضاح المنهج الأمثل الواجب اتباعه في دراسة التاريخ الإسلامي، وربما عنوان الفصل الأول يركز كثيرًا على تلك الفكرة ويجعلها من عناصر الدراسة الرئيسة، حيث عنونه «خطورة تاريخ الإسلام وكيفية تدوينه»[27].

من أهداف الكتاب الرئيسة دراسة التاريخ والوقوف على علله الرئيسة المؤدّية إلى الازدهار والنكوص، فمن الوظائف التي يحرص جواد علي على إيصالها هو الربط بين الواقع المعيش ومشكلاته والماضي وأسباب تشكله، حيث بقيت هذه الوظيفة التاريخية مؤرقة للكاتب بما يمر به عصره من مشكلات واقعية، فبحسب رؤيته يكون للتجارب والمخاضات الإسلامية في القرن السابع الميلادي وما أعقبه صلة ورابطة قوية بالمعضلات الإسلامية المعاصرة له (يومذاك)، فبعد أن يشخص أن العالم الإسلامي يعمه «اليوم جمود وركود في العقل، وفي الجسم،

---

(26) يشير إلى ذلك بالقول «ويجب علينا أن نعترف أن هنالك سلطانًا آخر يخضع المؤرخ في كثير من الأحيان إليه، وهو سلطان الرأي العام. فالمؤرخ مضطر بحكم مقامه بين مواطنيه أن يراعي شعورهم وإلّا عرّض نفسه للمكروه من قول أو أذى، ولهذا يضطر أن يمرّ بالقضايا الحساسة مرًا خفيفًا، أو من دون نقد ولا إبداء رأي». انظر: جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية** (بغداد: مطبعة الزعيم، 1961)، ص 12.

(27) المرجع نفسه، ص 6.

والسواد الأعظم في جهالة عمياء وفي ظلام دامس، تعصب بغيض يشبه تعصب قريش في أيام الرسول»[28]، وبعد هذا التشخيص للواقع المعاصر، يرى أن الوصفة العلاجية تقتضي «الرجوع إلى أسبابها وعواملها البعيدة، ومعنى هذا الرجوع إلى الماضي للاستفادة منها في مداواتها ومعرفة الأسباب التي أدت إلى بقائها حية فاعلة حتى الآن»[29].

لا يتردد جواد علي كثيرًا في الربط بين المنهجية الواجب اقتفاؤها في الكتابة التاريخية وتقديم الحلول المرتجاة منها لعصره من وجهة نظر الحلول الإسلامية و«دراسة تحليلية دقيقة مثل هذه تفيدنا اليوم كثيرًا، بل هي ضرورة لازمة، ولا سيما دراسة تأريخ أيام الرسول. فإن من بين ما يشتكي منه الشرق الأدنى والأوسط لهذا العهد، وما يشتكي منه في القرنين السادس والسابع للميلاد صلة ورابطة وشبهًا في أشياء كثيرة. ولتشخيص الشكاوى لا بد من الرجوع إلى أسبابها وعواملها البعيدة»[30].

طابع إحياء «الأمة الإسلامية» في مواجهة الضمور والانتكاسات المتلاحقة في مواجهة التيارات الفكرية والأيديولوجية السائدة في عصره، ولا سيما اتساع رقعة الأفكار الشيوعية وانسيابها، يُعد أولوية قصوى في وظائف الكتابة التاريخية في حقل الدراسات الإسلامية، حيث يمثل تاريخ تأليف الكتاب في عام 1961 أوج مرحلة الازدهار لتلك الأفكار التي جاءت في عقب إنهاء النظام الملكي المتحالف مع الأرستقراطية في العراق وتأسيس الجمهورية وسيطرة الضباط عليها بزعامة عبد الكريم قاسم، وانتشار وتعاطف كبير بين الأفكار الشيوعية والفئات الدنيا أو العامة. هذه التطورات السياقية كلها التي حددت توجهات المجتمع بين هذين الفريقين، رافقتها أيضًا بداية تبلور أو انتظام تيار إسلامي شعبي أو حركي رسمي، بوصفه ردة فعل لذلك النفوذ الذي هيمن بقوة، وقدمت ضمن هذا المنحى المشكلة من وجهة النظر الإسلامية ومن ثم الحلول اللازمة لها. ويحاول جاهدًا أن يدافع بقوة في الرد على تلك الصور النمطية التي تشكلت

---

(28) المرجع نفسه، ص 7.

(29) المرجع نفسه، ص 78.

(30) المرجع نفسه، ص 7.

عند كثيرين من أن أسباب التدهور والضمور والجهل والكسل والتعصب هي خاصية من خصائص الإسلام، وهي متجذرة فيه «حتى وقع في روع كثير من الغربيين والشرقيين، أن ذلك من الإسلام، وأن الإسلام معناه الكسل والاتكال والاستسلام، وأنه سبب تأخر المسلمين، وأن العالم الإسلامي لا يمكنه مجاراة ركب الحضارة، إلا بابتعاده عن الإسلام، وبتخليصه من أصوله المسيطرة على العقول، وذلك بثورة كاسحة جامحة عليه، شبيهة بثورة العالم الغربي على الكنيسة وعلى كل ما كان لها من سلطان على عقول الناس»[31].

يعتقد جواد علي أن لدراسة التاريخ الإسلامي وظائف تصحيحية في مواجهة تحديات «العالم/ الأمة الإسلامية» العصر من منظور إسلامي؛ لذلك فإن دراسة التاريخ تكون محكومة بقبيلة المنهج والموضوع المنتخب الموازي لحوادث العصر، فالهدف الرئيس هو الكشف عن العلاجات الملائمة التي تُحيي الإسلام وتعيد إمكانيته الأولى في المواجهة والتغلب على تعثره المزمن، وهو يدفع بقوة تلك الشبهة بذاتية بذرة التخلف أو الرجعية التي يحملها الإسلام ويعوّل كثيرًا أن التعاطي مع دراسة التاريخ الإسلامي على تلك الآلية، هي دراسة كفيلة بإيجاد الأجوبة الصحيحة المقبولة لمثل هذه المشكلات، وبإيجاد الحلول للمعضلات العويصة المتعلقة بتأريخ الإسلام، وهي ستساعد العالم الإسلامي كثيرًا ولا شك في معالجة هذه الأمراض التي يشتكي منها، وهي أمراض مزمنة قديمة في الأغلب، ورثها الشرق من عهود سبقت ظهور الإسلام، وليس للإسلام فيها دخل ولا بد[32].

يمثل تعاطي جواد علي مع الاستشراق والبحوث الغربية في دراسة التاريخ العربي والإسلامي مجسًّا واقعيًا للكشف عن طبيعة التحولات السياقية التي مر بها بين دراسته تاريخ العرب قبل الإسلام ودراسته تاريخ العرب في الإسلام. وعلى الرغم من صعوبة تحديد تصنيف تلقيه الاستشراق، وهل هو واقع ضمن الاستقبال السلفي أو ذلك المنفتح الليبرالي؟ لسعة الرقعة التاريخية التي اشتغل عليها وخاض في تفصيلاتها، لكن يبدو أن حدث الإسلام جسّد خطًا فاصلًا في

(31) المرجع نفسه، ص 7.

(32) المرجع نفسه، ص 7.

التلقي والتقويم لديه، ففي دراسة الاستشراق لتاريخ العرب القديم يقدم صورًا تقويمية إيجابية بالمجمل عن جهدهم[33]، فثمّن أعمالهم في هذا الميدان التي تعد فتحًا كبيرًا في تطوير ذلك الحقل الدراسي الشائك اعتمادًا على المصادر المادية ومقارنتها بالروايات الأدبية[34].

فيما اختلفت النظرة إلى الاستشراق مع التاريخ الإسلامي، وربما من الدقة القول إن الرؤية العامة التي استوعب عبرها جواد علي الاستشراقية ودراسته التاريخ الإسلامي تكاد تنحصر في أنموذجين ينتميان إلى الاستشراق الأوروبي التقليدي، وتحديدًا أصحاب المشروعات الموسوعية، هما المستشرق الألماني شبرنكر في موسوعته **محمد وعقيدته**، المكوّنة من ثلاثة أجزاء؛ والمستشرق الإيطالي الأمير كيتاني في دراسته المفصلة الموسومة بـ**حوليات الإسلام**[35].

غالبًا ما اتخذ جواد علي موقفًا ناقدًا ومفنّدًا آراء هذين المستشرقين، وحشد كثيرًا من مواضع كتابه **تاريخ العرب في الإسلام** للرد على آرائهما في محور السيرة النبوية، ولا سيما اليهود منهم[36]، حتى من الممكن القول إن هذا الكتاب في جزئه الأعظم كان عبارة عن تشخيص وملاحقة للطروحات الاستشراقية غير الموضوعية عبر تحديد مواطن الخلل والزلل فيها، ومن ثم محاولة نقدها وتوجيه الأنظار إلى مدى وهنها وضعفها وعدم مقاومتها النقد التاريخي، فشخّص

---

(33) علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 1، ص 123.

(34) «إن عملهم في بحث الكتابات الجاهلية ونشرها مشكور مقدّر، فقد أعادوا إلى الخط الذي كتبت الحياة، وجعلوه مقروءًا معروفًا، ترجموا كثيرًا من هذه النصوص إلى لغاتهم، وهي وثائق من الدرجة الأولى، وعملوا على نشر النصوص بالمسند وبالحروف اللاتينية أو العبرانية أو العربية في بعض الأحيان، وعلى استخلاص ما جاء فيها من أمور متنوعة عن التاريخ العربي قبل الإسلام». انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 123.

(35) انظر: علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، ص 9 وما بعدها.

(36) يذكر جواد علي: «وقد ذهب بعض المستشرقين اليهود الى أن لفظة الأمّي معرّبة.... وقد ذهب شبرنكر وهو من الزاعمين أن الرسول كان يكتب ويقرأ إلى أن النبي قرأ كتابًا في العقائد والأديان وأخبار الماضين، وقد زعم أن اسم هذا الكتاب هو أساطير الأولين... وليس في هذه الآيات آي دلالة على ما ذهب إليه على العكس... وقد ردّ على هذا الرأي كتاب **تاريخ القرآن** لنولدكه وعدّه قولًا لا أهمية له». انظر: المرجع نفسه، ص 140-141.

أنها محكومة بالقبلية والقصدية المسبقة[37]؛ ففي تناوله، على سبيل المثال، رأي المستشرق الإيطالي كيتاني في أن الرسول ووالده عبد الله لم يكونا من أهل مكة في الأصل بل كانا من أهل يثرب، أي المدينة، ثم حاول أن يجد مطعنًا في النسب بإبعاده عن قريش، فكان رد جواد علي: «وغاية كيتاني من الزعم والغمز والهمز واللمز للرسول لإظهار أن ما جاء به كان بوحي من يهود يثرب، وتعلم منهم، وبدس من عرق يهودي كان في دم الرسول، ولو فطن كمؤرخ، أن عليه أن يقيم روايات أهل الخبر ووجوب مناقشة الرواية أولًا، ومناقشة رجالها والأيام التي ظهرت فيها ولكن كيتاني ذو رأي، وفكرة، وضع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها، فلما شرع بها استعان بكل خبر من الأخبار ظفر به ضعيفها وقويمها، وتمسك بها كلها، ولا سيما ما يلائم رأيه، ولم يبال بالخبر الضعيف، لقواه بسلاسل الكذب المشهور المعروفة عند العلماء ...»[38].

الملاحظ على هذه الآراء التي يبلورها جواد علي في دراسته التاريخ الإسلامي أنه استعمل العامل الديني بوصفه أكثر العوامل تأثيرًا في توجيه الاستشراق وتحديد وجهته في كيفية تناوله الإسلام، فلمذهب المستشرق وتديّنه أثر فاعل في تقديم تلك الآراء غير الموضوعية بحسب توصيفه: «المستشرقون النصارى هم من طبقة رجال الدين، أو من المتخرجين في كليات اللاهوت وأنهم إن تطرقوا إلى موضوعات حساسة من الإسلام، حاولوا جهد إمكانهم ردّها إلى أصل نصراني، وطائفة المستشرقين من اليهود، وخصوصًا بعد تأسيس إسرائيل، وتحكم الصهيونية في أغلبيتهم يهددون أنفسهم لرد كل ما هو إسلامي وعربي إلى أصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تتبع لسلطان العواطف والأهواء»[39].

إذًا، الفيصل الذي يرسمه جواد علي لتلقيه الاستشراق محكوم بثلاثية العامل

---

(37) يخلص جواد علي في عرضه لطريقة هذين المستشرقين الممثلين للتيار السلبي الاستشراقي بأنهما «طريقان بالطبع خاطئان مضللان: طريق كستاني وشبرنكر قبله في قبول كل شيء يريان فيه تأييدًا لوجهة نظرهما في الغمز واللمز ومخالفتهما الإسلام في العقيدة فاستعانا لذلك بالأخبار الضعيفة التي رواها هذا الفريق». انظر: علي، المفصل في تاريخ العرب، ص 144.

(38) انظر: علي، تاريخ العرب في الإسلام، ص 94-95.

(39) المرجع نفسه، ص 6.

الديني والسياق التاريخي الحاكم والموضوع المعالج، عوامل ثلاثة تتداخل في ما بينها ويتغلب بعضها على بعض بحسب تغيير سياقاتها التاريخية.

2- نمط الكتابة من التاريخ الوطني إلى تاريخ الطائفة

يبدو أن نمط الكتابة الوطنية المتحول باتجاه دراسة الطائفة والمذهب بطريقة تحمل إبعادًا دفاعية وتبريرية ناتجة من التحولات السياسية الدراماتيكية في العراق، وقد تكون دواعي ذلك، إما في رغبات مكبوتة إزاء الجماعة الدينية والمذهبية، وإما محاولة في محاكاة واقع جديد متغير، وربما من الممكن تشخيص هذا النمط إبان المراحل العنيفة في تغيير السلطة واستبدالها بقوة مثل التحول الكبير بعد عام 2003، ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في مناهج أقسام التاريخ ومفرداتها التي انعكست عليها تلك المتغيرات؛ فغزارة الرسائل والأطروحات في دراسة تاريخ المذاهب بطريقة احتفائية وتبجيلية هي انعكاس واضح لذلك، وعند محاولة استدعاء أنموذج لهذا التحول قد يكون عبد الجبار ناجي من بين أكثر المعبّرين عن هذا النمط، فنمط الكتابة عنده اتخذ مرحلتين رئيستين تفصل بينهما بقوة حوادث عام 2003 في العراق، والتغييرات السياقية الكبيرة فيه، ففي المرحلة السابقة على ذلك، ظهرت بقوة توجهاته في دراسة المدينة الإسلامية، واقتفى في ذلك أثر أستاذه في مرحلة الماجستير صالح أحمد العلي، ثم أنجز الدكتوراه في جامعة لندن بإشراف المستشرق الشهير برنارد لويس، وأتم معه دراسة مدينة البصرة في العصور الإسلامية المتأخرة، وهي استمرار لأطروحة الدكتوراه للعلي، وأتم حين عودته مجموعة أعمال تاريخية في الفكر التاريخي، غير أن أوج أعماله كان مع كتابه **دراسات في تاريخ المدينة العربية الإسلامية** الذي استوعب فيه المدن العربية الإسلامية بطريقة بانورامية، غطّى فيها أهم المدن التي عرض لها العلي، مع تجديد ملحوظ في محاولة الحفر والتحليل واستثمار كبير للمنجز الاستشراقي وأهميته في دراسة المدينة العربية الإسلامية، ولا سيما الاستشراق الأميركي الذي كانت له مداخلات عدة معه، وعمّق كثيرًا من فكرة استقلالية المدينة الإسلامية بما تحويه من مؤسسات مركزية مثل مؤسسة الجيش والمستلزمات الإدارية والاقتصادية

المستقلة[40]. وعاضدت هذه الفكرة مجموعة دراسات وبحوث أخرى دبّجها المؤلف نفسه.

غير أن مع بداية التحول الكبير الذي جرى بعد عام 2003، ورفع السلامة الفكرية لأيديولوجية الحزب الحاكم المفروضة من السلطة على صنوف الكتابة الأكاديمية العراقية، ولا سيما كتابة التاريخ التي تُعدّ أكثر العلوم تأثرًا بمقص الرقيب ومحاسبته، انفتحت طريقة الكتابة في موضوعات كانت من المحظورات أو المحرمات، ولا سيما كتابة تاريخ الطوائف والمذاهب في العراق التي كانت مهمشة، فاتجه كثير من الأطروحات والرسائل الجامعية إلى الكتابة عن الطائفة الشيعية بطريقة حملت كثيرًا من معاني رد ذلك الحيف والتعاطي العاطفي معها والدفاع عن الحياض، وخلص كثير من نتائجها إلى إعادة الاعتبار إلى الذات ومحاولة ترسيخ وجودها الغائب على مدى عقود منصرمة، وربما تكون تلك المقدمة التي دبّجها في كتابه الأول الذي أتم ترجمته بعد تغيير السياق السياسي في العراق في عام 2003 **علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة: دراسة في نشأة ونمو الكتابة التاريخية الإسلامية حتى نهاية القرن التاسع الميلادي: الثالث الهجري** الذي سعى فيه إلى إعادة الاعتبار إلى الخلافة المستلبة من الخليفة «الشرعي» علي بن أبي طالب، ففي مقدمة المترجم المطوّلة التي دبّجها للكتاب، أكد هذا المعنى، ولا سيما التغيب الذي تعرضت له رواية المعارضة نتيجة لدعم السلطة للرواية السنية في تأكيد شرعية معاوية في الحكم[41]، وتركز هذا الأمر بقوة عند تأليف كتابه الآخر **التشيع والاستشراق: عرض نقدي مقارن لدراسة المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها** في عام 2006، ففيه هدف كبير ليس في نقد الاستشراق لتناوله التشيّع في العالم الإسلامي فحسب، وإنما محاولة إيصال مجموعة من الأهداف الضمنية والمباشرة المتمركزة في الطابع الإحيائي، وحث الجماعة وأثارت انتباهها إلى الزمن المفقود من حيز دراستها

(40) عبد الجبار ناجي، **دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية**، سلسلة تاريخ العرب والإسلام (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001)، ص 130-140.

(41) أيرلنك ليدوك بيترسن، **علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة: دراسة في نشأة ونمو الكتابة التاريخية الإسلامية حتى نهاية القرن التاسع الميلادي - الثالث الهجري**، ترجمة عبد الجبار ناجي (بيروت: دار الأمير، 2009)، مقدمة المترجم.

للذات، فالعمل يصنف ضمن الأعمال البيليوغرافية في الرصد وتعقب ما كتب عن الشيعة في المدارس الاستشراقية المتنوعة، ولا سيما هنا الاستشراق الأميركي والاستشراق الإسرائيلي، وخصص لكل منهما حجمًا كبيرًا فاق باقي المدارس الاستشراقية الأخرى، وذلك نابع من محيط أو هو سياق عام في موقفه المقاوم لهذين الاستشراقين مترتب عن مواقف سياسية متراكمة على مستوى الوعي الجمعي، وإجمالًا فالمحيط السياسي المتغير وصعود الجماعة الشيعية والإسلام السياسي إلى مراكز السلطة أثر كثيرًا في شيوع هذا النمط من الكتابة وانتشاره.

3- نمط الكتابة الاقتصادية القومية

إن هذا النمط على الرغم من شروعه بالاقتصاد، لم يكن على الطريقة المادية أو الماركسية، وإنما كانت حواضنه المعرفية والمنهجية الغربية التي قدمت رؤيتها الخاصة بهذا الموضوع، فبعض المتعلمين درس قبيل الحرب العالمية وبعيدها حينما كانت أوروبا تعيش ضائقة اقتصادية كبيرة بعد الحرب، وكانت المحاولة هي البحث عن حلول جامعة لا تعتمد النماذج الغربية فحسب، وإنما العالمية مثل النماذج في الشرق وتحديدًا في إمبراطورياته العتيدة مثل الدولة العباسية، المثال الأبرز لإمبراطورية إسلامية كبيرة، وتعزز هذا النمط في ما بعد بعدد من الدراسات الاقتصادية والاجتماعية في المنوال نفسه. غير أن بزوغ الروح القومية وصعودها بوصفها السياق الأكثر تأثيرًا وانتشارًا، أوجد رغبة مماثلة في أن يمارس علم التاريخ وكتابته وظائف مصيرية في إسناد الجماعة ودعمها، فقد يكون عبد العزيز الدوري من أبرز ممثلي هذا النوع من الكتابة. فبداياته الأولى، ولا سيما موضوعه للدكتوراه **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، الصادر في عام 1948، وكتابه الآخر **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، الصادر في عام 1969، ففي الكتابين إحالة واضحة إلى تبني دراسة التاريخ الاقتصادي والتخصص بمجاله، وإذا تم تناول هذا الجهد ضمن إطار الكتابة التاريخية العراقية، ولا سيما للرواد منهم، وتحديدًا جهد جواد علي وصالح أحمد العلي، فإن الملاحظة الأولية تثبت تلك النزعة التخصصية لهؤلاء، فجواد علي خصص دراسته لأكبر مذهب في العراق وعنوان أطروحته **المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية**، وهو موضوع يقع ضمن التاريخ

الديني، أما العلي فكانت وجهته دراسة التاريخ الاجتماعي، وباكورة أعماله **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول**.

كانت اهتمامات الدوري الأولى تميل نحو دراسة التاريخ الاقتصادي ومعه يلحظ بداية وضع «الأمة العربية» محور الاهتمام الأول لتفسير التاريخ الإسلامي برمته؛ إذ مثلت لديه مفهوم الأمة العربية المفتاح الأهم لاستيعاب مجمل حركة التاريخ وصيرورته، حيث سعى منجزه لتأكيد هذا المعنى لكن بصور متفاوتة في ترسيخ هذا المعنى وتأكيده، وقد تكون للسياقات المتبدلة باستمرار أثر مباشر في ذلك التذبذب، لكن إجمالًا من الممكن تشخيص أن البدايات الأولى كانت ثورية رديكالية ثم تحولت إلى أكثر عقلانية في التعاطي مع هذا الموضوع، ويبدو أن مشروع الدوري، ولا سيما التاريخ الأيديولوجي منه كان واقعًا في مجمله تحت تأثير هذه الدينامية المتحولة، فتكاد تقسم تحولاته الرئيسة زمنيًا إلى قسمين: **الأولى** مرحلة الستينيات (1960-1965)، وفيها أنتج ثلاثيته المعروفة بـ «الجذور التاريخية»، وكانت على هيئة ثلاث كتب: **الجذور التاريخية للقومية العربية** (1960) وكتاب **الجذور التاريخية للشعوبية** (1962) وكتاب **الجذور التاريخية للاشتراكية العربية** (1965)، فالستينيات مثلت أوج وهج المراحل النضالية من أجل فكرة الوحدة العربية التي هيمنت على مجمل النخب العربية وكذلك الوعي الجمعي بأن التاريخ وكتابته عامل مساعد في تحقيق أهداف (قومية - عروبية) قريبة المنال، فالسمات السياقية النفسية والأيديولوجية والسياسية تنطبق بقوة على ثلاثية «**الجذور**» للدوري؛ إذ كانت ثيمتها العامة كيف يساهم المثقف من موقعه في هذا السجال المحتدم؟ وكيف يكون المؤرخ مكافحًا فيه؟ ولم تطرح هذه الأسئلة من خلفية معرفية بقدر همينة الأيديولوجيا فيها، حيث سعت ثلاثية **الجذور** بقوة إلى تأكيد التداخل الحميم بين الذاكرة والتاريخ[42]، عبر تجذير القومية والأمة العربية، وهي مفاهيم حديثة على الثقافة العربية القديمة: كذلك الاشتراكية التي تم إكسابها تاريخًا غابرًا، ووصم جميع المعارضين أو الخصوم لفكرة الأمة العربية ووحدتها بالشعوبية المتجددة في كل وقت، ودعا من هذا الاتجاه إلى تقييد

---

(42) وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج** (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 285-287.

الموضوعات التاريخية وطريقة تفسيرها «إن الدراسة التاريخية يجب أن تنصب على بحث تاريخ الأمة إن أردنا فهم اتجاهاتها وتطوراتها وإدراكها، ومتى جرت الدراسة وراء أسر حاكمة أو أفراد أفذاذ، فإنها تنحرف عن مسيرة الأمة وتبعد عن الهدف المقصود»[43]. ولم يقتصر الأمر على موضوعات الدراسة وإنما شمل تفسير حوادث مركزية في التاريخ الإسلامي، فأهم عوامل حركة الفتوحات العربية الإسلامية الدافعة كانت مبنية على الروح القومية العربية، فمع الأهمية الواضحة للعوامل الاقتصادية والدينية في تلك الحركة، فإن العامل القومي للأمة وفي ذلك يرجح بقوة أن معنى (الأمة) الوارد في القرآن والحديث النبوي يأخذ معنى (الأمة العربية) بوصفها المادة الرئيسة. وإن الدعوة الإسلامية كانت من العوامل المساعدة في لم وصالها.

أما المرحلة الثانية فاتضحت في ثمانينيات القرن المنصرم حينما تخطى ذلك السجال بين المعرفة والأيديولوجيا، وتحديدًا، مع كتابه **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، الصادر في عام 1984، ويعتقد أن يكون ذلك التحول نابعًا من طبيعة المتغيرات الدراماتيكية في السياق السياسي بالعراق والعالم العربي؛ إذ أثرت بشكل كبير في تبديل بعض القناعات الحادة عند الدوري، وجعلت منها أكثر تناغمًا وواقعية مع طبيعة مفهوم الأمة العربية وارتباطه بالواقع العربي، وعلى الرغم من الاستمرارية الواضحة في التعاطي مع هذا المفهوم بوصفه الأداة المركزية للتعاطي، بوصفه أيضًا مشتغلًا في خلال الأعوام السابقة على موضوعات في تاريخ الأفكار السياسية العربية، ليعيد تشكيل بنائها في نظرة تاريخية تكوينية وتطورية، وهذا منهج مختلف نسبيًا عما شاع في الستينيات بمفهوم الجذور، فلم تتضح مع هذا التغيير غلو في استيعاب القومية[44].

من الممكن معاينة هذا التحول والتغيير في استيعاب الدوري لمفهوم الأمة؛ إذ يعلن في عدد من مواطن كتابة **التكوين** أن «هذه الدراسة تكشف عن اتجاهين:

---

(43) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية** (بيروت: دار العلم للملايين، 1960)، ص 9.

(44) كوثراني، ص 288.

الأول متابعة سيرة الأمة ودورها في التاريخ، والثاني: ملاحظة دور الأفراد والشخصيات في نواحي الحياة العامة المختلفة في سيرها، وإذا كان الخط الأول يصدر عن تبنّي المشيئة الإلهية في حياة الأمة، فإن الخط الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفاعليات البشرية»[45].

إن التغير البيّن الذي طرأ على مفهوم مفتاحي (الأمة) حضر بقوة في مجمل دراسات الدوري، متأثرًا - من دون شك - بتغيير سياقات تاريخية عنيفة أودت به إلى هذه الانتقالات في كتابة التاريخ.

(45) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 89.

القسم الثالث

التاريخ المقارن ومسائل من حقل الذاكرة والتاريخ

الفصل التاسع عشر

العلوم العربية والمركزية الأوروبية الجديدة
إشكاليات التأريخ العربي للعلوم في الحضارة الإسلامية

سامر عكاش

كانت الدوافع الأساس لتأريخ العلوم العربية لدى معظم الباحثين العرب، وما زالت، تحوم في فلك الرد على تجاهل الرواية الغربية لمساهمات العرب العلمية الإبداعية، ورغبتهم في توثيق دورهم الرائد في تطور العلوم. من **موسوعة تاريخ العلوم العربية** بإشراف رشدي راشد، إلى **العلوم الإسلامية وصناعة النهضة الأوروبية** لجورج صليبا، إلى **مشروع العلم في الإسلام** تحقيق جان هوغينديجك وعبد الحميد صبرا، إلى **الإسلام والعلم وتحدّي التاريخ** لأحمد دلال، من بين كثير من الدراسات الأخرى، نجد هاجس التهميش الغربي للدور العربي يكمن في ثنايا الرغبة الفردية والجماعية في التأريخ والتوثيق[1]. لا جدل حول مشروعية

---

(1) انظر: مجموعة مؤلفين، موسوعة تاريخ العلوم العربية، إشراف رشدي راشد، سلسلة تاريخ العلوم العربية 4، 3 ج، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، وكذلك:
George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2007); Jan Hogendijk and Abdlelhamid Sabra (eds.), *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2003), and Ahmad Dallal, *Islam, Science and the Challenge of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010).

من الدراسات التي اعتمدت الرؤية الماضوية الدفاعية نفسها، لكن من منحى نظري في إطار تاريخي، دراسة أستاذ الفيزياء في جامعة سري (Surrey) جيم الخليلي، إضافة إلى البرامج الوثائقية التي قدمها عن العلوم في الحضارة الإسلامية، والتي سنعود إليها لاحقًا. انظر: Jim Al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance* (New York: The Penguin Press, 2011).

هذا التوجه وأهميته، ولا حول نبالة هدفه، ولا حول قيمة النتاج العلمي والفكري الكبير الذي أنتجه. ولكن ماذا لو أدرك الغرب خطأه، واعترف بتقصيره، وغيّر منهجه، وأعاد كتابة تاريخه العلمي، معطيًا العرب والمسلمين دورهم المشروع في رواية تطور العلوم؟ كيف سيتفاعل المؤرخون العرب حينئذٍ مع هذا التغيير؟ هل سيقتضي هذا تغيير منهجهم في صوغ رواية العلوم العربية وسردها، وهي الرواية التي تنتهي دائمًا عند المحطة الكوبرنيكية؟ وهل يمكن أن يقود هذا التحول إلى إعادة النظر في مفهوم «العلوم العربية»؟ ما هي إشكالات مفاهيم التأريخ ومناهجه الحالية؟ وما هي الآفاق الفكرية والمناهج البحثية الجديدة التي يمكن أن يوفّرها لهم هذا التحول لتأريخ مسيرتهم العلمية؟ هذا ما نسعى لاستكشافه في هذه الدراسة، حيث تشير الروايات الجديدة لتاريخ العلوم إلى بدايات هذا التحول في الرواية الغربية؛ فقد تجاوزت القراءات الجديدة النظرة الاستعلائية القديمة لمفكري التنوير وما بعد التنوير الأوروبي، الذين ابتكروا ما يسمى «تاريخ العلوم» لتقصّي معالم المسيرة الإنسانية نحو قمة الهرم العلمي، التي رأوا أنفسهم وقد انفردوا بالتربّع على عرشها في ظل أوروبا المتنورة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[2]. وقدمت لنا هذه القراءات الجديدة مناهج مغايرة تُوثّق مساهمة الشعوب الشرقية في تطور العلوم، وتُبرز الدور الريادي للعلوم العربية - الإسلامية بشكل عام، والرياضيات والفلك بشكل خاص، وتعترف من دون مواربة بأثر تلك المساهمات في صناعة النهضة الأوروبية[3].

---

(2) عن نقد المركزية الأوروبية في صوغ تاريخ العالم وتاريخ العلوم، انظر الفصل الأول من دراسة جون هوبسن عن الأصول الشرقية للحضارة الغربية، في: John Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), Chap. 1.

(3) تساهم في هذا التحول دراسات ذات مناهج متضاربة، بعضها معارض للمركزية الأوروبية وأخرى مدافعة عنها. من الدراسات المعارضة للمركزية الأوروبية نذكر، على سبيل المثال، دراسات جون هوبسن عن الأصول الشرقية للحضارة الشرقية. انظر: المرجع نفسه، وآرون بالا عن آسيا وأوروبا وظهور العلوم الحديثة، وهانس بلتنغ عن تأثير العلوم العربية على فن النهضة بأوروبا. ومن الدراسات المدافعة عن المركزية الأوروبية، نذكر بشكل خاص هنا دراسات توبي هَفّ عن ظهور العلوم الحديثة، وسنتناولها بالبحث في هذه الدراسة. انظر: Arun Bala (ed.), *Asia, Europe and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries* (New York: Palgrave Macmillan, 2012); Hans Belting, *Florance and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008); Toby Huff: *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), and *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011).

لا شك في أن لهذه القراءات الجديدة لتاريخ العلوم مظاهر إيجابية، إلا أنها تسحب البساط من تحت أقدام العرب، وتجرّدهم من المحرك الأساس للرواية النمطية التي اعتادوا على تكرارها، وتضعهم أمام تحدّيات جديدة تخص ظهور العلوم الحديثة وتتطلب منهم إعادة نظر في إشكاليات التأريخ العربي للعلوم، كما تفرض عليهم اعتماد رؤى ومواقف ومناهج جديدة تتلاءم مع التغيير الاستراتيجي في الرواية الغربية. فتوثيق المعلومة العلمية شيء، وطرائق توظيفها في كتابة تاريخ العلوم شيء آخر. ولدوافع التأريخ أثر بالغ في أساليب صوغ الرواية التاريخية، وطرق توظيف المعلومة العلمية، وتحديد الهدف من سردها. والانشغال بهاجس التهميش حصر اهتمامات المؤرخين العرب في الحقبة الوسيطية أو الكلاسيكية، بدافع الرغبة في إظهار «حقيقة» الإبداعات العلمية العربية. والمفارقة هنا تكمن في أن الرغبة في الخروج من الهامش قادت بدورها إلى تهميش جديد، حيث حصرت مفهوم «العلوم العربية» في الإطار الزماني الوسيطي وأخرجت العرب جملة واحدة من دائرة التطورات العلمية الحداثية؛ ففي حين استجابت الرواية الغربية الجديدة لنتائج البحوث عن العلوم العربية، وتخلّت عن المركزية الأوروبية الوسيطية لمصلحة العرب، فإنها عادت وتمركزت من جديد في مرحلة الحداثة المبكرة، طارحةً تحديات من نوع جديد لمؤرخي العلوم عند العرب ورواياتهم التأريخية على أطيافها المختلفة.

أولًا: المركزية العربية الوسيطية وظهور العلوم الحديثة

ظهرت تحديات التحول في الرواية الغربية من خلال جدل مهم وحاد اللهجة جرى على عتبة القرن الواحد والعشرين بين مؤرخَين بارزَين من مؤرخي العلوم، جورج صليبا وتوبي هَفّ، بدأه صليبا في عام 1999 بكتابة مراجعة نقدية لاذعة لكتاب هَفّ عن ظهور العلوم الحديثة، تلتها في العام 2002 إجابة لهَفّ على نقد صليبا، تلاها في العام نفسه ردّ لصليبا على رد هَفّ[4]. أظهر

(4) انظر: George Saliba, «Seeking the Origins of Modern Science?,» *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith* Studies, vol. 1, no. 2 (1999), pp. 139-152; Toby Huff, «The Rise of Early Modern Science: A Reply to George Saliba,» *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, vol. 4, no. 2 (2002), pp. 115-128; George Saliba, «Flying Goats and other Obsessions: A Response to Toby Huff's Reply,» *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, vol. 4, no. 2 (2002), pp. 129-141.

هذا الجدل خلافًا منهجيًا وفكريًا عميقًا بين ممثل للرواية العربية - الإسلامية (صليبا) وممثل للرواية الغربية (هَفّ) في تطور العلوم، كما بيّن التحولات المهمة في المواقف الفكرية في ما يخص مناهج تأريخ العلوم بشكل عام وطرق سرد رواية ظهور العلوم الحديثة بشكل خاص[5]. وتمحور الخلاف حول سؤال مشروع، ولو أنه إشكالي، سعى هَفّ للإجابة عنه في دارسته حول ظهور بدايات العلوم الحديثة، وهو: لماذا ظهرت باكورة العلوم الحديثة في الغرب تحديدًا وليس في الشرق، على الرغم من أن العرب والمسلمين كانوا الأكثر تطورًا علميًا والأجدر على استلام الريادة في قيادة العالم إلى تجربة الحداثة؟ صليبا، الذي ساهمت بحوثه الرائدة في بيان دور العلوم الإسلامية في صناعة النهضة الأوروبية، وفي ترسيخ المركزية العربية الوسيطية، بدا متشجنًا ودفاعيًا في رده، وعاجزًا عن الإجابة عن السؤال ببساطة وشفافية، بل سعى لتفتيت الموضوع وتشتيته بمناقشة موضوعات جانبية، وبالمطالبة بضرورة الاتفاق على معاني المصطلحات الأساس، مثل Science وModern وWest، قبل الخوض في موضوع ظهور العلوم الحديثة في الغرب تحديدًا، إضافة إلى التمترس وراء تُهم الاستشراق الجاهزة، التي غالبًا ما يلجأ إليها العرب عندما تعوزهم الحيلة في الرد على تحديات الغرب.

تناول صليبا في نقده المفصّل لسؤال هَفّ ومنهج دراسته جملة من الإشكالات، أهمها، أولًا، ربط ظهور العلوم الحديثة بالسياق الغربي حصرًا وإعطاؤه الهوية الغربية، وبالتالي إخراج العرب والشعوب الأخرى من دائرة التطورات العلمية الحديثة؛ فهو يرى أن التصنيف الهوياتي للعلوم في فترة ما قبل الحداثة عبر الصفة الثقافية (كالبابلية والمصرية واليونانية والصينية والهندية والعربية) يرتكز على اللغة التي كُتبت بها العلوم، وهذا لا ينطبق على العلوم الحديثة لأن صفتها الأساس عالمية وقائمة على تعدد المصادر والثقافات، وبالتالي فإن سؤال هَفّ لا معنى له، ويخفي وراءه توجهات أيديولوجيا استعلائية

---

(5) لم يقتصر هذا الجدل على صليبا وهَفّ وعلى العلوم العربية الإسلامية، بل تعدّاه إلى الدور الآسيوي في كتابة تاريخ العالم بين مدافع ومعارض للمركزية الأوروبية، انظر الجدل بينجون هوبسن وريكاردو دتشيزني، في: Ricardo Duchesne, «Asia First?,» *The Journal of the Historical Society*, vol. 6, no. 1 (2006), pp. 69-91, and John Hobson, «Explaining the Rise of the West: A Reply to Ricardo Duchesne,» *The Journal of the Historical Society*, vol. 6, no. 4 (2006), pp. 279-299.

مرفوضة. وثانيًا، اعتبار تطور العلوم أحادي المسار والتوجه، واعتماد العلوم الحديثة، باعتبار حداثتها وجدارتها، المعيار الأساس الوحيد الذي يقاس به تطور العلوم في الثقافات الأخرى. وهذا يحرف تاريخ العلوم عن البحث في الحاجات الثقافية الخاصة التي اقتضت مسارات وتوجهات علمية معيّنة ضمن كل ثقافة، ويوجهه باتجاه الغرب، لأن جدارة العلوم أصبحت تقاس بمعيار تجربة العلوم الحديثة الغربية المنشأ والهوية. وثالثًا، ربط نشوء العلوم الحديثة وتطورها بمفاهيم فضفاضة وهمية، مثل «فضاء حيادي» و«حرية البحث»، ومبادئ لا تتماشى مع الوقائع التاريخية، مثل أن العلوم هي العدو الطبيعي للأنظمة الدكتاتورية (ماذا عن تطور العلوم تحت النظامين النازي والسوفياتي؟)، وتجاهل الدور الاقتصادي، وتحول مصادر الثروة نحو أوروبا في القرن السادس عشر. هذا الإشكال وغيره من الإشكالات الكثيرة التي أثارها صليبا جعلا من رواية هَفّ، في رأيه ورأي كثير من الباحثين الذين يشاركونه الموقف النقدي نفسه، متناقضة ومشوّهة للحقائق التاريخية ومليئة بالأخطاء، وبالتالي قاصرة عن تقديم تفسير مقبول لظهور العلوم الحديثة[6].

لا شك في أن صليبا محق في بعض جوانب نقده لمنهجية دراسة هَفّ، إلا أنه لا يعالج صُلب الموضوع، ولا يقدم رواية بديلة مقْنعة لظهور العلوم الحديثة، ولا يبيّن كيف يمكن الوصول إلى اتفاق حول معاني المصطلحات الأساس، مثل Science وModern وWest؛ فإن كان هذا مستحيلًا، فهذا تمييع للموضوع، ولا جدوى من النقاش أصلًا لانعدام إمكان الوصول إلى أرضية مشتركة. وحتى لو افترضنا جدلًا أن الوصول إلى اتفاق حول معاني هذه المصطلحات يتوافق مع منظور صليبا، فكيف سيفسر هذا عزوف العرب والمسلمين المفاجئ - على مدى ثلاثة قرون - عن المشاركة أو الانشغال أو التفاعل، السلبي أو الإيجابي، مع أفكار وتقنيات واكتشافات جديدة، مثل فكرة مركزية الشمس ونظامها الفلكي الجديد، واكتشاف العالم الجديد (أميركا)،

---

(6) يشارك كثير من الباحثين صليبا في انتقادات هذا الاخير لدراسة هَفّ، انظر، على سبيل المثال، مراجعة نهيان فانسي لكتاب هَفّ في: Nahyan Fancy, «Review of Toby Huff's The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West,» *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 42, nos. 1-2 (Summer - Winter 2008), pp. 175-177.

واكتشاف العدسات المقربة والمكبرة والتلسكوب والمايكروسكوب، وتطور تقنيات الساعات وآلات تلقائية الحركية (Automata)، وتطور تقنيات التشريح والأفكار الطبية الجديدة، وأفكار الفلسفة الميكانيكية، وغيرها كثير. إذا اعتبرنا أن العلم متعدد المسارات والتوجهات، وأن هذه الأمور لم تعن للعرب والمسلمين شيئًا في مساراتهم الفكرية الخاصة بهم آنذاك وضمن حاجاتهم العلمية الداخلية، فلماذا غيروا مساراتهم في القرن التاسع عشر وعادوا إلى المسار الغربي واعترفوا بتقصيرهم؟ هل كان هذا التغيير تعبيرًا عفويًا عن وعي جمعي للسعي «نحو الأفضل»، أم أنه قسري جرى تحت الهيمنة الغربية ومشروعها الاستعماري؟ إن الإشكالات التي ينطوي عليها نقد صليبا لا تقل إشكالًا عن إشكالات رواية هَفّ، وتعكس ارتباكًا واضحًا في مواقفه.

إن أحد الأسباب الرئيسة لارتباك صليبا يَكمن في أن رواية هَفّ، على الرغم من إشكالاتها الكثيرة، اعتمدت منهجًا جديدًا لا يتجاهل دور العرب والمسلمين في تطور العلوم، بل على العكس يشيد بهم، ويعترف بفضلهم في صناعة التقدم العلمي بشكل عام، والنهضة الأوروبية بشكل خاص. وهَفّ لم يتردد في الاستشهاد بأعمال صليبا لتأكيد الدور الرائد للعلوم العربية - الإسلامية حتى الاكتشاف الكوبرنيكي في القرن السادس عشر، كما لم يتردد في قبول روايته حول استخدام كوبرنيكوس في نظريته وتحليلاته الرياضيات التي طوّرها روّاد الفلك المسلمون لحل مشكلات الهيئة الأرسطية - البطلمية[7]، والتي ساهمت في تغيير الاعتقاد التام، ولزمن طويل، بانفراد أوروبا بصناعة الإنجاز الكوبرنيكي[8]؛ فهَفّ

(7) بالتحديد تلك التي ابتدعها كلٌّ من مؤيّد الدين العُرضي (ت 1266) ونصير الدين الطوسي (ت 1274) العاملين في مرصد مراغة المشهور، وابن الشاطر (ت 1375) الموقت في الجامع الأموي الكبير، والمعروف بدراساته الفلكية، خصوصًا كتابه **نهاية السول في تصحيح الأصول**. انظر: مؤيد الدين بن بريك العرضي، **تاريخ علم الفلك العربي: كتاب الهيئة**، تحقيق وتقديم جورج صليبا، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب 2، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995). لمزيد عن مرصد مراغة، انظر: Aydin Sayili, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1960), chapter 6.

(8) تجدر الإشارة هنا إلى الخلاف بين مؤرخي العلوم حول مدى المساهمة الإسلامية في الإنجاز الكوبرنيكي وقيمتها العلمية؛ فهناك فريق من الباحثين، بمن فيهم صليبا، يشيرون إلى التشابه بين رياضيات كوبرنيكوس ورياضيات علماء الهيئة المسلمين، لا في النهج الرياضي العام فحسب، وإنما أيضًا في الأشكال الهندسية المستخدمة، وحتى في الرموز الحرفية، ليؤكدوا استناد كوبرنيكوس =

سلّم في روايته بإنجازات الفلكيين العرب الرائدة، وأكد تمكّنهم قبل كوبرنيكوس بأكثر من قرن من الوصول إلى أنموذج رياضي معادل لأنموذجه الكوني، وبالتالي فإن إنجازه لم يكن إنجازًا رياضيًا علميًا، وإنما إنجازًا ثقافيًا فكريًا[9]، لكنه عاد وسأل عن الأسباب التي حالت دون قيام علماء الهيئة العرب بتلك النقلة الفكرية، التي كانت، بحسب راويته (والرواية الغربية بشكل عام)، البوابة الرئيسة للتطورات العلمية الحداثية[10].

بدا تساؤل هَفّ منطقيًا ومشروعًا، ويستند إلى مقتضيات الرواية العربية كما تبنّاها صليبا وطوّرها في كثير من دراساته، إلا أن صليبا رفض منطق السؤال ولهجته الاستعلائية، وسعى في نقده اللاذع لتقويض أسس رواية هَفّ حول ظهور بواكير العلوم الحديثة في الغرب وليس في الشرق، وذلك عن طريق

= في وضع نظرياته الفلكية إلى المصادر العربية، ولا سيما النتاج العلمي لمرصد مراغة، ونقله منها في بعض الأماكن نقلًا حرفيًا، وليقللوا بذلك من قيمة الاكتشاف الكوبرنيكي والثورة العلمية الأوروبية. في المقابل، هناك فريق آخر، بمن فيه هفّ، يشكك في قيمة هذا التشابه الرياضي والهندسي، ويعتبره سطحيًا ومحدودًا ويعتمد على البرهان الهندسي الذي تجاوزه علماء الفلك الأوروبيون بعد كوبرنيكوس. على الطرف المناصر لنظرية اعتماد كوبرنيكوس على المصادر الإسلامية، انظر دراسات بيتر بيكر وروجر آريو، وهنري هوغونار روش، وإدوارد كنيدي؛ وعلى الطرف المشكك في قيمة هذا التشابه السطحي المحدود، انظر دراسات جميل رجب، ونضال قسوم، وميخال كوكوسكي، في: Peter Baker and Roger Ariew (eds.), *Revolution and Continuity: Essay in the History and Philosophy of Early Modern Science*, vol. 24 (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1991); Henri Hugonnard-Roche, «Influence de l'astronomie arab en occident medival,» dans: Roshdi Rashid (ed.), *Histoire des science arabes*, vol. 1 (Paris: Editions du Seuil, 1997), pp. 309-328; Edward Kennedy, *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World* (Aldershot: Ashgate 1998); F. Jamil Ragep, «Ṭūsī and Copernicus: The Earth's Motion in Context,» *Science in Context*, vol. 14, nos. 1-2 (2001), pp. 145-163; Nidhal Guessoum, «Copernicus and Ibn al-Shatir: Does the Copernican Revolution have Islamic Roots?,» *The Observatory*, no. 128 (2008), pp. 231-239, and Michal Kokowski, «Copernicus, Arabic Science, and the Scientific (R) evolution,» in: Arun Bala (ed.), *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 55-72.

(9) انظر تقديم هَفّ لإنجازات الفلكيين العرب، والتي أطراها صليبا في نقده، في: Huff, *The Rise of Early Modern Science*, pp. 55-64.

(10) انظر دراستَي هَفّ السابق ذكرهما، إضافة إلى دراستين مهمتين لتوماس كون وألكسندر كويري عن دور الاكتشاف الكوبرنيكي في تاريخ الفكر وتحفيز الثورة العلمية، في: Huff: *The Rise of Early Modern Science*; *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution*; Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), and Alexandere Koyre, *From Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1957).

التقليل من الدور الإبداعي للغرب، وتفنيد فكرة الانفراد الأوروبي في ظهور العلوم الحديثة. وعمد إلى التشكيك في مفاصل رواية هَفّ وتهديمها عوضًا عن محاولة تقديم رواية تاريخية مقابلة مقنعة. وبدا واضحًا أن محاولة صليبا أخطأت الهدف، لأن رواية هَفّ لم تُركّز على الدور الإبداعي الغربي أو الانفراد الأوروبي بصناعة النهضة العلمية، وإنما على فكرة جديدة هي «البيئة الفكرية والقانونية الحاضنة»، التي مَكّنت الأوروبيين من احتواء المعارف والإبداعات المختلفة من مصادرها الخارجية، العربية وغير العربية، ومن دفعها إلى الأمام، وتطويرها إلى درجة علمية أعلى مما كانت عليه. فجوهر التطور العلمي في رواية هَفّ لم يستند، كما في الروايات القديمة، إلى فكرة العبقرية المبدعة (Inventive Genius) المتأصلة في العقلية الغربية، التي تميّز علماء الغرب من غيرهم، وإنما على فكرة التأقلم الخلّاق (Creative Adaptability) للثقافة الحاضنة للعلم بشكل عام؛ فليس المهم في روايته من هو مبدع التفصيلات الرصدية والرياضية لمركزية الشمس، وإنما المهم هو تداعيات التصور الجديد وطريقة التفاعل مع الفكرة وتطويرها، والمسارات العلمية التي نتجت من هذا التفاعل ضمن بيئة ثقافية وفكرية نشطة وحاضنة للأفكار الجديدة بوساطة تشريعية مشجعة لحرية البحث.

يمكننا فهم موقف صليبا الدفاعي وتبريره من زاويتين: الزاوية الأولى هي افتقار تاريخ العلوم العربية إلى رواية تاريخية إيجابية مقْنعة لظهور العلوم الحديثة من وجهة نظر عربية تقابل الروايات الغربية بشكل عام، ورواية هَفّ بشكل خاص؛ فالدراسات المتوافرة لا تقدم لنا سوى تحليلات تبريرية سلبية لانحطاط الثقافة العربية - الإسلامية، بعد الصعود العلمي الوسيطي، التي غالبًا ما تقود في نهاية الأمر إلى إلقاء اللائمة في التأخر العلمي العربي على جملة من العوامل الخارجية أو الداخلية، مثل التغيّرات الاقتصادية وتحوّل مصادر الثروة إلى أوروبا بعد اكتشاف أميركا، أو رفض الطباعة الميكانيكية، أو الهيمنة الغربية، أو التخلف العثماني، أو التعصب الديني أو كلها مجتمعة[11]. أما الزاوية الثانية، فهي تركيز مؤرخي العلوم العرب، وصليبا من أبرزهم، الجهد على بيان الدور العربي المحوري في صناعة

---

(11) لم نذكر نظرية الغزو المغولي وإتلاف المكتبات العربية، ولا نظرية نقد الغزالي للفلسفة والفلاسفة، لأنها نظريات قديمة دحضها صليبا وغيره بشكل مقْنع.

النهضة الأوروبية والاكتشاف الكوبرنيكي كهدف أساس لمشروعهم التأريخي، كما لو أن هذا يعفيهم من مسؤولية كتابة تاريخ العلوم العربية بعد كوبرنيكوس، ومن مسؤولية تفسير ظاهرة الانقطاع المفاجئ عن متابعة التطورات العلمية ثلاثة قرون حاسمة، وذلك من منطلق «سلفي» يعتبر، ضمنيًا على الأقل، أن علماء العرب هم صانعو النهضة الأوروبية، وحضورهم العلمي موجود أصلًا في أساس الصعود العلمي الغربي. لذا، فإن التساؤل عن ظهور العلوم الحديثة في الغرب وليس في الشرق لا معنى له، وهو تعبير مرفوض عن النظرة الاستعلائية الاستشراقية الغربية. هكذا بدا موقف صليبا في نقده لهَف، والذي عرّضه لتساؤلات وتحدّيات أعقد، لم يُقدّم إجابات عنها، هي التالية: لمّا كان العرب قادرين على المساهمة في صناعة النهضة العلمية الأوروبية، فلماذا لم يساهموا في صناعة نهضتهم؟ ألم يكن الأحرى بهم الحفاظ على تفوّقهم وصناعة نهضتهم العلمية؟ ما الذي عوّقهم عن صناعة نهضتهم، أو على الأقل متابعة حوادث النهضة العلمية التي ساهموا بصناعتها في فترة الحداثة المبكرة؟ وكيف يمكننا تفسير ذلك العزوف المفاجئ للعلماء العرب عن الاهتمام بالتطورات العلمية التي لا بد أنها بدت «غريبة» لهم إن لم تبد «ثورية» كما بدت لجيرانهم الأوروبيين؟ لا تهدف هذه التساؤلات إلى الانتقاص من دور العربي الريادي الوسيطي، وإنما إلى الإشارة إلى أنه لا بد أن شيئًا ما قد تغيّر في البيئة أو الثقافة العلمية الغربية مكّنها، من دون غيرها، من دفع عجلة البحث العلمي في مسار غير مسبوق. أما تحديد طبيعة هذا التغيير وفهم أسبابه وأحواله وآفاقه، فهُما محور اهتمام منهج تأريخي جديد هو «المركزية الأوروبية الجديدة» (Neo-Eurocentricapproach).

ثانيًا: المركزية الأوروبية الجديدة

بعد النقد الصارم لخطاب الاستشراق (Orientalism) والمركزية الأوروبية القديمة (Eurocentricism)[12]، وتفاعل الغرب الإيجابي مع هذا النقد، وتوافر الرغبة الجدّية لدى كثير من الباحثين والمؤرخين الغربيين، أمثال هَفّ وهوبسن

---

(12) كما في نهج كامل من الدراسات المناهضة للمركزية الأوروبية في شتى المجالات الفكرية والثقافية التي حفّزها صدور كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق، انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، ط 4 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995).

وآرون بالا، لتجاوز إشكالاته، ظهر تحوّل ملحوظ في المواقف الفكرية الغربية. وأدى هذا التحول بدوره إلى تغيير ملموس في مناهج تاريخ العلوم في العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، انعكست في تطور القواعد والأطر النظرية التي تحدد العلاقة الفكرية والثقافية بين الغرب والشرق، ما أدى إلى تداعي قواعد المركزية الأوروبية القديمة (Eurocentricity)، التي استندت إليها المناهج القديمة لتاريخ العلوم، وظهور أطر نظرية ومناهج جديدة، متحدّة في رغبتها بتجاوز المركزية الأوروبية القديمة، إلا أنها مختلفة في أطرها النظرية ومساراتها التأريخية الجديدة؛ فهناك دراسات ركّزت على الحوار الثقافي والتبادل المعرفي بين الحضارات في تطور المجتمعات الإنسانية الشرقية والغربية، بهدف نقض مبدأ الاستقلالية الأوروبية عن الشرق وتهديم فكرة الحراك الداخلي في تطور العلوم، كما في كتابات بالا[13]. وهناك دراسات أخذت موقفًا مناوئًا ومتطرفًا ضد الاستشراق والمركزية الأوروبية (يمكن توصيفه بالاستغراب)، ونظرت إلى الغرب باعتباره صناعة شرقية في حلة غربية، كما في كتابات هوبسن[14]. وهناك دراسات لم تتخل عن المركزية الأوروبية، وإنما سعت لاحتواء النقد الموجَّه إليها، وإلى إعادة التمركز على قواعد نظرية ومنهجية جديدة، يمكن تعريفها بالمركزية الأوروبية الجديدة (Neo-Eurocentricity)، كما في كتابات هَفّ، محور تركيزنا هنا.

في دراسة عن التحولات الجديدة في مناهج تاريخ العالم (World History) القائمة على الحوار الثقافي، استعرض جون هوبسن ملامح المركزية الأوروبية الجديدة، وبيّن إطارها النظري الجديد، وناقش التحديات التي تفرضها على المناهج التقليدية المناوئة للمركزية الأوروبية (Non-Eurocentric Approaches)، أي المواقف الشبيهة بموقف صليبا[15]. وبحسب تحليل هوبسن ودراسات

(13) إضافة إلى المرجع الذي سبق ذكره في الحاشية 3، انظر دراسته التالي ذكرها، إضافة إلى دراسات جاك غولدستون، في: Arun Bala, *The Dialogue of Civilizations in the Birth of Modern Science* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006); Jack Goldstone: *Why Europe?: The Rise of the West in World History, 1500-1800* (New York: McGrow Hill Higher Education, 2009), and «The Rise of the West-or Not?: A Revision to Socio-Economic History,» *Sociological Theory*, vol. 18, no. 2 (2000).

(14) وبشكل خاص كتابه عن الأصول الشرقية للحضارة الغربية التي سبقت الإشارة إليه.

(15) انظر: John Hobson, «Global Dialogical History and the Challenge of Neo-Eurocentricity,» in: Bala (ed.), *Asia, Europe*, pp. 13-35.

هَفّ، يمكننا تعريف مفهوم «المركزية الأوروبية الجديدة» بأنه إطار نظري جديد يرمي إلى إعادة التمركز الأوروبي في كتابة تاريخ العالم بشكل عام، وتاريخ العلوم بشكل خاص، يرتكز إلى ثلاث نقاط أساسية: **أولًا** إسقاط مبادئ الاستقلالية الأوروبية وتميّزها الحضاري المتأصل والشامل؛ **ثانيًا**؛ التخلي عن فكرة العبقرية الغربية التي تميّز الغرب المبدع والقائد عن الشرق المقلّد والتابع؛ **وثالثًا**، اعتماد مبدأ التأقلم الخلّاق للثقافة الحاضنة في عملية التطور العلمي. وبوساطة هذه المبادئ، احتوت المركزية الأوروبية الجديدة الانتقادات التقليدية الموجهة إليها، وأعطت الحضارات الأخرى مركزياتها المشروعة، وحصرت مركزيتها في فكرة صعود الغرب وظهور العلوم الحديثة. بيّن هوبسن استراتيجية هذا التحول الفكري والمنهجي الجديد ونجاعته في سحب البساط من تحت أقدام المناوئين للمركزية الأوروبية القديمة، ما انعكس في عجزهم، بمن فيهم هو نفسه، عن تقديم تفسير مقْنع لصعود الغرب العلمي من منظور مقابل لمنظور المركزية الأوروبية الجديدة. وهذا يفسر ارتباك صليبا في تعامله مع رواية هَفّ التي اعتمدت على هذا التوجه الجديد.

يمكننا النظر إلى ظاهرة المركزية الأوروبية الجديدة من زاويتين، **الأولى** سلبية باعتبارها تجليًا جديدًا لظاهرة قديمة استعلائية مرفوضة أصلًا، **والثانية** إيجابية باعتبارها تحولًا جديدًا قادرًا، على الرغم من الحمل الإشكالي الذي يثقلها، على تحفيز النقد الذاتي وفتح آفاق معرفية جديدة، وعلى تقليص الهوة بين العالمَين الغربي والشرقي، وتعزيز التفاعل الفكري الخلّاق بينهما. من المنظور السلبي (منظور صليبا ومناصريه)، تبدو هذه المناورة الفكرية الغربية الجديدة لكتابة تاريخ العالم وتاريخ العلوم أنها في جوهرها ليست سوى إعادة تمركز للهيمنة الأوروبية، ومحاولة ذكية للتملص من إشكالات النظرة الاستعلائية القديمة، ولاحتواء مشكلات الاستشراق التي ما عاد في الإمكان تجاهلها، وللتظاهر بالاعتراف بمساهمات الحضارات الأخرى في التطور العلمي والتقني، ولكن من دون أن تتخلى هي عن مركزيتها؛ فالتخلي عن المبادئ القديمة واعتماد مبدأ التأقلم الخلّاق مع المستجدات العلمية، ربما يعطيان الشرق نافذة للتباهي بدورهم في صناعة النهضة الأوروبية، لكن النهاية تبقى نفسها؛ فأوروبا، التي تخلت استراتيجيًا عن مركزيتها الوسيطية لمصلحة الحضارات الأخرى، عادت

ورسّخت مركزيتها في صناعة العلم وريادة العالم الحديث، فما هي إيجابيات هذه المناورة الجديدة؟

من المنظور الإيجابي، تبرز أهم إيجابيات هذه المناورة في إسقاط الأفضلية الأوروبية، الحضارية والعرقية والفكرية، المتمثّلة في الاستقلالية الأوروبية وتميّزها الحضاري المتأصل والشامل، وفي التخلي عن فكرة العبقرية والعقلانية الغربية التي تميّز الغرب من الشرق، وتبني رواية تاريخية شبيهة، إن لم تكن مماثلة، لتلك التي اعتمدها عدد من مؤرخي العلوم العرب في ما يخص صعود العرب العلمي في الحقبة الكلاسيكية (بين القرنين التاسع عشر والثالث عشر). يقول رشدي راشد في تقديمه موسوعة تاريخ العلوم العربية: «'عالمي'، هي صفة بإمكاننا اليوم استخدامها لوصف العلم العربي. إنه عالمي بمصادره ومنابعه، بتطوراته وامتداداته. وعلى الرغم من أن هذه المصادر هي يونانية غالبًا، إلا أنها تحوي كتابات سريانية وسنسكريتية وفارسية. وبديهي ألا تتعادل هذه الإسهامات من حيث تأثيرها، إلا أن تعدديتها كانت أساسية في تكوّن العلم العربي»[16]. أليست هذه الصفة «العالمية» تعبيرًا آخر أو انعكاسًا لمبدأ «التأقلم الخلّاق» الذي يقتضي الانفتاح على المستجدات العلمية، مهما كانت مصادرها ومهما كان تنوعها وتعددها، بهدف الاستفادة منها وتطويرها ودفعها إلى مستوى أعلى مما هي عليه، أم أن التأقلم الخلّاق في صعود العرب كان في طبيعته مغايرًا للتأقلم الخلّاق في صعود الغرب؟ فإن كان مغايرًا، فعلينا بيان نقاط الاختلاف لتمييز التجربة العربية الوسيطية من التجربة الغربية الحداثية، أما إن كان مماثلًا، وهو الأغلب، فهذا يؤكد أن الصفة العالمية لصناعة العلم والمعرفة لم تتغيّر في جوهرها في فترة ما بعد كوبرنيكوس، بل على العكس، توطدت وتأصلت أكثر في الطرفين العثماني - العربي والأوروبي، لكن صناعة العلم وإنتاج المعرفة انتقلت تدريجًا إلى الطرف الأوروبي. والتشابه بين تجربة صعود العرب وتجربة صعود الغرب، يدعونا، من جهة، إلى تقبّل تحديات هَفّ والتساؤل عن سبب عزوف العرب المفاجئ في القرنين السادس عشر والسابع عشر عن الاستمرارية في الانشغال بـ «عالمية» صناعة العلم والمعرفة كما اعتادوا، كما يدعونا، من جهة

(16) مجموعة مؤلفين، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج 1، ص 15.

ثانية، على المشاركة الإيجابية في كتابة ظهور العلوم الحديثة، باعتبارنا طرفًا فاعلًا في «عالميته»، ولأن من المفترض أن يخصّنا ويعنينا بالدرجة نفسها التي تخصّ الغرب وتعنيه. ونحن لا نتحدث هنا عن المشاركة السلبية في الاقتصار على تأريخ الأصول العربية الوسيطية للعلوم الحديثة، واعتماد الموقف الاستغرابي المتطرف والمقابل للمركزية الأوروبية، والذي يُجرد الغرب من دوره الفاعل في التطوير الفكري والعلمي، وإنما نتحدث عن كتابة تاريخ العلوم الحديثة بحد ذاتها ضمن سياقها الثقافي العالمي ومعطياتها التاريخية في فترة الحداثة المبكرة من وجهة نظر عربية[17]. وباعتبار أن هذا التأريخ العربي الجديد مدفوع بالتغيير الاستراتيجي للمركزية الأوروبية الجديدة، فلا مناص من التفاعل الإيجابي معه بحسب القواعد الفكرية والمنهجية التالية:

أولًا، الاستفادة من إسقاط مبدأ تميّز الأوروبيين من الشرقيين في مسألة صعود الغرب وصناعة العلم الحديث، والتركيز على اعتباره نتاجًا لتضافر مجموعة من المتغيرات الظرفية التاريخية، وليس لتميّز ثقافي - فكري للشعوب الأوروبية، أو لأفضلية عنصرية متأصلة فيهم، أو لعبقرية إبداعية خاصة بهم تميّزهم من غيرهم.

ثانيًا، إعادة النظر في رواية تطور العلوم القائمة على مبدأ الصعود والانحطاط، التخلف والتقدم، واعتبار التطور العلمي قائمًا على التعابر الثقافي والمعرفي الدائم بين الحضارات المختلفة، وضمن هذا التعابر تختلف الأدوار الحضارية في كل مرحلة من المراحل، وذلك من أجل رفع أهمية الصفة «العالمية» للعلم وثقافة صناعة المعرفة، والتقليل من أهمية هوية الصانع وهوية المعلومة.

ثالثًا، إعادة النظر في ثقافة «الإبداع العلمي» وآلية صناعة المعرفة؛ فكما برز دور العرب الإبداعي بسبب انفتاحهم على إنجازات الحضارات السابقة لهم (يونانية وسريانية وسنسكريتية وفارسية)، وقدرتهم على توظيف تلك الإنجازات والمعارف لخدمة مشروعاتهم العلمية، وتمكّنهم من تطويرها ورفعها إلى مراتب أعلى مما كانت عليه سابقًا، كذلك ارتكز صعود الأوروبيين على انفتاحهم على الإنجازات العلمية للحضارات الشرقية (الإسلامية والصينية والهندية)، وتوظيفها

---

(17) هذا التاريخ لا بدّ من أن يتطلّب تراجم للدراسات العلمية والتاريخية الغربية لتأمين المادة البحثية، ولكن كتابة التاريخ من وجهة نظر عربية هو مشروع مستقل ومختلف عن الترجمة.

في مشروعاتهم العلمية الجديدة، وتمكّنهم من تطويرها ورفعها إلى درجات أعلى مما كانت عليه سابقًا. فالانفتاح، و«التأقلم الخلّاق» المتحرر من هواجس الهوية وحواجزها، أصبحا هما المحرك الثقافي للإبداع العلمي، وليس الخصوصية الثقافية أو العنصرية المتأصلة في شعب ما أو حضارة ما أو دين ما.

يمكن هذه الاعتبارات أن تغيّر إحداثيات البحث في تاريخ العلوم العربية، وأن تفتح آفاقًا جديدة للتواصل المعرفي بين الشرق والغرب، خصوصًا في فترة التحول في الأدوار بين العرب والأوروبيين، أي الفترة التي ظهرت فيها العلوم الحديثة. وهذا يلقي على عاتق الباحثين العرب مهمة العمل على تأريخ جديد لتطور العلوم بأسلوب متلائم مع إعادة التمركز الأوروبي ومنفتح على النواحي الإيجابية لمنهجية المركزية الأوروبية الجديدة، ولا سيما أن التصور الجديد لهذه المركزية يعتبرها مرحلية لا متأصلة، وبالتالي يمكن إزاحتها مع تغيّر الأحوال الثقافية والفكرية والتأقلم الخلّاق معها. وهذا يتطلب إعادة النظر في المواقف الازدواجية الإشكالية لمؤرخي العلوم العربية، الذين يصرّون على الهوية العربية - الإسلامية للعلوم عند تأريخهم دورها في صناعة النهضة العلمية الأوروبية الحديثة من جهة، ويرفضون الإنجازات النهضوية الأوروبية للعلوم الحديثة على اعتبار أن أصلها عربي!

هذا هو أحد إشكالات خطاب صليبا التي بدت واضحة في حواره النقدي مع هَفّ، وهي تتجلى أيضًا في رواية راشد، الذي اعتبر المفاهيم والمصطلحات التي رسمت معالم خطاب تاريخ العلوم، مثل «النهضة العلمية» أو «الثورة العلمية»، المستخدمة في توصيف مرحلة نشوء العلوم الحديثة، أنها مفاهيم وتصورات متناقضة، لأن الحديث عن «النهضة» و«الثورة» يتجاهل الأساس العربي وفضل إنجازات العلوم العربية في المسيرة العلمية والمعرفية. تدعونا هذه الازدواجية على التساؤل: إذا كان الانفتاح الفكري والتأقلم الخلّاق هما روح التطور العلمي، وإذا كانت «العالمية» هي الصفة الأساس للعلم، فلماذا الاحتفاء بعروبة العلم وإسلاميته عندما كان صنّاع المعرفة عربًا ومسلمين، والانتقاص من الهوية الغربية عندما أصبح صنّاع المعرفة أوروبيين؟ وإذا كانت العلوم الحديثة قد بنت صدقيتها على هذه الصفة العالمية بالتحديد، الهوية الحقيقة للعلم، مؤكدة استنادها فحسب إلى معايير العقل والتجربة التي يملكها الإنسان أينما كان، ومهما كان انتماؤه القومي

والديني والثقافي، ما ساهم في انتشارها الواسع وتقبّلها من شعوب الأرض كافة، فلماذا هذا الاهتمام غير المسبوق اليوم بهوية الصانع بين مؤرخي العلوم العرب؟ ولماذا التباهي بالمركزية العلمية العربية ورفض المركزية العلمية الغربية؟ ولماذا يجب «على العلم العربي أن يستعيد الطابع الكوني، وهو طابعه الأساس»، في سياقه الوسيطي فحسب، كما يُصر راشد؟ هل يمكن أن يكون العلم عالميًا وعربيًا في آن واحد؟ هل لغة التدوين كافية لتحديد هوية العلم؟ ألا يمكن «اقتناء» العلم بصفته العالمية وتدوينه بأي لغة كانت؟

تدفعنا المركزية الأوروبية الجديدة إلى إثارة هذه التساؤلات من أجل تحريك عملية النقد الذاتي لمواجهة الازدواجية والتناقض في مواقف المؤرخين العرب، والبحث بجدية عن مناهج تأريخية أفضل للمسيرة العلمية العربية والغربية؛ مناهج تأخذ بعين الاعتبار التضافر الحضاري والتشابك الفكري في مسألة تطور العلوم، كما تتصدى مباشرة، ومن دون مواربة، لتفسير ظاهرة عزوف العلماء العرب والمسلمين عن التفاعل مع التطورات العلمية الحداثية على مدى فترة الحداثة المبكرة الممتدة ثلاثة قرون، خارج الإطار التبريري الإشكالي العقيم لنظريات الصعود والانحطاط الحضاري.

ثالثًا: صعود الغرب من منظور عربي

تشكّل ظاهرة صعود الغرب وتزامنها مع ظهور العلوم الحديثة في فترة الحداثة المبكرة (القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر)، معضلة فكرية في الخيال التأريخي العربي الذي لم يستطع ؟ إلى الآن حلّها، أو التعامل معها بأسلوب إيجابي خلّاق، أو كتابة تاريخها من وجهة نظر عربية جديدة مقْنعة، أو حتى تجاوزها من أجل تفاعل أفضل مع التاريخ الغربي الحديث[18]. لذا، فإن هناك حاجة ملحة إلى التأريخ لهذه الظاهرة من منظور عربي جديد إيجابي، باعتبارها أساسية في كتابة تاريخ العلوم في فترة ما بعد كوبرنيكوس. هناك إشكالات نظرية

(18) هناك محاولات لتفسير ظاهرة صعود الغرب من خارج إطار المركزية الأوروبية، انظر أعمال بيتر غران، في: Peter Gran: *The Rise of the Rich: A New View of Modern World History* (Syracuse: Syracuse University Press, 2009), and *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998).

ومنهجية عدة تضافرت لتجعل من فكرة صعود الغرب معضلة صعبة الحل بالنسبة إلى المؤرخين العرب، سنركز هنا على أهمها، ألا وهي إشكاليات نظرية الصعود والانحطاط الحضاري.

ارتبطت فكرة صعود الغرب في الرواية الغربية لتاريخ العالم تلقائيًا بفكرة انحطاط الشرق، وسيطر هذا الإطار النظري على كتابة تاريخ العالم بشكل عام وتاريخ العلوم بشكل خاص[19]. واعتُبر ارتباط ظهور العلوم الحديثة بصعود الغرب الحضاري الأساس في كتابة تاريخ العالم الحديث، أو تاريخ العالم بعد كوبرنيكوس. وقد تقبّل المؤرخون والمنظّرون العرب هذا التصور من دون مشاكسة، واختلفوا في التصورات التبريرية التي حاكوها، باحثين عن أفضل الروايات إما لتبرير انحطاط الحضارة العربية بشكل يحافظ على بعض الكبرياء العربي بعد خروج العرب من مركزية صناعة المعرفة العلمية[20]، وإما للتهرب من المواجهة والاحتماء وراء مفهوم النسبية الثقافية (Cultural Relativism) للتركيز على تاريخ الفكر في إطاره المحلي المعزول عن السياق العالمي[21]؛ فأغلب كتب تاريخ العلوم العربية، إن لم يكن جميعها، ينتهي عند الاكتشاف الكوبرنيكي، ويسعى في النهاية لتقديم أفضل تفسير لتراجع

---

(19) ارتبط صعود الغرب بتفوقه العسكري والتقني وبظهور رغبته في السيطرة والهيمنة، وما نتج من ذلك من استعمار أوروبي للبلاد العربية، أحدث ردة فعل سلبية وأسلوبًا قوميًا ووطنيًا في كتابة التاريخ من وجهة نظر المستعمر المستضعف المسلوب الحقوق والثروات.

(20) يشمل هذا التوجه معظم الدراسات، العربية والغربية، في تاريخ العلوم العربية أو الإسلامية. ومنذ مرحلة اليقظة العربية في القرن التاسع عشر، ظهر توجّه متأثر بالنزعة القومية التي برزت آنذاك، تلقي باللائمة في تراجع العلوم العربية على العثمانيين باعتبار أن ظهور العلوم الحديثة تزامن مع سيطرة العثمانيين على العالم العربي. ولهذا التوجه حضور قوي في المخيلة العربية الجمعية إلى يومنا هذا.

(21) يفصل هذا التوجه بين تاريخ الفكر وتاريخ العلوم في السياق العربي من جهة، ويعتبر كتابة تاريخ الفكر الإسلامي في فترة الحداثة المبكرة مقارنةً بما جرى في الغرب ضمن سياق عالمي مشوّه للتاريخ المحلي من جهة أخرى. ولا جدل طبعًا حول أهمية التأريخ من وجهة نظر محلية داخلية للثقافة الإسلامية، ولكن هناك سذاجة في الاعتقاد بأن بيان الحراك الفكري من منظور داخلي معزول، لا يتعاطى أصلًا مع تحديات الغرب، هو الطريق الأفضل لتجاوز إشكاليات نظرية الصعود والانحطاط، وهو يكفي للرد على الاتهامات بالركود الفكري والتراجع العلمي. انظر، على سبيل المثال، دراسة خالد الرويهب الصادرة حديثًا، في: Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015).

العلوم العربية بعد تلك المحطة المفصلية. وأفضل ما تمخضت عنه المخيلة التأريخية العربية في هذا الخصوص رواية ذات جانبين: الجانب الأول يهدف إلى إظهار محورية المساهمة العربية في المفصل الأساس لصعود الغرب العلمي، ألا وهو الاكتشاف الكوبرنيكي؛ والجانب الثاني يهدف إلى تأكيد التغيرات الظرفية الخارجية، والاقتصادية بصورة خاصة، كسبب أساس للتراجع، ورفض الأسباب الثقافية أو الدينية أو المعرفية الداخلية كافة. ويمكن اعتبار البرنامج الوثائقي التي أنتجته محطة الـ «بي بي سي» مع جيم الخليلي بعنوان **العلم والإسلام** (Science and Islam) من أفضل العروض المصورة لهذه الرواية التاريخية. وقُدّم البرنامج على ثلاث حلقات، الأولى بعنوان **لغة العلم** (The Language of Science)، والثانية بعنوان **إمبراطورية العقل** (The Empire of Reason)، والثالثة بعنوان **قوة الشك** (The Power of Doubt)[22]. الخليلي، أستاذ الفيزياء العراقي الأصل في جامعة سَري (Surrey)، طمح من خلال روايته التاريخية للعلوم العربية إلى التشديد على ثلاث نقاط أساسية: **أولًا**، أن لغة العلم واحدة أينما كانت، بغضّ النظر عن السياق الثقافي أو الزماني، وتقوم هذه اللغة على الدراسة التجريبية العقلانية للنظام الطبيعي من جهة، وعلى التشكيك الدائم في الحقائق العلمية من أجل اختبارها وتطويرها من جهة ثانية؛ **ثانيًا**، أن الثورة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية الوسيطية هي التي أرست هذه الأسس الفكرية والقواعد المنهجية العلمية، وبالتالي هي التي وضعت المبادئ العلمية التي صنعت النهضة الأوروبية؛ **ثالثًا**، أن هناك استمرارية علمية وتاريخية بين التجربة الإسلامية والتجربة الأوروبية، وأن كوبرنيكوس هو آخر حلقة في سلسلة الابتكارات العلمية الإسلامية، لذا الأحرى بنا اعتباره آخر علماء الفلك المسلمين الذين فتحوا الأفق العلمية الحداثية الأوروبية، وبالتالي فإن انتقال الإنتاج المعرفي إلى أوروبا بعد كوبرنيكوس هو أمر طبيعي اقتضته تغيير الأحوال الخارجية ولا إشكال فيه. هذه رواية جميلة ومحبوكة بإتقان، قامت شخصية الخليلي نفسه، العالم المنفتح على تطور العلوم الغربية، الذي درس فيزياء نيوتن وأينشتاين، وأتقن علوم الطبيعة الحديثة، بإضفاء صدقية وتأكيد

---

(22) انظر الحلقات الثلاث على التوالي، في: «BBC Science and Islam 1 - The Language of Science,» https://youtu.be/FLay7RD3kEw; «BBC Science and Islam 2 - The Empire of Reason,» https://youtu.be/oUGBp_mKrkI, and https://youtu.be/jwbBjixLIbI.

على هذه الاستمرارية العلمية، التي يبيّنها الخليلي في نهاية برنامجه، من خلال زيارة قام بها إلى مركز بحوث إيراني للخلايا الجذعية (Stem Cells)، ليتحدث إلى الباحثين هناك ويبيّن مدى انفتاح الإسلام على البحوث العلمية الحديثة، والإشكالية منها خصوصًا (كما في بحوث الخلايا الجذعية)، مشيرًا إلى وجود هيئة دينية خاصة تتداول بشكل دائم التداعيات الخلقية لهذه البحوث المتطورة وتوافقها من مبادئ الدين الإسلامي، وذلك لبيان مدى التقدم العلمي في العالم الإسلامي اليوم، ومدى تشابك العلم والدين في صناعة المعرفة.

لا جدل حول قيمة البرنامج وجدارة تقديم الخليلي المتميّز والشيّق لرواية العلوم العربية بطريقة جذّابة، واستغلاله ببراعة فائقة للنواحي الإيجابية للمركزية الأوروبية الجديدة (من دون تعمّد على الأغلب)، التي تتوافق مع شخصيته لأنه هو نفسه من فريقها (على الرغم من توافق أفكاره مع أفكار صليبا أكثر من توافقها مع أفكار هَفّ)؛ فهويته المزدوجة (العربية - البريطانية) وانتماؤه العلمي إلى العالمين العربي - الإسلامي والغربي يجعلانه متميّزًا في فريق المركزية الأوروبية الجديدة، إذ هو قادر على التباهي بالمركزية العربية الوسيطية التي تخلّت عنها المركزية الأوروبية الجديدة لمصلحة هويته العربية -الإسلامية، مستعرضًا أحد أهم أبطالها، جورج صليبا، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بمركزيته الغربية باعتبارها استمرارية للمركزية العربية، مستعرضًا واحدة من أهم شخصياتها، أي سيمون شيفر[23].

لا شك في أن مناورة الخليلي عبر برنامجه الجذّاب والممتع، هي مناورة رائعة تبيّن بوضوح الإمكانات التأريخية لمنهج المركزية الأوروبية الجديدة، وكيف يمكن المؤرّخين العرب والأجانب توظيفها في كتابة تاريخ جديد للعلوم العربية. إلا أن رواية الخليلي تعاني إشكالات فكرية ومنهجية عدة، أهمها القفزة التاريخية الهائلة التي قام بها من زمن كوبرنيكوس إلى الزمن الحاضر؛ خمسة قرون لا تاريخ علميًا عربيًا لها في روايته، سوى الإيحاء بكونها امتدادًا مبهم المعالم

(23) سيمون شافر (Schaffer) أستاذ تاريخ وفلسفة العلوم في قسم التاريخ وفلسفة العلوم في جامعة كمبريدج، وشغل منصب محرر المجلة البريطانية لتاريخ العلوم *The British Journal for the History of Science* وله برامج مهمة من إنتاج الـ «بي بي سي» عن تاريخ ظهور العلوم في فترة الحداثة المبكرة.

للإنجازات العربية الوسيطية عبر الوسيط الأوروبي، يؤكده الالتقاء العلمي الحالي بين الشرق والغرب، كما نرى اليوم في كثير من البلاد الإسلامية، وهذه هي الغاية المنشودة من رواية الخليلي. فهي رواية انتقائية تتجاهل حقائق تاريخية مهمة، وتسقط النصف الأهم من الرواية (من وجهة نظر واقع العرب الحالي)، ألا وهو تطور العلوم العربية بعد كوبرنيكوس، والذي يتجاهله منهج المركزية الأوروبية الجديدة لأنه غير معني به أصلًا. والخليلي، كغيره من مؤرخي العلوم العربية والفكر الإسلامي ومنظّريهما، ما زال يفتقر إلى رواية مقْنعة لهذه الفترة التي يروّج لها، لذا كان من الطبيعي أن يوارب بطريقة أو بأخرى في التعامل معها.

إن أهم مظاهر الافتقار إلى رواية تاريخية عربية لتطور العلوم بعد كوبرنيكوس هو التناقضات الفكرية والعلمية الكبيرة التي نراها اليوم في العالم العربي، والناجمة عن الالتقاء الحضاري بين الإسلام والغرب من دون تاريخ علمي حداثي للعرب، ولا كوزمولوجيا حداثية تؤسس لهذا هذا التاريخ. لذا، نجد توجهات أصولية سلفية رافضة للحداثة الغربية بصورها المختلفة، العلمية وغير العلمية، متفشية في المجتمعات الإسلامية كافة. كما نرى اهتمامًا كبيرًا بإسلامية العلم والمعرفة، وليس بعالميتهما، كما تؤكد رواية الخليلي أو تطمح إلى الترويج له، ورفض صريح لجوانب كثيرة من العلوم الحديثة ونظرياته الثابتة. هذه المظاهر لا بد من أن لها تاريخًا كامنًا في تلك المعالم المبهمة التي أغفلتها رواية الخليلي المبتورة، وما زالت تغفلها روايات المؤرخين العرب. ونقدم في ما يلي مثالًا مهمًا يبيّن خطورتها.

على عتبة القرن الحادي والعشرين، كتب الشيخ عبد العزيز بن باز (ت 1999)، وهو من الشخصيات الدينية البارزة في العالم الإسلامي المعاصر، حيث شغل مناصب دينية رفيعة، من أهمها منصب المفتي العام في المملكة العربية السعودية، والرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، في كتاب له صدر بطبعتين (الثانية في عام 1982) بعنوان **الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض**، ينفي نفيًا قاطعًا نظرية مركزية الشمس وحركة الأرض استنادًا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وكفّر كل من يُؤمن بها، واعتبره مرتدًا يحلّ قتله. يقول ابن باز في كتابه:

«وهكذا علماء الإسلام المعروفون المعتمد عليهم في هذا الباب وغيره قد صرّحوا بما دلّ عليه القرآن الكريم من كون الشمس، والقمر جاريين سائرين في فلكهما على التنظيم الذي نظمه الله لهما وأن الأرض قارّة ساكنة قد أرساها الله بالجبال وجعلها أوتادًا لها فمن زعم خلاف ذلك وقال إن الشمس ثابتة لا جارية فقد كذّب الله، وكذّب كتابه الكريم الذي لا يأتيه الباطل... وكل من كذّب الله سبحانه وكذّب كتابه الكريم أو كذّب رسوله الكريم الأمين عليه الصلاة والسلام فهو كافر ضال مضلّ يستتاب فإن تاب وإلا قتل كافرًا مرتدًا ويكون ماله فيئًا لبيت مال المسلمين»[24].

من نافل القول إن من غير الممكن اختزال طيف المواقف الفكرية الغني والمتنوع لعلماء المسلمين من نظرية مركزية الشمس بموقف الشيخ ابن باز المتشدد، ففكره لا يمثّل حتى الفكر الإسلامي السلفي المعاصر بشكل عام، والذي يتضمن مواقف من العلوم الحديثة كثيرة ومتباينة. ولكن في الوقت نفسه، ليس الشيخ ابن باز بالشخصية الهامشية، ولا الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء (كما تعرف اليوم) بالمؤسسة الشكلية، لكي نتجاهل خطابهما، فهما يمثّلان قمة الهرم العلمي - الديني في المملكة العربية السعودية وكل من يقتدي بنهجها الوهابي، ويشكلان جزءًا من شريحة اجتماعية ومؤسساتية فاعلة تنتج فكرًا دينيًا - علميًا إسلاميًا واسع الحضور والتأثير. والرئاسة ما زالت تصدر الفتاوى من طريق رهط من «العلماء» (من أمثال الشيخ صالح الفوزان والشيخ عبد العزيز آل الشيخ) الذين يتبعون المنهج الفكري المتشدد نفسه من دون اعتراض علني من علماء الطبيعة المسلمين في العالم الإسلامي. وللرئاسة مجلة بحثية، وفتاواها مع فتاوى ابن باز وآل الشيخ متوافرة على الإنترنت، على موقع مترجم إلى ثماني لغات، إضافة إلى العربية، وهي: الإنكليزية والفرنسية والإسبانية والإندونيسية والتركية والفارسية والأوردية والصينية[25]. وظهر مؤخرًا أحد أنصار هذه المؤسسة، الداعية السعودي بندر الخيبري، على شاشات التلفزيون ليؤكد، ومن دون مواربة، مستشهدًا بكلام الشيخين ابن باز وصالح الفوزان، رفض علماء الدين الإسلامي

---

(24) عبد العزيز بن باز، الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض، ط 2 (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1982)، ص 22-23.

(25) انظر الموقع الإلكتروني للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، .http: //www.alifta.net

القطعي لمركزية الشمس وحركة الأرض، وليثبت، بسذاجة علمية طريفة، أن هذا ليس بمقتضى النصوص القرآنية والحديثية فحسب، وإنما بمقتضى العقل أصلًا[26].

ليس الهدف من الإشارة هنا إلى آراء ابن باز وجماعته تجاهل البرامج العلمية الحديثة والمتطورة المتوافرة في المملكة العربية السعودية وغيرها من البلدان العربية في مجالات العلم المختلفة، أو التقليل من أهميتها، وإنما تسليط الضوء على تناقضات وازدواجيات صارخة وخطِرة على الساحة الفكرية - العلمية العربية، تدفعنا إلى التساؤل عن التاريخ العلمي غير المكتوب الذي أوصل العرب إليها؛ فالصورة ليست وردية كما صوّرها الخليلي، والاستمرارية التاريخية المبهمة المعالم للعلوم العربية عبر الوسيط الغربي ليست شفافة وخالية من الإشكالات. وهنا نتساءل، على سبيل المقارنة: هل يمكن البابا اليوم أن يُطلّ من نافذته في الفاتيكان ليُخبر جمهوره في ساحة بطرس أن عليهم أن يؤمنوا بأن الأرض كانت وما زالت مركز الكون بحسب ما ورد في الإنجيل والتوراة، وما أكده آباء الكنيسة المعتمد عليهم وفتاوى المركز البابوي، وأن النظريات العلمية الحديثة عن مركزية الشمس خاطئة، وأن كل من يعتقد غير ذلك هو مكذّب للإنجيل وكافر يُستحل قتله واستباحة أملاكه؟ طبعًا لا، وهذا شيء لا يمكن حتى تخيّل حدوثه، وذلك ليس لأن البابا يؤمن بمركزية الشمس، فاعتقاده العلمي الشخصي لا أهمية له، وإنما لأن تاريخ أوروبا العلمي المكتوب الذي يعكس الوعي الجمعي في هذه المسائل، لا يتيح مجالًا البتّه، لا للبابا ولا لغيره، مهما كان منصبه السياسي أو الاجتماعي أو الديني، لمخالفة «الحقيقة العلمية» الثابتة بالدلائل التجريبية والبراهين الرياضية. كما أن المجتمع الغربي بشرائحه المختلفة لا يمكنه اليوم أن يتقبل ما يخالف الحقائق العلمية الثابتة لأنها أساس

---

(26) انظر الفيديو على موقع اليوتيوب، في: «هل الأرض تدور حول نفسها؟ للشيخ بندر الخيبري»، في: https://www.youtube.com/watch?v=jmJI__AI3Aw.

وقد أثار الفيديو ردات أفعال هزلية وجدية كثيرة، انظر، على سبيل المثال، مقال نضال قسوم في: Nidhal Guessoum, «Lessons Learned from the 'the Earth Does not Rotate' Debate,» *Gulf News*, 23/2/2015, http://gulfnews.com/opinion/thinkers/lessons-learned-from-the-earth-does-not-rotate-debacle-1.1461385.

نظامهم التعليمي[27]، فالحقائق العلمية الثابتة أصبحت - بحسب تاريخ العلوم المكتوب - أصدق وأعلى قيمة من الحقائق الدينية.

لم يُنجَز هذا التحول الفكري في العالم العربي أو العالم الإسلامي بعد. وإنجازه يتطلب، مع توافر الرغبة الجمعية طبعًا، كتابة تواريخ للعلوم العربية وللفكر الإسلامي في مرحلة ما بعد كوبرنيكوس، مرحلة الحداثة المبكرة، ليس من المنظور المحلي المعزول، الذي يضفي مشروعية نسبية على الأفكار المحلية بعد عزلها عن السياق العالمي (على مبدأ النسبية الثقافية)، وإنما من المنظور العالمي المقارن لمعرفة إحداثيات مواقع العرب الفكرية المتغيرة على مسيرة التطور العلمي[28]. وهذا يقتضي بدوره التفاعل الإيجابي والندّي مع المركزية الأوروبية الجديدة، من خلال إما طرح أسئلة جديدة من أجل بناء روايات عربية بديلة متكاملة تبيّن الإشكالات والثُّغَر في الروايات الغربية، وإما تغيير طريقة طرح الأسئلة التقليدية لبيان الحقائق التاريخية من زوايا مغايرة. فعلى سبيل المثال، يمكن طرح سؤال هَفّ الإشكالي بطريقة مغايرة: كيف يمكن اكتشاف

---

(27) نشير هنا إلى فتوى رقم 15255 من فتاوى الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، والمجموعة في 26 مجلدًا، لبيان خطورة الشرخ الواسع بين مقتضيات العلم ومقتضيات الدين في المجتمعات الإسلامية. الفتوى هي التالية: «س: أنا مدرّس في إحدى المدارس المتوسطة بمنطقة الرياض لمادة الجغرافيا، وحيث إنه قد ورد إلي موضوع يتعلق بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، وحيث إنه قد سبق وأن قرأت كتابًا لسماحتكم بعنوان: (الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب، وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض)، حيث كان هنالك تعارض بين ما ذكرتموه سماحتكم وبين الكتاب المدرسي؛ لذا أرجو من سماحتكم إفادتي عن هذا الموضوع. وجزاكم الله عني كل خير.
ج: يجب على مدرّس الجغرافيا إذا عرض على الطلاب نظرية الجغرافيين حول ثبوت الشمس ودوران الأرض عليها - أن يبين أن هذه النظرية تتعارض مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأن الواجب الأخذ بما دل عليه القرآن والسنّة، ورفض ما خالف ذلك. ولا بأس بعرض نظرية الجغرافيين من أجل معرفتها والرد عليها كسائر المذاهب المخالفة، لا من أجل تصديقها والأخذ بها. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: عبد العزيز آل الشيخ (عضو)، صالح الفوزان (عضو)، عبد الله بن غديان (عضو)، عبد الرزاق عفيفي (نائب الرئيس)،عبد العزيز بن عبد الله بن باز (الرئيس)». للمزيد، انظر أيضًا فتوى 18647، وفتوى 2857، وفتوى 11056.

(28) هذا لا ينفي الحاجة إلى التأريخ المحلي ولا يقلّل من قيمته، لكنه يؤكد أنه ليس بديلًا مقبولًا من التاريخ المقارن في السياق العالمي، ولا بد من رفض التوجهات التي تنادي بذلك وبيان قصورها عن مواجهة تحديات التأريخ الغربي والمركزية الأوروبية الجديدة.

علمي أو تغيير فكري ما (كالاكتشاف الكوبرنيكي) أن يُحفّز ثورة فكرية وعلمية في سياق ثقافي (كالسياق الأوروبي) ولا مبالاة شاملة في سياق ثقافي منافس له (كالسياق العربي - الإسلامي)، من المفترض أنه في سباق علمي معرفي معه؟ الأجوبة عن هذا السؤال لن تنطلق من مبدأ المسار الأحادي لتطور للعلوم، الذي يضع الثقافات المختلفة في سباق علمي ومعرفي، ولو أنه سينتهي به، كونه واقعًا تاريخيًا لا يجدي تجاهله. وبالتالي، فإنه سيبين الاهتمامات الفكرية والتصورات الكوزمولوجية المختلفة عن تلك التي شغلت الأوروبيين، والتي تبرر عدم انشغال الثقافات الأخرى بمشاغل الثقافة الأوروبية على مدى أكثر من قرنين. ولا غضاضة في ذلك طبعًا، لأن «عدم الاكتراث» و«عدم المشاركة والانشغال» لا يعنيان بالضرورة، وبشكل تلقائي، انحطاطًا وتخلفًا، كما تفترض نظرية الصعود والانحطاط، وإنما الانجذاب نحو خيارات أخرى مغايرة لتلك التي انجذبت إليها أوروبا في تلك المرحلة. ولا أفضلية متأصلة في كلٍّ منها من حيث كونها خيارات تسعى نحو الأفضل. فلا أحد كان يعرف بما ستتمخض عنه تلك الخيارات، ولا أن يتكهن بما ستقود إليه. فلا الأوروبيون كانوا يسعون لصعود الغرب، ولا العثمانيون والآسيويون كانوا يطمحون إلى انحطاط الشرق. هذه الاعتبارات التقويمية مستقاة من منظور استرجاعي ترتكز على معايير واعتبارات معاصرة، وتستند إلى اهتمامات ورؤى حديثة، نسبية في جوهرها لا إجماع عليها[29]. وثنائية الصعود والانحدار وضعت الحضارات في سباق علمي، ومن ثم عجزت عن (أو بالأحرى لم تحاول) تفسير عزوف غير الأوروبيين عن الاهتمام بالمستجدات العلمية الأوروبية، وفسرتها بالركود الفكري والانحطاط. وجميع التبريرات المقدمة إلى

(29) يقدّم هذا التفسير لأتباع النسبية الثقافية وتاريخ الفكر المحلّي تأكيدًا صريحًا على مشروعية منهجهم، وهذا صحيح لو أن العرب ثابروا على استقلالية منهجهم الفكري، إلا أنهم لم يثابروا على هذه الاستقلالية التي دامت أكثر من قرنين، عادوا بعدها وانكبّوا بنهم على التطورات العلمية والفكرية الغربية في القرن التاسع عشر واعتبروها المرجعية الأساس في نهضتهم. هذه العودة واللقاء الثقافي وإعلاء المرجعية الغربية في مشروع اليقظة العربية، كل ذلك هو الذي يدفعنا إلى اعتبار النسبية الثقافية والتاريخ المحلي تكريسًا لحالة استقلالية موقته، رفضها في ما بعد العرب والمسلمون أنفسهم. حاولنا في دراسة سابقة لنا مناقشة فترة الحداثة المبكرة في التاريخ العربي وإعادة النظر في مفهوم «الانحطاط»، من خلال قراءة جديدة للتاريخ الثقافي لمدينة دمشق في القرن الثامن عشر. انظر: سامر عكاش، **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية في القرن الثامن عشر** (بيروت: بيسان للنشر، 2015).

الآن، من داخل هذه الثنائية (أي ثنائية الصعود والانحطاط)، من الجانبين العربي والغربي، عن العزوف العلمي المفاجئ للعرب بعد الاكتشاف الكوبرنيكي غير مقْنعة، لأن منطقها مبني على معطيات من داخل ثنائية الصعود والانحطاط وليست من خارجها؛ نظرية تحول مصادر الثروة ورفض الطباعة الميكانيكية وغيرها من الأسباب غير مقنعة[30]. ربما كان لرواية تحوّل مصادر الثروة دور مهم في كتابة تاريخ العالم، خصوصًا من الناحيتين التجارية والاقتصادية، ولكن دورها ثانوي في تاريخ الفكر وتاريخ ظهور العلوم الحديثة، المعنيين أصلًا بظهور الأفكار العلمية الجديدة وتطورها وانتشارها وطبيعة التفاعل الفكري والعلمي بين علماء الدين وعلماء الطبيعة[31].

لذا يجب على التوجهات التأريخية الجديدة تجاوز رواية الصعود والانحطاط كليًا وليس الرد عليها؛ إذ استُهلكت إمكاناتها التأريخية على مدى قرنين، وحان الآن وقت الاستفادة من المستجدات الفكرية لتجاوزها

---

(30) لا شكّ أن الثروة ورعاية العلماء تحفّزان الاهتمامات العلمية، وتنشطان فاعلياتها، وتوسعان دائرتها، لكنهما لا توجدان الرغبة الذاتية الفردية والجماعية في الاكتشاف المعرفي وتطوير المعرفة العلمية. وتجدر الإشارة هنا إلى تظاهر الحسن ابن الهيثم بالجنون لتجنب غضب الحاكم بأمر الله، وإلى إنتاجه الفكري والعلمي في أثناء إقامته الجبرية في منزله لبيان أن المال لا يوجِد العلم. انظر: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تأريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء** (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1908)، ص 166-167.

تُعتبر المملكة العربية السعودية من أثرى بلاد العالم اليوم، ولم تنتج ثورة علمية على الصعيد العربي، فضلًا عن الصعيد العالمي، وإنما العكس تمامًا، أنتجت ابن باز وجماعته والرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، كما كان العثمانيون في أوج مجدهم عندما لم يكترثوا بالتطورات العلمية المتنامية في أوروبا. في تقرير العلوم الذي أصدرته اليونسكو عام 2010، نجد في إحصاء عدد الباحثين المتفرغين للبحث بشكل كامل في البلدان العربية، أن الأردن وتونس، على الرغم من تدني مدخولهما القومي ومستوى الثروة بشكل عام، كانا على رأس القائمة؛ فلكل مليون شخص، سجل الأردن 1952 باحثًا، وسجلت تونس 1588 باحثًا، وهما من أعلى الأرقام في العالم العربي، في حين سجلت المملكة العربية السعودية الثرية 42 باحثًا فقط، والكويت 166 باحثًا.، وهذا يعكس نسبة الإنفاق الحكومي على البحث والتطوير العلمي من الدخل القومي؛ ففي حين خصصت تونس 1.02 في المئة من دخلها القومي للبحث والتطوير، خصصت المملكة العربية السعودية 0.04 في المئة، أي أقل من تونس بـ 25 ضعفًا.

(31) انظر دراسة جون هنري حول الدين والثورة العلمية، في: John Henry, «Religion and the Scientific Revolution,» in: Peter Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 39-58.

ولاستبدالها بأدوات تأريخية ونظرية جديدة، وليس لمتابعة الانشغال بمناهضتها. وقد أعطتنا المركزية الأوروبية الجديدة نقطة انطلاق تقوم على إسقاط الأفضلية الغربية المتأصلة، والتركيز على مرحليّة التغيرات الظرفية من جهة، وعلى أهمية التأقلم الخلاق للثقافة الحاضنة من جهة أخرى. تمكننا هذه البداية من كتابة تاريخ جديد للعلوم العربية يركّز على الأرضية النظرية المشتركة التي تجمع بين تجربة صعود العرب مع تجربة صعود الغرب، وتبين أهمية التأقلم الخلّاق مع المستجدات العلمية، بغضّ النظر عن مصدرها وهويتها، في تطور المجتمعات الإنسانية. وهذا يتطلب إعادة تمركز عربي على ثلاثة خطوط التقاء مع المركزية الأوروبية الجديدة: **الخط الأول** يخص مفهوم «العبقرية الإبداعية» ودوره في تطور العلوم، مع إعادة التمركز الغربي الجديد الذي ما عاد يجدي السعي وراء إبراز العبقرية الإبداعية العربية ولا وراء الانشغال بإبراز المركزية العربية الوسيطية، فهذه أمور تخلّت عنها المركزية الأوروبية الجديدة أصلًا، وتركتها لنا للانشغال بها. وتحويل الاهتمام عن هذه الأمور يعني التخلي عن مبدأ «الأصولية العلمية»، وعن السعي وراء تقديم رواية تبريرية ترضي النرجسية العربية، مدفوعة بهدف بيان الأصل العربي للنهضة الأوروبية، وما تمخض عن هذه الرواية من ترويج للنظرة السلفية في إحياء العلوم ومن رفض لفكرة النهضة والثورة العلمية الغربية[32]. هذا التوجه يتطلب التحول إلى التركيز على كتابة تاريخ العلوم من منظور مفهوم التأقلم الخلّاق للثقافة الحاضنة، من أجل فهم أفضل وأعمق لروح التحصيل والتطور العلمي في الثقافة العربية، وبالتالي تقديم قراءات أفضل وأعمق لها، بجوانبها الإيجابية والسلبية كلها، من تلك التي قدمها

(32) للأصولية العلمية في التأريخ العربي للعلوم تاريخ يعود إلى تجربة النهضة العربية في القرن التاسع عشر؛ فرفاعة الطهطاوي، عميد المتنورين العرب، على سبيل المثال، لدى تعرّفه إلى التقدم العلمي الأوروبي، لم يستطع التخلي عن الأصولية الإسلامية للعلم، ربما بدافع الإحساس بالنقص، فأصر على أن علماء الإفرنج هم بأنفسهم يعترفون بتقدم علماء العرب عليهم، وأنهم كانوا أساتذتهم في سائر العلوم، فكتب يقلل من أهمية إنجازات الغرب الحديثة ويعلي من فضل الأصول العربية القديمة: «ومن المقرر في الأذهان وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم، أو ليس أن المتأخر يغترف من فضالته، ويهتدي بدلالته». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز (بيروت: دار الأنوار، 2003)، ص 4.

هَفّ حول روح العلم (Ethos of Science) في الثقافتين الشرقية والغربية؛ فعلينا استخدام الأدوات النظرية الفعالة الجديدة لتوجيه تأريخ العلوم العربية نحو قراءات جديدة قادرة على التفاعل الإيجابي والخلّاق مع الغرب، ومواكبة التطورات الفكرية والعلمية فيه.

الخط الثاني يخص مفهوم «الاقتناء المعرفي» في التفاعل الحضاري والتعابر الثقافي: وذلك لفهم طبيعة التفاعل العربي مع الإنتاج العلمي الأوروبي في فترة ما بعد كوبرنيكوس من منظور نقدي عالمي، يمكنه استثمار تجربة صعود العرب واقتنائهم النتاج اليوناني والسرياني والسنسكريتي والفارسي من دون حرج. ومفهوم «الاقتناء» يختلف عن مفهوم «الاستعارة» (Borrowing) الدارج، كونه يركز على التملّك وحرية التصرف والاهتمام بالمقتنيات لقيمتها العلمية وفائدتها المعرفية، بغضّ النظر عن هوية صانعها. وعمليات الاقتناء المعرفي هذه جارية اليوم بشكل دائم في العالم العربي في كل محاولة لاستخدام العلوم والتكنولوجيا الحديثة وتطوير مشروعاتها ومؤسساتها، ولكن عمليات الاقتناء هذه ما زالت تفتقر إلى تاريخ عربي للعلوم يشرعن مهمتها على أسس فكرية قوية، تحدّ من التناقضات والازدواجيات في مسائل البحث العلمي والحقائق العلمية التي تقوم عليها. وهذا يقتضي كتابة تاريخ عربي لما يسمى «الثورة العلمية»، وتاريخ رسمي لتطور العلم والمعرفة في العالم العربي - العثماني في فترة ما بعد كوبرنيكوس، وتقديم رواية عربية نقدية غنيّة ومتعددة الجوانب لظهور العلوم الحديثة.

الخط الثالث يخص العلاقة بين العلم والدين: إن كتابة تاريخ العلوم العربية اليوم تتطلب تركيزًا جانبيًا من الجهد لكتابة تاريخ الازدواجيات والتناقضات في الموضوعات العلمية والدينية (مثل ظهور فتاوى تكفير الذين يؤمنون بمركزية الشمس جنبًا إلى جنب مع تأسيس برامج فضائية متطورة) في العالم العربي - الإسلامي، وذلك بهدف بيان أن هذه التناقضات هي نتيجة مسيرة تاريخية معيّنة وليست لاعتقادات دينية راسخة. ومن اللافت اليوم التحول الجوهري والكبير في رواية العلاقة بين العلم والدين في تفسير ظهور العلوم الحديثة من التصادم والعداء إلى التوافق والتفاعل الخلاق، ما ساهم في فتح أفق فكري جديد يتضح

فيه كيف ساهمت الاهتمامات الدينية بإثارة الاهتمامات العلمية وتوجيهها[33]، وهذا يبيّن تأخر مسارات التأريخ للعلوم العربية عن مواكبة التطورات في مسارات التأريخ للعلوم الغربية؛ فكتابة تاريخ العلوم العربية تفتقر إلى اهتمام جدّي بمعرفة ما الذي تغيّر ويتغير في أوروبا بشكل دائم ويجعلها قادرة من دون غيرها على التأقلم الخلاق من جانبين: جانب خارجي يسعى دائمًا لاستيعاب المساهمات العلمية من بقية الحضارات ودَفْعِها إلى الأمام إلى درجة أعلى مما هي عليه؛ وجانب داخلي يسعى للتفاعل الخلّاق بين مقتضيات فهم العلوم الدينية والطبيعية للمسائل الوجودية والحياتية، تفاعلًا يساهم في خلق مسيرة معرفية متجددة دائمًا.

إن إعادة كتابة تاريخ العلوم العربية على خطوط التماس هذه مع المركزية الأوروبية الجديدة، ضروري للمساهمة ليس في فتح آفاق فكرية جديدة وتقديم قراءات تاريخية مغايرة فحسب، وإنما أيضًا في تنشيط الاهتمام بثقافة العلم وصناعة المعرفة على أسس حداثية، ما قد يعيد فاعلية المساهمة العلمية العربية على الساحة العالمية بزخم جديد.

(33) انظر دراسات بيتر هاريسون العديدة والرائدة في هذا المجال، ومن أهمها:
Peter Harrison: *The Territories of Science and Religion* (Chicago, IL: Chicago University Press, 2015); *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007), and (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010).

الفصل العشرون

الغرب الإسلامي بين البحث التاريخي العربي والغربي

عز الدين جسّوس

مقدمة

ما فتئت نداءات تصدر من حين إلى آخر مطالِبة بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق مناهج جديدة ورؤى خاصة، بالاعتماد على ما تم التوصل إليه من مصادر لم تكن متاحة من قبل، واستعمال المناهج التاريخية، والابتعاد عما توصلت إليه حركة الاستشراق في جوانب كثيرة وعن تأثيراتها في البحث العلمي في هذا الميدان؛ فالتاريخ الإسلامي بوجه عام، وتاريخ الغرب الإسلامي بوجه خاص، مر بكثير من التغيرات كان لها نصيب في صوغ الإنتاج المعرفي والمساهمة فيه، فكان التحول الذي طرأ على العالم الإسلامي، من الريادة إلى التقهقر والانحطاط والانغلاق ثم التبعية. وتلا ذلك ما عاناه العالم الإسلامي من الحركة الاستعمارية التي ما انفكت تؤثر في جميع الميادين في المجتمعات والدول العربية الإسلامية بعد استقلالها. وقد صاحب كلَّ مرحلة من هذه المراحل إنتاج علمي وفكري يرتبط بكل وضع من الأوضاع، من ريادة وتقهقر وانغلاق وتبعية واستعمار واستقلال.

جاءت الكتابات في العالم العربي في ما بعد المرحلة الاستعمارية متأثرة بالكتابات الغربية الاستشراقية التي تزامنت مع الحركة الاستعمارية ومهدت لها ورافقتها. وأحدثت الكتابات الغربية الاستشراقية وما تلاها في العالم الغربي

تراكمًا إبيستمولوجيًا أضحى أهل الدار يعتمدونه ضرورة علمية في ما ينتجونه من بحث علمي. لذلك، ينعدم وجود دراسة عربية تخلو من الرجوع إلى الدراسات الغربية إما باعتماد أفكارها وتوجهاتها وإما بمناقشتها وانتقادها وإظهار مواطن الخلل فيها بسبب الأيديولوجيات الاستعمارية والاستعلائية التي أسست عليها[1]. واستطاع الوسط العلمي العربي ببحوثه أن يجعل لنفسه مكانة في البحث التاريخي باستعمال المناهج الحديثة، فأضحت له مكانة خاصة لا محيد عنها عند الباحثين في هذا الميدان، على صُعُد نشر المخطوطات وتحقيق المعلومات وتقديم القراءات والتفسيرات الجديدة وتناول موضوعات متنوعة وأصيلة. غير أن هذا الإنتاج وهذا التطور نادرًا ما يعتمدهما الباحثون الغربيون، ونادرًا ما يطلعون عليهما، على الرغم من أن البحث العلمي يتطلب ذلك، ما يساهم في تطور الدراسات وآلياتها. لذلك، يبقى التواصل في هذا الميدان من جانب واحد. وهذا ما ينقص من دون شك ما توصلت إليه البحوث الغربية التي كان لها سبق في هذا المجال.

إن الغرض من هذا العمل عقد مقارنة بين طريقتين للبحث في تاريخ الغرب الإسلامي. وثمّة طريقتان للتعامل مع المصادر والدراسات الحديثة وتأثير ذلك في المعلومات المقدمة، مع التركيز على الدرجة التي بلغها البحث العلمي في تاريخ الغرب الإسلامي. وأظن أن هذه الإشارة ضرورية، لأن تناول مثل هذا الموضوع يمس ميول بعض الباحثين العرب والغربيين ومواقفهم، وربما يثير فيهم بعض الانفعالات بسبب ما يمكن أن يجدوه في أنفسهم[2]. وفي تناول هذا الموضوع، جرى التركيز أساسًا على طبيعة الموضوعات التي وقع عليها الاختيار، من حيث الجدة والأصالة والنظر في المصادر والدراسات الحديثة المعتمدة، ما

---

(1) حاول أن يجعل فرقًا بين الدراسات التي كُتبت زمن الحقبة الاستعمارية، وتلك التي كُتبت بعدها، إلا أن واقع الدراسات الغربية ما زال ينتج بحوثًا تؤسس على الأفكار الاستعمارية، مع وجود دراسات تغلب عليها التوجهات العلمية في البحث، وهو ما سنقف عليه في هذه الدراسة. انظر:
Thomas Brisson, «Décoloniser l'orientalisme?: Les études arabes françaises face aux décolonisations,» *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vo. 2, no. 24 (2011), pp. 105-129.

(2) أذكّر بالردود التي أحدثها أنور عبد الملك عن «أزمة الاستشراق» (L'Orientalisme en crise) عام 1963 في مجلة *Diogène*، وتلك التي أثارها إدوارد سعيد في عام 1978 عندما أصدر كتابه الاستشراق ولم يتوقف الأمر لغاية وقتنا هذا. انظر: Thomas Brisson, «La Critique arabe de l'orientalisme en France et aux Etats unis: Lieux, temporalités et modalités d'une relecture,» *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, no. 3 (2008), pp. 505-521.

يؤثر في المعلومات المستعملة والمعلومات المقدمة والنتائج التي تم التوصل إليها، مع النظر إلى هيكلة الموضوع والمحاور التي تتناولها الدراسة. هذه الطريقة مكّنتنا من التوصل إلى معلومات مهمة عن العلاقة بين الدراسات العربية والغربية عن الغرب الإسلامي، بعيدًا عن مدح حركة الاستشراق وما أنتجته أو انتقادهما، وتجنَّبنا قراءة الدراسات وتقديم تقارير عنها ومقارنة بعضها ببعض، لأن المقام لا يسمح بذلك.

أولًا: النماذج المعتمدة

بين البحوث الكثيرة التي أُنجزت عن الغرب الإسلامي، وقع الاختيار على بعض ما كُتب زمن المرابطين والموحدين. وكان التركيز على اختيار الدراسات الغربية الفرنسية، لاهتمامها بتاريخ المغرب وسبقها في ذلك. واعتمدنا ترتيب الدراسات كرونولوجيًا بحسب تاريخ النشر أو تاريخ المناقشة، لأن هذا الترتيب يساعد على فهم جانب من العلاقة التي تربط بين البحوث من ناحية اعتماد اللاحق على السابق:

Bosch Vila Jacinto, *Los Almoràvides* (Edicion facsimil, 1956 and 1990).

حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين: صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1957).

Dominique Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du V/XI siècle* (Genève: Librairie Droz, 1978).

عمر بنحمادي، «الفقهاء في عصر المرابطين»، رسالة مرقونة، جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1986، 2 ج.

Vincent Lagardère, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf b. Tashfin (1039-1106)* (Paris: L'Harmattan, 1989).

_______, *Les Almoravides et Le Djihad Andalou (1106-1143)* (Paris/Montreal: L'Harmattan, 1998).

إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع – الذهنيات – الأولياء** (بيروت: دار الطليعة، 1993).

______، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في خلال عصر المرابطين** (بيروت: دار الطليعة، 1998).

عبد الإله بنمليح، **الرق في بلاد المغرب والأندلس** (بيروت: دار الانتشار العربي، 2004).

- أصدر خاسينتو بوش فيلا (I. B. Vila) في عام 1956 دراسته عن المرابطين، ولعلها كانت من أقدم المؤلفات الحديثة عن الدولة المرابطية. وقد اعتمد فيها 31 مصدرًا مطبوعًا، في وقت لم ينشر فيه كثير من المصادر، و59 دراسة غربية، ودراستين عربيتين بلغات أوروبية. قدم صورة عامة عن المرابطين مركّزًا على تاريخهم السياسي، إلا أنه لم يعتمد على أي مصدر مخطوط.

- نشر حسن أحمد محمود في عام 1957 مؤلَّفه عن المرابطين في وقت لم يكن كثير من المصادر قد نُشر. وأشار الباحث إلى الأمر في مقدمته، واستند إلى ما عُرف آنذاك من مصادر عن المرابطين، من قبيل **الذخيرة** لابن بسام، ولم تكن قد نُشرت بكاملها آنئذ. كما أنه اعتمد مخطوطات «ترتيب المدارك» و«الغنية» للقاضي عياض، وكذلك «المطرب في أشعار أهل المغرب»، وكتاب **التشوف** للتادلي. و«مذكرات عبد الله بن بلقين»، حاكم غرناطة وأحد ملوك الطوائف. كما أنه اعتمد مصادر طُبعت طباعة حجرية، مثل **الأزهار العاطرة الأنفاس** للكتاني و**السعادة الأبدية** لابن الموقت، إضافة إلى دواوين الأشعار المعاصرة للمرابطين، مثل ديوان ابن خفاجة وديوان بن حمديس، فكان ما اعتمده أكثر مما استند إليه فيلا، غير أنه لم يكن على علم به، بسبب تزامن نشر كلا المؤلفين. وقد كتب حسن محمود مقدمته في عام 1956.

يظهر من اللائحة التي تضم 81 مصدرًا، تنوع مصادر البحث وحرص الباحث على تتبع أخبار المرابطين. أما في الدراسات الحديثة، فكان أول شيء أشار إليه في الصفحة الأولى هو سبق الدراسات الغربية الاستشراقية الفرنسية في تناول تاريخ المغرب والكشف عن جوانبه، مع نشره بعض المخطوطات في زمن قلّت فيه الدراسات العربية عن الغرب الإسلامي. وساقته ضرورة البحث العلمي وقواعده إلى استعمال 72 دراسة استشراقية غربية ذات علاقة بالبحث من قريب أو من بعيد، ممّا كان قد نُشر آنئذ بالفرنسية أو الإنكليزية أو الإسبانية. ويظهر

من هذا التنوع أن الباحث كان يرمي إلى أن يجعل لبحثه أصالة بين ما نُشر عن المرابطين. وقد أفلح في ذلك فأضحى كتابه مرجعًا أساسًا لكل من يطرق باب الغرب الإسلامي زمن المرابطين.

في عام 1978، أصدر دومنيك أورفُو (D. Urvoy) كتاب *Le monde des ulémas andalous du V/XIII siècle* (عالَم علماء الأندلس في القرن 5هـ/ 13م)، وهو دراسة اجتماعية عن علماء الأندلس، من فقهاء وغيرهم . وللكتاب هذا تميز منهجي خاص؛ إذ استعمل صاحبه مناهج العلوم الاجتماعية، من إحصاء وبيانات ذات أشكال هندسية في العلاقة بين المجموعات في دراسة هذه الفئة من المجتمع الأندلسي. وعلى الرغم من إعلانه في المقدمة أن ما قام به ليس له طابع تاريخي لأنه يحصر نفسه في مصادر محددة التي طبق عليها مناهج العلوم الاجتماعية، فإن البحث في حد ذاته له تلك الصبغة التاريخية. واعتمد أورفو 24 مصدرًا و71 دراسة غربية و8 دراسات عربية باللغات الأوروبية، منها دراستان باللغة العربية. وكان اعتماد الباحث أساسًا في عمله على كتاب الصلة لابن بشكوال والتكملة لابن الأبار. وعلى الرغم من المنهج المتبع والمعلَن، فإن الدراسة تنقصها مصادر كثيرة يمكنها إضافة كثير إلى البحث الذي طبق فيه الباحث المناهج الحديثة في دراسة تاريخ الغرب الإسلامي، وهو ما قلَّ نظيره في الدراسات الغربية، ويمنح البحث ميزة خاصة في ميدان البحث العلمي.

وفي عام 1987، أنجز عمر بن حمادي دراسة بعنوان: «الفقهاء في عصر المرابطين»، وهي رسالة في جزأين، قُدِّمت إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة تونس. ويتقاطع ما نشره أورفو مع هذه الدراسة، لأن ما قدمه بن حمادي أعم وأشمل، ويتناول الفقهاء وما له علاقة بهم اجتماعيًا وسياسيًا وعلميًا، وفي الميادين التي أثروا فيها. ولم يغفل بن حمادي دراسة أورفو بل اعتمدها وناقش أفكارها. كما أنه اعتمد على 82 دراسة غربية، جمع فيها ما كتبه الغربيون عن الغرب الإسلامي حتى الثمانينيات، تاريخ كتابته البحث، منها ما هو مترجَم إلى اللغة العربية، و34 دراسة عربية كُتبت باللغة الفرنسة. أما المصادر، فجاءت وافرة، واعتمد 104 منها ثلاثة مخطوطات: الأولى لأبي عبد الله محمد الإلبيري: «النكت والأمالي في الرد على الغزالي»، والثانية للسلفي «معجم السفر»، والثالثة لابن عسكر «الإكمال والإتمام في صلة الأعلام بمجالس الإعلام من أهل مالقة الكرام».

ولم يترك الباحث أي برنامج من البرامج أو أي فهرسة من الفهارس المعروفة ولا مصدرًا من مصادر التراجم إلا واعتمده. ولذلك جاء مؤلَّفه أشمل مما كتبه أورفو. في عام 1989، نشر لاغارديريه مؤلَّفه عن المرابطين تحت عنوان *Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf b. Tashfin* (1039-1106) (المرابطون إلى غاية حكم يوسف بن تاشفين (1039-1106))، تناول فيه الموضوع ذاته لمؤلَّف محمود، غير أن ما يثير الانتباه في كتابه هو لائحة البيبليوغرافيا من مصادر ودراسات حديثة؛ إذ إنها لا تتضمن أي مخطوط، مع أن مجموعة من المخطوطات كانت قد عُرفت آنئذ، من قبيل: «نوازل ابن الحاج» و«نوازل ابن سهل» و«الأحكام الكبرى» و«فتاوى ابن رشد»، وجميع أصحاب المخطوطات تلك عاصروا المرابطين. ولم يعتمد الباحث «ترتيب المدارك» و«الغنية» للقاضي عياض، ولا أيًا من دواوين الشعر لابن خفاجة أو ابن حمديس مما كان قد اعتمده محمود عام 1957. وكان في الإمكان أن تكون مصادره في زمنه أكثر مما جعله في اللائحة، فلم يعتمد إلا 33 مصدرًا؛ فبعد مضي 32 عامًا على ما كتبه محمود، كان في إمكان لاغارديريه أن يعتمد مصادر أكثر من سابقه. لذلك، جاءت المصادر التي استعملها ناقصة، غير أنه اعتمد ثلاثة مصادر مسيحية. أما من الدراسات الحديثة، فاعتمد 124 دراسة غربية، بينما لم يثبت فيها إلا أربع دراسات عربية: الأولى كانت رسالة دكتوراه عن المرابطين في المغرب قدمها .H.M (ربما المقصود: هـ. م. أو ح. م. محمود) عام 1953، والثانية مقالة لمراد علي عن عبد المومن بن علي الكومي نُشرت في عام 1957 في حوليات كلية الآداب في الجزائر، والثالثة كتاب عبد الهادي شعيرة عن المرابطين وتاريخهم السياسي، مع أن هذا المؤلَّف لا يتضمن أي هوامش، وبالتالي يصعب إدراجه ضمن الدراسات التاريخية، والرابعة لعنار أو إنار م. عن المرابطين نُشرت بالقاهرة إلا أنه لم يذكر تاريخ النشر، ولا مكان الطباعة. كما اعتمد 9 دراسات عربية مكتوبة باللغة الفرنسية. أما باقي الدراسات، فكانت غربية استشراقية احتلت النصيب الأكبر. ومن غريب بيبليوغرافيا هذا الكتاب الذي نُشر عام 1989 أن نجدها تتضمن بحوثًا نشرت في عامي 1990 و1991 للمؤلِّف ذاته! ثم إن كيف استطاع الباحث الحصول على رسالة مرقونة من القاهرة، ولم يتمكن من الاطلاع على إصدار محمود؟ مع أنه يشير في مقدمته إلى قلّة البحوث

عن المرابطين، ولا يشير إلا إلى عموميات شارل أندريه جوليان (Ch.-A. Julien) وهنري تيراس (H. Terasse). ويشير بعد ذلك إلى مؤلَّف خاسينتو (المرابطون) الذي صدر في عام 1956، ويقول عنه إنه «أول دراسة مفصَّلة عن حكام لمتونة». كما أنه يذكر في مقدمته أن أيًا ممن سبقوه من أولئك المؤرخين لم يركز على الجانب الديني للحركة، ولذلك لم يكن ما قدمه لاغارديريه صحيحًا لأنه لم يطلع على البحوث العربية - مثل ما سبقت الإشارة إليه - التي وقفت على الجانبين السياسي والديني، بما في ذلك عدد من المقالات التي كتبت عن المرابطين. لذلك لا يتضمن الكتاب جديدًا عن المرابطين سوى أنه مكتوب باللغة الفرنسية، فهل ينظر إلى الأمر على أنه إنجاز وطني فرنسي لغياب وجود مؤلفات عن المرابطين باللغة الفرنسية؟ وتنقص العمل كثير من المعلومات تتضمنها المصادر التي أغفلها والتي اعتمد جزءًا منها محمود وبن حمادي من قبل.

في عام 1998، أي بعد أحد عشر عامًا من صدور مؤلَّفه السابق عن المرابطين، نشر الباحث ذاته مؤلفًا آخر بعنوان: *Les Almoravides et Le Djihad Andalou* (المرابطون والجهاد الأندلسي). كان من المنتظر أن نجد فيه نصوصًا لمصادر جديدة، غير أن لائحة البيبليوغرافيا جاءت مفاجئة؛ إذ خلت من مصدر جديد ومن مصدر مخطوط، واستعمل المؤلِّف اللائحة السابقة التي كان قد قدمها قبل ذلك بأحد عشر عامًا، معتمدًا الدراسات الغربية نفسها.

كان من المنتظر أن نجد مصادر جديدة أكثر مما سبق أن اعتمد عليه محمود وبن حمادي. ونخلص إلى أن لائحة لاغارديريه جاءت ناقصة بالنظر إلى ما اعتمده محمود قبل 32 عامًا وبالنظر إلى ما اعتمده بن حمادي من بعد فقد جاء الأمر معكوسًا تمامًا. ولهاتين الدراستين معلومات مهمة توضح لمن يطلع عليها الرؤية ومسار البحث في المرابطين. ولا شك في أن الاطلاع على هاتين الدراستين كان سيغير مسار بحث لاغارديريه ويفيدانه بما استجد من مصادر وبحوث يظهر أنه لم يكن على علم بها. كما أنه لم يعتمد على ما كتبه محمد عبد الله عنان في عام 1964 عن المرابطين في الأندلس. ولذلك جاءت اللائحة في أغلبيتها العامة مطابقة لما نشره في عام 1989؛ ذلك أن الاطلاع على الدراسات الحديثة وضرورته يجعلان الباحثين يذهبون إلى أبعد مما تم التوصل إليه من قبل، أو يجعلانهم يصححون

معلومات أو رؤية أو توجه. هذا وقد اعتمد الباحث الفرنسي دراسة أورفو، كما اعتمدها بن حمادي قبله، لكنه أغفل الدراسات العربية التي تناولت ميدان بحثه. وأبقى على مؤلَّف محمد عبد الهادي شعيرة وما نشره مراد علي عن عبد المومن في حوليات كلية الآداب في الجزائر. وأسقط رسالة الدكتوراه عن المرابطين لمحمود، ولذلك يتساءل المرء أمام هذه الوضعية عن الجديد الذي يمكن أن تقدمه دراسة لم تعر اهتمامًا لجوانب من ضروريات البحث، ولا كلفت نفسها البحث عن المصادر الجديدة والدفينة.

في عام 1993، صدر كتاب لإبراهيم القادري بوتشيش بعنوان: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع - الذهنيات - الأولياء** درس فيه جانبًا أنثروبولوجيًا واجتماعيًا من ذهنيات المجتمع والأسرة والزواج وتربية الأطفال والأكل، بما في ذلك ما كان في المجتمع من خرافة وسحر وشعوذة، ثم ظاهرة التصوف والأولياء. وفي عام 1998 نشر الباحث نفسُه مؤلَّفًا آخر عن مجتمع الغرب الإسلامي بعنوان **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في خلال عصر المرابطين**، فصّل فيه، كما جاء في المقدمة، «تسليط الضوء على مكونات المجتمع في المغرب والأندلس من حيث عناصره الإثنية والطائفية وخريطته الديموغرافية وبنائه الطبقي وتكوينه القبلي». وكلا المؤلفين جزء من رسالة دكتوراه الدولة التي قدمها الباحث في دراسة أصيلة اعتمد فيها 520 مرجعًا مخطوطًا ومطبوعًا من مصادر ودراسات حديثة، فاعتمد 77 مصدرًا مخطوطًا و163 مصدرًا مطبوعًا و278 دراسة حديثة فيها، 87 دراسة بلغات أجنبية، من القرن التاسع عشر: مثل ما نشره ماسلاتيري (Maslatrie) بين عامَي 1866 و1875، إلى ما صدر في الثمانينيات، بما في ذلك ما نشره لاغارديريه وأورفو، ولا نجد في الدراسات الغربية ما يشابه هذا العمل المتميز. وأنا لم أعثر على باحث غربي اعتمد هاتين الدراستين أو إحداهما، مع أنهما مرجعان لا غنى عنهما لمن يبحث في تاريخ المرابطين وفي الحياة الاجتماعية في تاريخ المغرب والأندلس، فكانت الجدة في الموضوع في حد ذاته والميادين المعرفية التي يرتبط بها، وفي طريقة تناوله بالمناهج الحديثة وفي المسح البيبليوغرفي الذي قام به.

في عام 2004، صدر لعبد الإله بنلمليح مؤلَّف بعنوان الرق في بلاد المغرب والأندلس، وهو بحث آخر عن التاريخ الاجتماعي زمن المرابطين والموحدين في القرنين 5-6 هـ 11-12م. واعتمد فيه الباحث ثلاثة عشر مخطوطًا و169 مصدرًا مطبوعًا و72 دراسة غربية، بما في ذلك المعربة منها و99 دراسة عربية، بما في ذلك المكتوبة باللغات الأوروبية. تناول فيه مصدر الرق ووضعية الرقيق ودورهم في الحياة الاجتماعية وفي الاقتصاد والسياسة، كما تناول دورهم الثقافي. ويشكّل المؤلف مرجعًا لا غنى عنه في التاريخ الاجتماعي، وما يرتبط بالرق في العالم الإسلامي وفي حوض البحر الأبيض المتوسط، فكانت الجدة مرة أخرى في الموضوع في حد ذاته وفي الميادين المعرفية التي يرتبط بها وفي دراسته بالمناهج الحديثة وفي المسح البيبليوغرافي الذي قام به.

ثانيًا: ملاحظات وتقويم

ينجلي للناظر درجة تميز البحوث العربية من الغرب الإسلامي، أكان ذلك في اختيار الموضوعات المدروسة أم في المسح البيبليوغرافي الذي تنهجه. ولا يخلو أي منها من التنقيب عن المخطوطات واستعمال المصادر بأنواعها المختلفة، من حوليات وطبقات ونوازل وفقه وجغرافيا وأمثال شعبية وأدب سياسة وكتب طب وتصوف ودواوين شعر، وأغلب الأدبيات التي ربما تحوي معلومات مفيدة[3]، كما أنها تتبع المؤلفات الحديثة الصادرة باللغات الأوروبية مما أنتجته الدراسات الغربية. وتأسيس الأعمال على هذا المنوال مكّن هذه البحوث، إضافة إلى استعمال المناهج التاريخية الحديثة، من إخراج مؤلفات مرجعية أصيلة، تجعل البحث التاريخي في الغرب الإسلامي يعيد النظر في الإنتاج الاستشراقي الغربي بأطروحاته وملاحظاته واستنتاجاته، وهذا ما نجده في أغلب الإصدارات الحديثة التي لا تتمتع بمستوى واحد من قبيل النماذج السابقة.

(3) نظمت الجمعية المغربية للبحث التاريخي ندوة بعنوان: «50 سنة من البحث التاريخي بالمغرب»، وقد نشرت أعمال هذه الندوة في: مجلة البحث التاريخي، العدد المزدوج 7-8 (2009-2010)، وجرى الوقوف في البحوث المقدمة على ما حقّقه المؤرخون المغاربة في ميادين البحث العلمي التاريخي وفي المناهج المتّبعة.

ينعدم وجود هذا النوع من البحوث في الدراسات الغربية التي بقيت محصورة في طريقة تعاملها مع الغرب الإسلامي، فانحسرت في جل اهتماماتها في ما دشنته بدايات حركة الاستشراق[4] من حديث عن الأمور السياسية والإدارية أو القضايا المذهبية أو الإثنية، من قبيل ما رُوِّج له في قضية العرب والبربر، أو ما هو مرتبط بالعلاقات بين المسلمين والمسيحيين مما نجده في تقارير العسكريين، وغير ذلك من الكتابات التي خدمت الحركة الاستعمارية الفكرية والعسكرية. ومع أهمية هذه الموضوعات وما سبقها في إثارة مسائل مرتبطة بميادين البحث العلمي والتاريخي، فإن تلك الإصدارات يعتورها نقص مصدري واضح لا يزال مهيمنًا على البحوث الغربية إلى يومنا هذا، لأن تلك الدراسات لا تدقق في استعمال المصادر؛ فجميع النماذج التي سبق ذكرها أغفلت عددًا من المصادر الأساسية في دراسة الموضوع. ويُعَدّ هذا الأمر قاسمًا مشتركًا بين البحوث الغربية، سواء في النماذج التي سيقت أو في غيرها. كما أنها لا تعير اهتمامًا للمخطوطات التي تستعملها الدراسات العربية بشكل عادي، مع العلم أن التوسع في استعمال المصادر يغْني البحث ويزيد من موثوقيته ويدعم صلابته، علاوة على عدم اهتمامها بالدراسات العربية الأصيلة التي أضحت لها مكانة مميزة في البحوث العلمية التاريخية. وسواء أكانت البحوث منشورة أم مرقونة، فإن جانبًا منها بات يشكّل مراجع لا غنى عنها في البحث التاريخي في الغرب الإسلامي. غير أن الدارسين الغربيين قلما يعتمدون ما توصل إليه زملاؤهم العرب لأسباب ربما يصعب فهمها، على الرغم من نداءات بعض الباحثين الغربيين من جيل المستشرقين بضرورة التعاون بين الباحثين العرب والباحثين الغربيين[5]. غير أن الدارسين من الغربيين، وفي جل الحالات إن لم يكن فيها كلها، لا يعيرون البحث التاريخي العربي ما يستحقه بما توصل إليه؛ فالبحوث الغربية لا تعتمد إلا البحوث الغربية، والظاهر أن الهوة اتسعت بين الجانبين. ولذلك، يندر التواصل، إن لم

---

(4) انظر ما قدّمه سالم حميش عن صورة المغرب الوسيط في التنظير الاستشراقي، في: المغرب في الدراسات الاستشراقية: الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، أكاديمية المملكة المغربية، مراكش، شوال 1413هـ - نيسان/ أبريل 1993، ص 75-89، لإضفاء المشروعية على الاستعمار الفرنسي للمغرب.

(5) Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VIIe-XVe siècle* (Paris: Maisonneuve, 1982), p. 10.

نقل ينعدم، من الجانب الغربي، ولا نجده إلا في اتجاه واحد. وهذا التواصل من جانب واحد حاصر البحث التاريخي الغربي في مجاله من دون أن يتعرف إلى ما كتبه أهل الدار.

الخلاصة أننا نجد فرقًا واضحًا بين الدراسات العربية والغربية؛ فالحالة التي عليها الدراسات الغربية بما تنتجه من بحوث يصعب عليها تقديم بحوث أصيلة تبتعد عن الإرث الاستشراقي في أيامه الأولى. ولذلك نجد اليوم نفورًا عند الغربيين، أو على الأقل عند طائفة منهم، من استعمال تسمية الاستشراق أو مستشرق[6]. كما أن تلك الكتابات قلّما تعتمد المناهج التاريخية التي تُستعمل لدراسة التاريخ الغربي على المنوال الذي سلكه أورفو، وكأن تلك المناهج عندهم خاصة بدراسة التاريخ الغربي فحسب، في الوقت الذي نجد فيه عددًا من الباحثين العرب يوظفون تلك المناهج الحديثة في دراساتهم، كما فعلت النماذج السابقة. كما أننا نجد الجامعات الغربية لا تدمج التاريخ الإسلامي في أقسام التاريخ، ولا تدرسه بها، بل تجعل له مؤسسة خاصة أو قسمًا خاصًا يطلق عليه، بحسب الدول، إما «الإسلاميات» وإما «الدراسات الإسلامية»، مع أن البحث في الإسلاميات يلامس مجموعة من العلوم من تاريخ وفلسفة واجتماع وأنثروبولوجيا وقانون وسياسة وعلاقات دولية واقتصاد، وغير ذلك.

كان ما قدمه مكسيم رودنسون في هذا الباب مهمًا جدًا بالنسبة إلى الدراسات الاستشراقية الغربية وطريقة تعاملها مع الموضوع وتناولها للاستشراق. ويشكّل ما تناوله هذا الباحث في عرضه في مؤتمر المستشرقين في لايدن عام 1976 تقريرًا مدققًا عن وضعية الدراسات الغربية والاستشراق والمستشرقين آنئذ، غير أن الحالة لم تتغير حتى الآن، بل ازدادت تفاقمًا. ولو اعتُبرت آراؤه وعُمل بها لما وصلت الدراسات الغربية إلى الحالة التي هي عليها الآن. ولربما لم يكن من الدواعي لكتابة جوانب من هذا البحث. ونورد ما قاله رودنسون لأهميته بالنسبة إلى الموضوع؛ فقد استنتج في خلاصاته أمرين مهمين يتوافقان مع ما توصلت

---

(6) طالب كلود كاهين، على سبيل المثال، بحذف كلمة «استشراق من القاموس لأن ليس هناك إنسان شرقي وآخر غربي»، والنظر إلى البشرية بعين واحدة ولأن العلم واحد، وكان ذلك في معرض ردّه على مقال أنور عبد الملك عام 1963 الذي نشر في مجلة ديوجين، في: مجموعة مؤلفين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2000)، ص 36.

إليه هذه الدراسة من زاوية مغايرة؛ ففي النظرة إلى الدراسات الاستشراقية بشكل عام على أنها موضوع خاص وتخصص خاص، وهي نظرة خاطئة في منطلقها، قال: «ليس هناك استشراق أو علم صينيات أو علم إيرانيات، إلخ، هناك فحسب تخصصات علمية محددة من قبل موضوعها وإشكالياتها الخاصة، كعلم الاجتماع، وعلم السكان وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الألسنيات، وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم الأعراق (أو الإثنولوجيا)، وفروع التاريخ العام المختلفة ...إلخ. ويمكن تطبيق مناهج هذه العلوم على الشعوب والمناطق المختلفة في فترات مختلفة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار لخصوصيات هذه الشعوب أو المناطق، ولتلك الفترات»[7].

أما عن انفتاح المستشرقين على المجتمعات العلمية غير الأوروبية، فقال: «لا يزال كثير من المستشرقين سجناء الاستشراق. إنهم منغلقون على أنفسهم داخل غيتو، وهم سعداء في ذلك غالبًا. بل إن مفهوم الاستشراق نفسه ناتج عن ضرورات عملية عابرة التقى عندها العلماء الأوروبيون المتمرسون بدراسة الثقافات الأخرى. وقد يدعم المفهوم بوساطة هيمنة مجتمعهم على المجتمعات الأخرى، وشوهت هذه الحالة بقوة رؤيتهم للأشياء»[8]. وإذا كان هذا الباحث قد فطن إلى هذا الانغلاق، فإن الباحثين الغربيين، ومن ضمنهم المتخصصون في الغرب الإسلامي، لا يزالون منغلقين على أنفسهم ولا ينظرون إلى ما كُتب من دراسات عربية. وتُعتبر الضجة التي أثارها مؤلَّف إدوارد سعيد والردود عليه دليلًا على فكرة «الغيتو» هذه، وما زال الأمر مستمرًا حتى الآن، وزادته الحوادث العالمية الراهنة حدة وتفاقمًا، مع ملاحظة تراجع أعداد الغربيين المتخصصين بهذا الميدان.

يندرج الإنتاج التاريخي عن الغرب الإسلامي ضمن اكتفاء الغربيين بما هو موجود عندهم من صناعة ومن فكر ومن إنتاج علمي. ولذلك، نجدهم لا يعتمدون في جل الحالات إلا على ما كُتب باللغات الأوروبية، ونجدهم

---

(7) انظر ما يخلص إليه مكسيم رودنسون في هذا الأمر في: «الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا»، وهي المحاضرة التي ألقاها في لايدن عام 1986 في مؤتمر المستشرقين، وهي منشورة في: مجموعة مؤلفين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص 72.

(8) المرجع نفسه.

يعتمدون المصادر المترجمة مع وجود النص الأصلي باللغة الأصلية. ثم إنهم لا يزالون حتى الآن يجعلون «الإسلاميات» في خانة خاصة، ولا يدمجونها في التخصصات العلمية الموجودة عندهم وعند غيرهم؛ فالاستشراق في حد ذاته ليس علمًا قائمًا بذاته لأن الموضوعات التي يدرسها مرتبطة بعلوم عدة من السليم جعْلها مع تلك العلوم، كل تخصص على حدة، وكأن حصر الدراسات العربية والغربية في خانة خاصة أدى بمن يهتم بهذا الميدان إلى أن يجد نفسه منغلقًا ضمن هذا «الغيتو».

في المقابل، نجد في الجانب العربي وضعًا غير سليم، لأن الدراسات التاريخية العربية وميادين البحث العلمي فيها لا تعنى بالدراسات التاريخية الغربية؛ فأغلبية الدراسات التاريخية العربية تنصبّ على التاريخ الإسلامي إلى غاية وقتنا الراهن، وهذا خطأ فادح في نظرة البحث العلمي التاريخي. ولا نجد في العالم العربي والإسلامي معاهد أو مؤسسات خاصة بدراسة التاريخ والحضارة الأوروبية والأميركية باستعمال الأدوات والمناهج التي يستعملونها، وبعقد مؤتمرات وندوات عنها، ومن ثم تكوين مكتبة خاصة بهذا الحقل المعرفي في التخصصات المختلفة، من تاريخ وسياسة ومجتمع وذهنيات وأنثروبولوجيا وأنطولوجيا واقتصاد وفكر وقانون وتشريع، وغير ذلك. في هذه الحالة، يمكن أن نوجّه طلابنا إلى أوروبا وأميركا لدراسة تاريخ العالم الغربي وحضارته وفكره، عوض أن نوجههم إلى هذه الدول لدراسة التاريخ الإسلامي. وعندئذ ستبرز حوارات ومناقشات بين المتخصصين، ونكون دارسي تاريخ مجتمعات أخرى لتبادل المعرفة والعلم. ولا شك في أن هذا الأمر سيؤثر في الكتابات التاريخية الغربية عن التاريخ الإسلامي. ونحن نعلم أن المسلمين كانوا روادًا في كتابة التواريخ العالمية، فلم يهتموا بتاريخهم فحسب، بل اهتموا أيضًا بتواريخ الشعوب التي حكموها. لذلك نجد المصادر الإسلامية هي في الآن ذاته مصادر للتاريخ الإسلامي ومصادر أيضًا لتاريخ تلك الشعوب. ولا شك أن الوضعية التي هي البلدان العربية والإسلامية عليها تؤثر في ميادين البحث العلمي، وهي ميادين لا ترقى إلى الدرجة التي بلغها العالم الغربي في ما يخصصه للبحث العلمي أو في ما ينتجه في هذا الميدان.

ثالثًا: نحو فهم هذه الوضعية

يثير عزوف الدارسين الغربيين عن الاطلاع على ما يصدره الباحثون في العالم العربي والإسلامي استغرابًا في الأوساط العلمية. وبهذا الموقف تسقط البحوث الغربية في خطأٍ منهجي مرتبط بالجانب البيبليوغرافي، بسبب جدة البحوث العربية وأصالتها. وكان من الممكن أن تتجنب هذه الهفوة وتكسب من ورائها وقتًا ثمينًا في إنجاز البحوث ومقارعة الأفكار والاستفادة منها. والراجح، إن لم يكن من المؤكد، أن السبب يعود أساسًا إلى مشكل اللغة لدى الدارسين الغربيين، وهو مشكل يعوق كثيرين منهم عن تتبع المصادر الأصلية وقراءة الدراسات الحديثة. وفي المقابل، لا يألو كثير من الدارسين العرب جهدًا في قراءة ما استجد من بحوث غربية بلغاتها الأصلية، فينكبّون على تعلّم اللغات الأوروبية، من إنكليزية وإسبانية وألمانية وفرنسية، ولذلك لا تخلو بحوثهم من الاستناد إلى الدراسات الغربية، كما أنها لا تخلو من مناقشة ما توصل إليه الغربيون، فيدمجون في بحوثهم الدراسات العربية والغربية في آن واحد، وهو ما يضفي على بحوثهم ميزة خاصة تتلاقح فيها الأفكار والتوجهات والتفسيرات بين مدارس عربية وغربية، وهو ما لا نجده في الدراسات الغربية التي تحصر نفسها في مجالها.

يبرز المشكل اللغوي أيضًا في ميل عدد من الباحثين الغربيين إلى اعتماد المصادر المترجمة. ويمثّل هذا الأمر في حد ذاته منزلقًا آخر تترتب عنه هفوات كثيرة لما تحويه الترجمات من تحريف أو تصحيف أو فهم خاص للمترجم للنص الأصلي. ولا تعوض الترجمة النص الأصلي في أي حال من الأحوال، وهو نص مطبوع ومنشور ويتداوله الباحثون، وهذا المنحى في التعامل مع المصادر يُعَدّ خللًا في البحث العلمي التاريخي الغربي.

إن قضية اللغة أمر جوهري في البحث العلمي، وهي تؤثر في الشكل والمضمون بسبب الترابط بين اللغة والفكر. ويؤثر الأمر في المنهج من جانب الطرق المعتمدة في تناول المصادر وإعداد الدراسة البيبليوغرافية؛ فاللغة أداة محورية للوصول إلى المعلومات وتتبعها والتعرف إلى كنهها، إضافة إلى ما توحي به قراءتها. ومن المستبعد إنجاز بحث في تاريخ الغرب الإسلامي من دون الإلمام باللغة العربية والانكباب على المصادر الأصلية، مخطوطها ومنشورها. ولا شك

أن قضية اللغة أساس مرتبط بجميع العلوم، ويشكل أداة محورية في البحث العلمي، فهل يمكن باحث عربي أن يدرس تاريخ أوروبا في العصر الوسيط من دون الإلمام باللغتين اللاتينية والإغريقية للاطلاع على الوثائق في الكنائس والأديار والمكتبات المتخصصة؟

للبحوث العربية ميزة أخرى لا نجدها في البحوث الغربية، وهي اعتمادها على المصادر المخطوطة والتنقيب عنها في مكتبات مختلفة في الرباط أو في الجزائر أو القاهرة أو باريس أو برلين أو غيرها. ويقل هذا الجهد، بل ينعدم، لدى الدارسين الغربيين لاكتفائهم بما نُشر من مصادر، مع أنهم كانوا من قبل سبّاقين إلى نشر عدد من المخطوطات عن التاريخ الإسلامي في إطار التوجهات الفيلولوجية الأولى التي كانت تتقن اللغة العربية. والراجح أن سبب ذلك يعود مرة أخرى إلى قضية اللغة والجهد الذي تتطلبه قراءة المخطوط وفك الخط الذي كُتب به. وترتبط قضية اللغة في هذا المقام أيضًا بأمر آخر ضمن الجانب المصدري، وهو تنوع المصادر التي يعتمدها الباحثون العرب، من تاريخ وفقه وحديث ونوازل وكتب مناقب وطبقات وكتب أدب ودواوين شعر وكتب طب وجغرافيا، وغيرها مما يكون له أثر بالغ في البحث عن المعلومات التي تم التوصل إليها. إلا أن هذا الحرص على تنوع المصادر قلما نجده في الدراسات الغربية، لأنه يتطلب معرفة لغوية عميقة؛ فلكل نوع من أنواع المصادر لغته الخاصة ومصطلحاته التي يستعملها وأسلوبه الخاص. ومن الغريب أن نجد باحثين يرومون التخصص في جوانب من التاريخ الإسلامي على وجه العموم وتاريخ الغرب الإسلامي على وجه الخصوص لا يقرأون اللغة العربية، وإذا كانت لهم معرفة بها فإنهم لا يتقنونها ولهم معرفة محدودة بها. وسبق لإدوارد سعيد أن أكد هذا النقص بأن أعطى مثالًا عن إرنست غيلنر، أحد الأنثروبولوجيين الذين يكتبون عن المغرب ولا يفقه شيئًا عن اللغة العربية، فيقول: «... ويكتب عن المغرب بسطوة وبدرجة فاضحة من التعميم ... ولا أحد يتحداه»[9]. كما سبق لي أن التقيت دارسين يبحثون في تاريخ الأندلس لا يقرأون اللغة العربية. والظاهر أن هذا الأمر - أي الجهل باللغة العربية - بات سمة تتفاقم في أوساط

---

(9) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996)، ص 156-157.

الباحثين الغربيين المعاصرين، فلا نجد اليوم باحثين على الطراز الذي كان عليه الرواد الأوائل لحركة الاستشراق!

رابعًا: مكانة الإرث الاستشراقي في البحث العلمي التاريخي

ظهر، إذًا، أن الإرث الاستشراقي يشكّل قاسمًا مشتركًا في الدراسات الغربية والعربية. أما في أمر المصادر وما أنجز من دراسات حديثة، فثمة اختلاف بيّن. وللإرث الاستشراقي تأثير في الرؤية والتصور، وهو تأثير يظهر بوضوح في البحوث العربية والغربية على وجه العموم، وهذا ما جرى التوصل إليه في ما سبق الوقوف عليه من دراسات في هذا المقام. وسبق لأحد الباحثين أن أكد ذلك، فقال: «باستمرار الحضور القوي لأطروحات الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر في نظرته إلى المغرب ورسم صورته»[10].

إن الأمر الذي لا خلاف فيه هو أن الإنتاج الاستشراقي صيغ وفق رؤى استعمارية واستعلائية خدمت توجهات خاصة؛ إذ انطلقت الدراسات الاستشراقية من عصر حكمته عوامل سياسية واقتصادية وفكرية أثرت في الإنتاج الفكري، في وقت كانت فيه المصادر قليلة وغير معروفة. وكان لتلك الدراسات جوانب مفيدة، فنشرت عددًا من المصادر المخطوطة ودرست موضوعات متنوعة من التاريخ الإسلامي كانت محفزًا للباحثين العرب في بحوثهم[11]. فهل ما زال الإرث الاستشراقي يشكل مرجعًا لا محيد عنه؟ وهل ما زال من وجهة نظر البحث العلمي صالحًا للاعتماد في ما ينجز اليوم من بحوث، أو على الأقل ينبغي الاستئناس به لمعرفة التطور الذي عرفته البحوث؟

---

(10) سعيد بنسعيد العلوي، «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر،» ورقة مُقدّمة في: المغرب في الدراسات الاستشراقية: الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، أكاديمة المملكة المغربية، مراكش، شوال 1413 هـ - نيسان/ أبريل 1993 م، ص 58.

(11) في قضية نشر المصادر وكيفيتها وطريقة تحقيقها، أشير هنا إلى ما كتبه إبراهيم القادري بوتشيش عن إشكالية التحقيق الاستشراقي للتراث الأندلسي، في: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (تطوان)، العدد 6 (1993)، ص 103-112، وعلي بن إبراهيم النملة، إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي: دراسة تحليلية ونماذج من التحقيق والنشر والترجمة (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1996).

إن اعتماد الدراسات الاستشراقية التي كُتبت عن الغرب الإسلامي في بداية القرن العشرين وأواسطه أمر ينبغي الوقوف عنده، سواء عند العرب أو عند الغربيين، خصوصًا في ميدان البحث التاريخي. فنحن نجد دراسات حديثة ومعاصرة ما فتئت تنظر في دراسات نُشرت في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، بل هناك من يذهب حتى إلى أواخر القرن التاسع عشر. وبالنظر إلى الوضع الراهن من جانب المناهج وأدوات البحث، وإلى الخلفيات التي كُتبت من ورائها تلك البحوث، فإن ما تقدمه أضحى متجاوزًا من دون شك، وينبغي ألّا يُعتبر إلا لمعرفة التطور الذي طرأ على فكرة من الأفكار أو على ميدان من الميادين. أما أن تُتَّخذ مرجعًا، فهذا أمر ينبغي إعادة النظر فيه، ولا فائدة ترجى منه لا عند مناقشة الآراء ولا عند مناقشة التفسيرات والتخريجات. إن حالة الدراسات الغربية حتى وقتنا الراهن يصعب عليها تقديم بحوث أصيلة تبتعد عما وقر في الأذهان عن الحركة الاستشراقية وإرثها اللذين تتمسك بهما في بحوثها وكأنها باتت نوعًا من المصادر التي لا محيد عنها في البحث، وهذا ما يؤكد مرة أخرى فكرة الانغلاق. ثم إنه يصعب من جانب آخر فهم سبب اعتماد الباحثين العرب على هذا الإرث على عواهنه (؟؟)، فهل هي مركزية الغرب، أم من سبقوهم في الكتابة وفي المناهج، أم هي شعور بالتبعية، أم الظن بأن ما يكتبونه أدق وأفضل؟

في بادئ الرأي، ليس من السليم أن ننكر التراكم الإبيستمولوجي الذي قدمته الدراسات الاستشراقية، زيادة على أن الاستشراق بصفة عامة شكّل في حد ذاته موضوعًا انكب عليه كثير من الدارسين العرب، فكتبوا عنه، وكانت لهم مواقف متباينة منه[12]؛ فالدراسات العربية عن الغرب الإسلامي لا تألو جهدًا في البحث والتنقيب عن الموضوعات وعن أدوات البحث، وتترصد ما استجد من دراسات غربية. ولذلك تأتي بحوثها رفيعة المستوى، فارضة نفسها في ميدان البحث العلمي التاريخي. لكن الدراسات الغربية بقيت محصورة في جل الأحوال في مجالها، لا من حيث الاعتماد على ما أنتجته الحركة الاستشراقية ولا من حيث النقص المصدري الذي يُعَدّ سمة مشتركة في ما بينها. ولم يكن اطلاع بعضها على الدراسات العربية إلا قليلًا ومحدودًا جدًا، ما جعلها بعيدة كل البُعد عن

(12) انظر ما جمعه علي إبراهيم النملة من دراسات عربية عن الاستشراق في: علي إبراهيم النملة، الاستشراق والإسلام في المراجع العربية (الرياض: بيسان للنشر، 1430هـ/ 2010م).

التعرف إلى المستوى المتميز للبحوث العربية، لا من حيث المناهج ولا من حيث موضوعات البحث. لذلك، يظهر أن الباحثين الغربيين يكتبون لأنفسهم بعضهم مع بعض، وهذا ما يُعَدّ خللًا في البحث العلمي. وسبق لأحد الباحثين العرب أن قال في مؤلَّف له عن الحركة الاستشراقية: «المستشرقون لا يكتبون لنا»[13]، وإنهم بكتاباتهم تلك كان عليهم أن يكتبوا للبحث العلمي التاريخي، فيكون ذلك أفيد للجميع، لكنهم كتبوا وفق رؤى استعمارية واستعلائية. ويُحتمل أن يكون ذلك وراء انغلاقهم على أنفسهم وعدم الاستفادة من الدراسات العربية المتميزة، وهذا ما يجعلنا نتساءل: لمن يكتب الغربيون؟ ولماذا يكتبون عن التاريخ الإسلامي بشكل عام وعن تاريخ الغرب الإسلامي بشكل خاص؟ وفي هذا المقام أستحضر ما قاله رودنسون، وهو يقدم صورة عن الوضعية التي كانت عليها الدراسات الغربية، ويستشرف مستقبلها: «إن هذه الاتجاهات الإيجابية موجودة بكل تأكيد. ونلاحظ بشكل عام أن دخول أجيال الباحثين الشباب إلى الساحة سوف يقويها. ولكن الصورة البانورامية العامة لا تدعو إلى التفاؤل بالشكل الذي كنا نتوقعه»[14].

خلاصة

نقدم هنا مثالًا للدراسات العربية والغربية الحديثة التي صدرت منذ وقت قريب، في سياق فهم تلك الوضعية، وفي سياق الإرث الاستشراقي وما توقعه رودنسون، للتشديد على واقع العلاقة بين الجانبين في البحث التاريخي عن الغرب الإسلامي:

- في عام 2013، صدر لـباسكال بوريسي (P. Buresi) وهشام العلوي كتاب بعنوان: *Gouverner l'empire* (نظام حكم الإمبراطورية)[15]، نشرا فيه

---

(13) محمد عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، كتاب الأمة 5 (الدوحة: [د. ن.]، 1411هـ)، ص 51-54.

(14) ماكسيم رودنسون، «الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا، وهي المحاضرة التي ألقاها في لايدن عام 1986 في مؤتمر المستشرقين»، في: مجموعة مؤلفين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص 70-71.

(15) Pascal Buresi et Hicham EL Aallaoui, *Gouverner l'empire: La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire Almohade* (Maghreb: Casa de Velazquez, 2013).

وثائق موحدية من مخطوط بالخزانة الحسنية في الرباط، مع ترجمته ودراسة مطولة عن الموحدين. وسبق لأحمد عزاوي أن نشر هذه الوثائق عام 1995 في «رسائل موحدية مجموعة جديدة»، ويُذكّر مؤلفا الكتاب بعمل المستشرقين الأوائل في الجانب الفيلولوجي. ويوحي الجهد الذي بذل لمعرفة عميقة باللغة العربية، لأنه في ملاحظاته التقديمية للترجمة تحدث بصيغة المفرد - في ما اعترضه عند الترجمة ص255-256، في تدقيق اللغة والترجمة، معتمدًا على ما توصل إليه عزاوي.

اعتمد المؤلِّفان وثائق مدينة بيزا، ومخطوطًا واحدًا غير الذي حُقق وتُرجم. أما الدراسات العربية، فوصلت إلى 39 دراسة، أي أكثر مما اعتمدته النماذج السابقة، وهذا ما يوحي بمزيد من الاهتمام بما يكتبه أهل الدار، إلا أنها قليلة إذا ما قورنت بالدراسات الغربية التي اعتمداها. ويُذل جهد كبير في الترجمة التي تشكّل العنصر الجديد في هذا المؤلف. أما اختيار دراسة نظام حكم الموحدين، فلا يحمل أي جِدة، ولا سيما في الطريقة التي تناولا بها الموضوع. لذلك، فلئن كان الهدف من هذه الدراسة إطلاع الباحثين الفرنسيين على محتوى هذه الرسائل، فهذا أمر مقبول. ويتساءل المرء: لماذا بُذل هذا الجهد كله في إصدار ترجمة لنص بالعربية منشور ومحقَّق من قبل، مع أن الترجمة لا تغني بأي حال من الأحوال عن الاطلاع على النص الأصلي؟

أما ما قُدِّم الكتاب به، فيشكل أمرًا مهمًا جدًا بالنسبة إلى الموضوع الذي نقف عليه، لأنه يوضح جانبًا أساسًا من توجهات الدراسات التاريخية الغربية ومستواها، ويساعد على فهم موقفها وعلاقتها بالدراسات التاريخية العربية. يقول الباحثان: «على الرغم من، أو بسبب التاريخ المشترك بين فرنسا وأفريقيا الشمالية، وهو تاريخ كان في أغلبه مؤلمًا، فإن المغرب الوسيط (يعني الغرب الإسلامي) لم يحظ بمساعدة وميزات أفضال البحث العلمي الفرنسي في خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وبما أنه لم يتم تجديد التراكيب التاريخية الكبرى التي كُتبت في قالب استعماري قبل نصف قرن من الزمن، فقد جاء هذا المؤلَّف لتجديد الدراسات المغاربية. ويرمي إلى ملء النقص في قلة معارفنا عن أنظمة الحكم الوسيطية في الجانب الغربي للبحر المتوسط». إن ما قيل مثير للاستغراب، وربما أكثر من ذلك، ويظهر فيه بجلاء ما سبق ذكره من نظرة استعلائية واستعمارية.

ويسير ضد ما نادى به رودنسون الذي صدق ظنه. كما أن هذا القول وهذا البحث في حد ذاته يُبرزان بجلاء الانغلاقَ الذي نجده عند الباحثين الغربيين، على الرغم من أن البحث شارك فيه باحث مغربي. ويشهد على ذلك عدم تضمّن البحث أي جديد مقارنة بما كُتب من دراسات عن الموحدين، من قبيل ما قام به أحمد موسى وحسين بولقطيب ومحمد المغراوي، وغيرهم. ولذلك يتساءل القارئ عن طبيعة هذا التجديد في هذه الدراسة؟

في المقابل، صدر في عام 2014 لعز الدين جسوس كتاب بعنوان: **موقف الرعية من السلطة السياسية في المغرب والأندلس على عهد المرابطين**، اعتمد فيه الباحث، في اللائحة الطويلة التي يثبتها، على 15 مخطوطًا و43 دراسة غربية. وللمؤلّف دراسة أصيلة في ميدان البحث العلمي التاريخي وفي علم الاجتماع السياسي، لأنه يدرس موقف «الرأي العام» من السلطة السياسية في علاقة بين الاجتماعي والسياسي، مبرزًا الأمور التي كانت تتحكم في تلك العلاقة، وموقف الرعية من سياسة الدولة من دون إغفال حرية التعبير والرأي. وهي ميادين جديدة للبحث باستخدام المناهج التاريخية الحديثة على نحو نماذج الدراسات العربية السالفة الذكر. أما ما جاء في تقديم الكتاب، فيقول: «... إذ لم يسبق للدراسات التاريخية في العالم العربي أن تفطنت إلى أهمية الكشف عن موقف 'الرأي العام' من الحاكم، فإذا كان هذا الاتجاه قد برز في المدرسة الغربية، فأحسب أن مثل هذا الموضوع يشكّل بالنسبة إلى فضاء البحث التاريخي العربي - على الأقل - اتجاهًا جديدًا تم استثماره وتوظيفه لأول مرة بشكل يغني معارفنا التاريخية».

إنه لبون شاسع بين من يدّعي تقديم «أفضال البحث الفرنسي» لدراسة تاريخ الغرب الإسلامي بأدوات بحث، من موضوع ومناهج معروفة وكلاسيكية مرتبطة بالحقبة الاستعمارية، ومن يهدف إلى إضافة لبنة جديدة إلى البحث العلمي التاريخي العربي، انطلاقًا من الموضوعات ومن المناهج الحديثة المتَّبعة والأدوات المعتمَدة.

إن عزوف الدارسين الغربيين عن الاطلاع على البحوث العربية يثير في الآن ذاته استغرابًا وتساؤلات. ويمكن القول بسذاجة رأي، إن الأمر يعود أساسًا إلى النقص الحاصل في الجانب اللغوي، ولنا أن نتساءل: هل يعتمد الدارسون

الغربيون المصادر بكل أنواعها والبحوث العربية، خصوصًا البحوث العربية المتميزة - علمًا بأن ما يصدر من بحوث ليست بالمستوى نفسه - إذا ما تجاوزوا المشكل اللغوي، لأنها أفيد وأعمق وبها من الأصالة ما يجعلها في مرتبة الريادة؟ أما عوائد هذا الاعتماد، فستؤدي إلى تلاقح الأفكار والتعرّف إلى رؤى ومواقف وتفسيرات تختلف عما استقر في البحوث الغربية أو تتفق معه، على الرغم من نقص في ما تعتمده من مصادر ودراسات حديثة في بحوثها.

المراجع

1 - العربية

الديب، محمد عبد العظيم. المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي. كتاب الأمة 5. الدوحة: [د. ن.]، 1411هـ.

سعيد، إدوارد. تعقيبات على الاستشراق. ترجمة وتحرير صبحي حديدي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996.

مجموعة مؤلفين. الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2000.

النملة، علي بن إبراهيم. الاستشراق والإسلام في المراجع العربية. الرياض: بيسان للنشر، 1430هـ/ 2010م.

______. إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي: دراسة تحليلية ونماذج من التحقيق والنشر والترجمة. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1996.

2- الأجنبية

Brisson, Thomas. «La Critique arabe de l'orientalisme en France et aux Etats unis: Lieux, temporalités et modalités d'une relecture.» *Revue d'anthropologie des connaissances*. vol. 2. no. 3 (2008).

Buresi, Pascal et Hicham El Aallaoui. *Gouverner l'empire: La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire Almohade*. Maghreb: Casa de Velazquez, 2013.

Cahen, Claude. *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VIIe-XVe siècle*. Paris: Maisonneuve, 1982.

الفصل الحادي والعشرون

تاريخ الأندلس بين الكتابات العربية والإستوغرافيا الغربية مراجعات نقدية ورؤى جديدة

طارق مداني

مقدمة

تطرح الكتابة التاريخية بشأن موضوع الأندلس إشكالات كثيرة، وتوقع في منزلقات مرتبطة بطبيعة الموضوع نفسه وباختلاف تصوّرات المنشغلين به، وبكثافة القضايا المثارة فيه. عُمق الإشكال الإستوغرافي هنا متّصل أساسًا بخصائص الأندلس وبتفردها لكونها جزءًا من الذاكرة الإسلامية، وطرفًا من الجغرافيا الأوروبية، أُلحقت بالتاريخ الغربي بعد ما سُمّي حروب «الاسترداد» المسيحي.

هذه المساحة المكانية والمعرفية المشتركة بين عالم الإسلام وعالم الغرب عرفت نوعًا من الإعلاء (Sublimation)، وصل إلى حدّ إضفاء الطابع الأسطوري على ماضي الأندلس؛ فبعضهم يرى في هذه الفترة مرحلةً للتعايش (Convivencia)[1] و«أنموذجًا» مكتملًا، غير معيب، تضخّمت لدى هؤلاء فيه

(1) María Rosa Menocal, *Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Own Time*, Yale Law School Occasional Papers, 2nd Series, no. 6 (Yale: Yale Law School, 2000).

فكرة «الأندلس» نفسها على حساب بنية تاريخها، وأصبح خطاب بعض المؤرخين عنها لا يعكس الوقائع بماهيتها ولكن يصوّر تمثّلات وتشكيلات خطابية تشي بمكنونات أصحابها وتبوح بها.

ستكون هذه الدراسة محاولة لتقديم رؤية عامة حول بعض مسارات البحوث في موضوع الأندلس بين الكتابات العربية والغربية، وفرصة لتبيان تهافتها، ومجالًا لطرح القضايا التي ستسعف النقاش العلمي في المستقبل.

أولًا: الأندلس
بين «الفردوس المفقود» و«إسبانيا الأبدية»

إن البدايات الأولى للقراءة التاريخية العربية لتجليات التجربة الأندلسية الطويلة (92 هـ - 711 هـ/ 897 م - 1492 م)، بما عرفته من حوادث وتناقضات (أكبر الانتصارات وأسوأ لحظات التراجع والهزيمة)، شابتها نزعات النرجسية والبكائية وبلّدت حسّها النقدي، فكان منطوق هذه الدراسات دالًا على حالات نفسية أكثر من دلالته على رؤى علمية، واختلط التقصّي التاريخي بالبحث عن «فردوس مفقود» أو حداثة موعودة.

إذا استقصينا تبلور مفهوم أو أسطورة «الفردوس المفقود» في المخيال العربي وحجَجنا قعره، وجدنا أن ظهوره عند بعض الكتّاب والقادة السياسيين العرب يتزامن مع مرحلة سياسية ونفسية مرتبطة بالتدخل الأجنبي في العالم العربي، وبإرادة الخروج من مضايق تلك الوضعية السياسية المتأزمة إلى رحاب ذاكرة تليدة مُخلِّصة.

من أوائل من استعمل عبارة «الجنة المفقودة» هو الشيخ التونسي علي بن سالم الورداني في مذكرات رحلته إلى إسبانيا في عام 1887[2]، تبعه في ذلك

---

(2) نشر الشيخ علي بن سالم الورداني نصّ رحلته في جريدة الحاضرة التونسية طوال ثلاثة أعوام (1888-1890) ضمن ثمانية وعشرين عددًا. وتولّى الحبيب العوّادي جمع هذه الرّحلة وتحقيقها ودراستها بتونس في عام 2008. وكان عبد الجبّار الشريف قد سبق العوّادي إلى ذلك، مضيفًا نشر الرحلة في عام 1984.

المؤلف أحمد زكي باشا، أحد أعيان النهضة الأدبية في مصر، الذي زار البلد في عام 1892 واستعمل هذه العبارة[3]. ولعل «رحلة الأندلس» للمؤرخ حسين مؤنس، المعنونة كذلك بـ «حديث الفردوس الموعود»، ما هي إلّا ردة فعل معكوسة تكشف أن تاريخ الأندلس، وإن كان مُنتهيًا في الزمن، فلا يزال حيًا في الذاكرة ومستمرًا في المخيال العربي، فهو إمّا ماض خالد مفقود وإما أنموذج مميّز موعود. وغالبًا ما يتم في كتابة هذا التاريخ استحضار رغبات ونفسيات المتلقّي أكثر من التزام قواعد الضبط المنهجي.

يقول حسين مؤنس في مقدمة كتابه السالف الذكر: «وقد سمّيته الفردوس الموعود لأخفف بكلامي من شجن المسلم ولوعة العربي. ولم يُخفّف من أشجان صحبي ما قلت من أن الأندلس غرق في ليل التاريخ لأن كل ما هو في الكون مصيره إلى الزوال...»[4]. هذا المؤرخ نفسه هو الذي حكى في موقع آخر أنه تلقّى في بداية مساره العلمي نصيحة من أستاذه المؤرخ الفرنسي المعروف لوي هالفن (L. Halphen) يقول له فيها: «أنا أعرف أنكم - يقصد العرب - تحبون القراءة عن الأندلس لأنكم تحبون البكاء عليه، وأنا معكم أنكم أسديتم إلى إسبانيا خدمات كبرى وقلوبكم كلها حزن عليه، ولكن الحزن لا مكان له في العلم، فإذا كنت سترضى بالتخصّص في الأندلس، فأرجوك ألا يكون ذلك تخصّصًا في البكاء»[5].

المقام هنا غير متعلّق بسبر جذور تسمية «الفردوس المفقود»؛ إذ إن ما نسعى لتمكين أعراقه هو الكشف عن المفروضات والنفسيات الكائنة في حديث المؤرخين عن الأندلس. وقد لا نورق في مُبتغانا إذا وضعنا نصب أعيننا أن من شأن تفكيك هذا التصور القبليّ والدّفين والمسارعة إلى اقتلاعه أو التحفّظ عليه

(3) عبد الواحد أكمير، «الأندلس في المخيال الإسباني العربي الراهن: من التاريخ إلى الإيديولوجية»، ورقة مُقدّمة في: التاريخ الحاضر ومهام المؤرخ، سلسلة ندوات ومناظرات 158 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2009)، ص 22.

(4) حسين مؤنس، رحلة الأندلس: حديث الفردوس الموعود، ط 2 (جدّة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 9.

(5) حسين مؤنس، «تجربتي مع الأندلس والدراسات التاريخية»، الفيصل، العدد 174 (1991)، ص 22.

أن يُفطنا لمسالك الضبط ويُقدّما دعامة أولية وأساسية لنقد الكتابات العربية المغرِقة في التمجيد والحنين، وفي إسقاط هواجس الحاضر على الماضي، وفي التأسّف على حالات تردّي العالم العربي. ومن تداعيات هذه المظنونات، الطريقة «الرومانسية» التي دُرِّس بها تاريخ الأندلس في التعليم الأولي، بالتركيز على التسامح المثالي المقترن بنغمة الفردوس المفقود، أو على مرارة التشرذم السياسي في عهد ملوك الطوائف، والتي بدورها ساهمت في بلورة هذا المخيال وشكّلت عقيدة البحث حول هذه الفترة التاريخية.

في موازاة هذا الملحظ، لم يسلم العالم الغربي أيضًا من مثل هذه الأسطرة والأدلجة السياسية للتاريخ الأندلسي، بدءًا من فترة الأنوار التي شهدت محاولات نفض الغبار عن ماضي شبه الجزيرة الإيبيرية الإسلامي، المُهمل منذ زمن الملوك الكاثوليك؛ إذ جعل مفكرو فترة الأنوار من هذا الماضي الأندلسي عنصرًا يحتجّون به لنقد تعصّب الكنيسة وانغلاقها، خصوصًا في مرحلة الفُصام الجماعي الذي أصاب العالم المسيحي إبّان فترة محاكم التفتيش التي حرمت أمّتهم، كما يقولون، من إمكانية الإفادة من المسلمين واليهود، المعروفين بعطاءاتهم في الجانب الثقافي وفي مجال المهارات اليدوية، التي كانت بحاجة ملحّة إليها؛ فقد حاول أتباع المذهب الرومانسي الاستلهام من الإرث الأندلسي، جاعلين منه ملاذًا لخيالهم، «وشرقًا بداخلهم» يمكّنهم من تحدّي معايير أوروبا المتمدنة. في هذا السياق، تأتي كتابات خوصي أنطونيو كوندي[6] وفكتور هيغو[7] وواشنطن إرفينغ[8]، التي ستساهم بشكل كبير في بناء صورة أندلس تُمثّل، في الآن نفسه، أوج «المورو»، وضعف الإسلام المُلغّم بـ «الاستبداد الشرقي»[9].

---

(6) José Antonio Condé, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas* (Paris: Baudry, 1848).

(7) Victor Hugo: *Odes et ballades*, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1995), et *Les Orientales* (1829).

(8) Washington Irving, *Les Contes de l'Alhambra: Précédés d'un voyage dans la province de Grenade* (Paris: Fournier, 1832).

(9) Cyrille Aillet, «Al-Andalus, la construction d'une mémoire,» dans: François Géal (éd.), *Regards sur al-Andalus (VIII-XV siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez 94 (Madrid: Caza de Velazquez, 2006), pp. 3-4.

إن إعادة الاعتبار إلى هذا الماضي الإسلامي حرّك دواليب الفكر الاستشراقي، وفتح تساؤلًا عميقًا حول طبيعة الهوية الإسبانية (Hispanique). كان المستشرق الهولندي دوزي رينهارت من أوائل الذين حاولوا استيعاب التاريخ الأندلسي باعتباره تاريخ اندماج «العرقين العربي والإسباني»[10]، بينما عرف منتصف القرن العشرين صراعًا مستديمًا حول تاريخ الأندلس وجوهر الهوية الإسبانية بين تيارين فكريين متعارضين، يمثّل أحدَهما كلاوديو سانشييث ألبورنوث (1984-1893)، ويمثّل الآخرَ أمريكو كاسترو (1885-1972). والمُستقر الرئيس هو أن كلاهما حاول استكناه الروح الإسبانية من خلال تاريخ الأندلس السياسي وإنتاجها الثقافي والفنّي؛ فإذا كان كاسترو[11]، الذي اختار المنفى بعد قيام نظام فرانكو، يرى أن إسبانيا استمدت شخصيتها انطلاقًا من اعتبارها نقطة التقاء الديانات الثلاث، فإن منظور ألبورنوث[12] متشبث بـ «النزعة الإسبانية الأبدية». فهو يرى أن التدخل العربي الإسلامي لم يكن إلا صباغة سطحية لم تمس جوهر الهوية الإسبانية، وأن «جحافل الجراد الأفريقي» التي شكّلها التدخل المرابطي والموحدي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين جرى استيعابها بسرعة داخل المجتمع الإسباني.

عانى تاريخ الأندلس ثقل الأطروحات الأيديولوجية النافذة وجدان كثير من الباحثين. ولقد كان كتاب المستعرب فرانسيسكو خافيير سيموني (1829-1879) *Historia de los mozárabas en España* (تاريخ المستعربين في الأندلس)[13] إحدى المساهمات الأولى في كتابات تيّار الإستوغرافيا الإسبانية الذي يسمّى التقليدي أو «الوطني»، والموسوم أيديولوجيًا بتفسيراته الخاصة للمرحلة الأندلسية التي لم تستطع تغيير جوهر الهوية الإسبانية أو تمس حشايا إسبانيا الأزلية (La España Eterna).

---

(10) Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne le Moyen Âge*, 2 vols. (Leyde: Brill, 1849-1850).

(11) Americo Castro, *España en la historia, Cristianos, Moros y Judíos* (Buenos Aires: Losada, 1948).

(12) Claudio Sánchez-albornoz, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires: éditorial Sudamericana, 1956).

(13) Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabas en España* (Madrid: Amsterdam, 1967).

إن محاولة سيموني كانت تقضي أساسًا بتحجيم مساهمة المكوّنات الشرقية والإسلامية في الأندلس وتغييبها، في مقابل تفخيم التراث المسيحي بتأكيد ديمومة التقاليد الإسبانية التي تشّكلت في رحم الثقافة الرومانية أو القوطية. كما سنجد في سياقات بحثية مشابهة أن تاريخ الفترة الإسلامية في إسبانيا لم يكن مجهولًا تمامًا، ولكنه لا يستدعى إلا باعتباره لوحة خلفية للتاريخ المسيحي.

من بين هذه الإشكاليات التي أثيرت حول فتح الأندلس، أطروحة الكتاب الغريب للإسباني المقيم في فرنسا آنذاك، إغناسيو أولاغوي تحت هذه العنوان المزعج والمثير: *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (العرب لم يغزوا إسبانيا)[14]، والذي يقول عنه غارسيه سانخوان إن من المؤسف أنه نُشر بتزكية من المؤرخ الكبير فرنان بروديل[15].

هذا الكتاب الذي لم يتحرّج صاحبه من إنكار حقيقة الفتح الإسلامي في أواخر القرن 1 هـ/ بداية القرن 8 م، ادّعى ردّ الاعتبار إلى «الحقيقة التاريخية» حول «الأوضاع» التي ضُمت إسبانيا فيها إلى باقي العالم الإسلامي. وفي رأي الكاتب أن قضية غزو العرب بلدًا تتجاوز مساحته 9000 كلم^2 بالإمكانات التقنية المتوافرة آنذاك وبتلك السرعة، أمر مستحيل، ولا يصدّق، وبالتالي غير معقول.

من المغالطات الأخرى التي يطفح بها هذا الكتاب، تفسيره ظاهرة تعريب إسبانيا وأسلمتها، بمسار من التحولات في حوض البحر الأبيض المتوسط، المرتبطة بتغيرات مناخية (الجفاف) وبتفسيرات دينية. أما الجانب الديني، فيتلخص، في رأيه، بالتعارضات الاجتماعية الطارئة في إسبانيا القوطية، وفي وجود اتجاهين دينيين متعارضين: التيار الأرثوذكسي التثليثي، والتيار «الأرياني» (Arianisme) المعتقد في التوحيد، المنبعث من الشرق المسيحي؛ فبحسب أولاغوي، لم يكن الإسلام إلّا تجليًا معكوسًا لهذا التيار الديني المنتشر في إسبانيا، في فترات التوتر التي لم تتذكرها الأجيال اللاحقة بشكل واضح. بمعنى

---

(14) Ignacio Olagüe, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (Paris: Flammarion, 1969).

(15) Alejandro García Sanjuán, *La Conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Estudios (Madrid: Marcial Pons Historia, 2013), p. 112.

آخر، إن انتشار هذا التيار هو الذي سهّل دخول عقيدة الإسلام الذي حمل معه اللغة العربية. ومع اكتساح الإسلام إسبانيا، بحسب هذه الأطروحة دائمًا، ظهر بعض الكتابات العربية ليبرّر هاته الفوضى، في نصوص تتكلّم على الفتح العربي في بداية القرن الثامن الميلادي.

على عكس ما يدعيه أولاغوي، فإن الحوادث العامة للفتوحات الإسلامية، ومنها فتح الأندلس، لا تترك مجالًا للشك، لكن الاختلاف يبقى فحسب في جزئيات هذا الحادث، وفي كرونولوجيته ومراحله؛ فهذا الأمر ثابت تاريخيًا حتى بالنصوص اللاتينية القديمة[16]، وببقايا النقود العربية التي أصدرها موسى بن نصير؛ فالتحولات السياسية والدينية التي طرأت في شبه الجزيرة الإيبيرية وكانت على درجة كبيرة من الأهمية، حقيقة ثابتة، لكن المصادر العربية الراصدة لهذا الحادث متأخّرة وذات صدقيات مختلفة، وفي بعض الأحيان متضاربة، وتعتمد على العجائبي (أسطورة الفتح - مائدة سليمان - أسطورة جوليان رودريق - الشامة في ظهر طارق بن زياد، ..). فعالم « دار الإسلام» كان في مرحلة تشكّل واكتمال، وكان الاهتمام منصبًا أساسًا على الكتابة في المجال الفقهي والديني، المحدد للإطار التشريعي، ولم ينشأ التدوين بطريقة تحليلية إلا في القرن 4 هـ/ 11 م، إذ بدأ تدوين الروايات الشفوية، وغير المنتظمة كرونولوجيًا والمرتبطة بالحوادث الأولى للدولة الإسلامية[17].

لا شك في أن ضعف المصادر التاريخية المعاصرة للفتح العربي لـ «هسبانيا» (Hispania) معطى منهجي معروف، لكن أولاغوي أردف هذه القضية إلى مسألة التغيرات المناخية الكبرى (تجفيف الأرض)، غير المؤكدة علميًا، وأضاف قضية دوام الاعتقادات «الإريانية» حتى بعد دخول القوط في المذهب الكاثوليكي في القرن السابع الميلادي، ليجعل منها أضمومة من الحجج الواهية في مواجهة حقيقة تاريخية كبرى.

مثل هذه الأطروحات الهشة والمهترئة، التي لا تستقيم تاريخيًا، ما زالت

---

(16) Pierre Guichard, *De la conquête arabe à la Reconquête: Grandeur et fragilité* (Madrid: Fundació El legado andalusí, 2000), pp. 29-30.

(17) Ibid, p. 22.

قائمة، حتى مع نسيان هذا الكتاب. وقد حاول الباحث الفرنسي بيير غيشار في مقال علمي سماه تهكّمًا «العرب فتحوا بالفعل إسبانيا» عام 1964، الرد بتفصيل دقيق على أغناسيو. لكن هذه الأطروحة ظلت ترجع كل مرة بحلّة جديدة، كما كان الأمر عام 1994 مع الباحث الجامعي الأميركي نورمان روث في كتابه *Jews, Vsigoths and Muslims in Medieval Spain,Cooperation and Conflict* (اليهود والقوط والمسلمون في إسبانيا العصر الوسيط، تعاون وصراع)[18]، والادّعاء هذه المرة هو أنه لا يُعقل أن يكون عربي واحد قد ساهم في هذا الفتح، بل الجميع برابرة، فالعرب كانوا معارضين للتنقل والاستقرار بعيدًا عن أوطانهم!

لا تستدعي هذه الأقوال التوقف والرد، لكن بواعث مثل هؤلاء الباحثين «الوطنية» أو «الأيديولوجية»، وكيفية بناء حججهم، تتطلّب المراجعة والتحليل. القضية في صلبها تتجاوز هذا المنحى الكاريكاتوري لآراء أولاغوي أو روث، إلى الأفكار الكبرى السائدة في الإستوغرافيا الإسبانية (في القرنين التاسع عشر والعشرين) التي من سيماتها ذلك التقزّز الحاصل عند افتراض أن تلك الآلاف القليلة العربية والبربرية أدخلت تغييرًا عميقًا في شبه الجزيرة الإيبيرية، ومن أشراطها الارتباط بالسلطة السياسية والتمسك «الوطني» (Nationaliste) المبالَغ فيه بفكرة «إسبانيا الأبدية» الذي تُقلّل من قيمة الفتح العربي الإسلامي وتأثيراته في «هسبانيا» القوطية.

يبدو أن تاريخ إسبانيا الوطني مطبوع بسجالات ذات شجون عندما يتعلق الأمر بالفترة العربية؛ فالتأريخ للأندلس لم يكن قط تاريخًا هادئًا، بل إن السياسة كانت دائمًا ممسكة بناصيته.

كان اسم خوصي أ. كوندي (J. A. Condé) (1766–1820)، وهو من المستعربين الأوائل الذين حاولوا رسم صورة كاملة لتاريخ الأندلس في كتابه *Historia de la dominación de los árabes en España* (تاريخ السيطرة العربية في إسبانيا) (1820)، فتعرض لكثير من الردود والتشكيك من الذين رأوا فيه نبرة متطرفة، مرتبطًا بنظام أخي نابليون الأكبر، جوزيف بونابرت، وبتوجهاته

(18) Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain, Cooperation and Conflit* (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 44-47.

الفكرية والأيديولوجية ضد الجناح المحافظ والتقليدي المهيمن آنذاك. كما أن الحكومة الإسبانية استثمرت في الفترة 1850-1860 معارف المستعرب سيموني عند بداية الاهتمام العسكري بالمغرب.

أما كتاب سيموني السابق الذكر، فكان إحدى لبنات التوجه الإستوغرافي الإسباني الذي يُنعت بالتقليدي أو «الوطني»، المُثقل والمُؤطّر بقضية الهوية الإسبانية. وانطلاقًا من مصادر لاتينية وعربية، أخذ يشدد، وبإصرار، خلال 976 صفحة، على فكرتين أساسيتين: المستعربون هم قبل كل شيء إسبان، ثقافتهم متميزة في جميع النواحي عن ثقافة العرب والمسلمين.

الحقيقة أن خلفية الفكرة الأولى تسعى لتأصيل نظرية الاستمرار العرقي الذي هو، بمنطقه، استمرار للحضارة الإسبانية التي تجد ثقافتها وروحها الوطنية في المنبع الروماني - القوطي. هذا المنطلق العرقي يعود مرارًا في ثنايا كتابه؛ إذ إن الإيقاع واضح منذ الصفحات الأولى: توظيف التعميم والتضخيم واستعمال أدوات البلاغة والاستعارات والصور المجازية، على شاكلة «العرق والاهتراء والدّم الملوّث»، لاستثارة الروح القومية المسيحية.

أما الفكرة الثانية، فمرتبطة بتفوّق المستعربين، بمعنى الهسبانو مسيحيين، وتميزهم، وهي الفكرة التي أصبحت القضية المركزية والنسق الوحيد والمهيمن على جميع أعمال سيموني المرتبطة بتاريخ الأندلس الإسلامي؛ فهو يرى أن العرب متوحشون (Barbares) وغير متحضرين، ولن يتحضروا إلّا بتأثير مسيحيّي الشرق والغرب.

هذا الانزلاق الخطِر إلى توصيفات عنصرية وعرقية ظاهرة نجدها كذلك عند كلٍّ من ألبورنوث وريبرا؛ فهذا المنطق في التفكير مرتبط بظرفية تاريخية وفكرية عرفتها إسبانيا في عهد «النظام القديم» المرتبط بالتيار التقليدي المسيحي المتعصب، السّاعي للمحافظة على نقاوة الأصل والعقيدة المسيحية.

على الرغم من التذكير بهذه المغالطات، فإن مطلبنا ليس تتبّع الخطاب الاستشراقي بإرهاصاته الأيديولوجية البيّنة التي وسمت بداياته؛ ذلك أن الوعي التاريخي المعاصر ينحو إلى وجهة المراجعة وتجاوز هذا الإسقاط المتهافت -

وإن كانت منطوقاته ما زالت حاضرة، وتُبعث بين حين وآخر - فمقصدنا الأكبر هو الالتفات إلى البحوث الحديثة التي أصبحت تسعى لتسريع إعادة النظر في معطيات الواقع الأندلسي، وتفكيك النصوص التاريخية والمفاهيم المفتاحية المتصلة بهذه الحقبة، باعتبارها أجدى طريقة يمكن ركوبها لتجاوز شوائب هذه الخطابات.

ثانيًا: مراجعات للمفاهيم المحورية

1- من «إسبانيا المسلمة» إلى الأندلس

يمكن أن نصطفي في هذا المجال المراجعات القائمة حاليًا لبعض المفاهيم المحورية في تاريخ الأندلس؛ ففي دراسة موثّقة لمسار الإستوغرافيا الفرنسية بخصوص تاريخ إسبانيا، يرى غيشار[19] أن من الوقائع المهمة التي عرفتها نهاية القرن العشرين، تلك النقلة في الدراسات الغربية من الاستعمال المعتاد لعبارة «إسبانيا المسلمة» إلى توظيف مصطلح «الأندلس». واعترف هو نفسه بكمّ النقد الذي وجّهه إليه الباحث ميكيل بارسلو من جامعة برشلونة، حينما وظف عبارة «سيطرة إسلامية» كعنوان جزئي في أحد كتبه. لقد كانت هذه النقلة إيذانًا بمراجعة عميقة، جعلت الأندلس تُعتبر لذاتها، وسعت لإطلاق سراح تاريخها الحبيس بدءًا بإرجاع اسمها الذي جرى تداوله منذ الفتح العربي الإسلامي.

من المعلوم أن تسمية «الأندلس» استُعملت مع الفاتحين المسلمين منذ الأعوام الأولى للفتح 92 هـ/ 711 م. وعَوّض مصطلح «هسبانيا» على نقود «المرحلة الانتقالية» التي سكّتها منذ فترة 712-720 السلطات العربية وإمارة الخلافة الجديدة. هذه النقود كانت في البداية، عام 93 هـ/ 711 م، باللغة اللاتينية، ثم باللغتين في عام 98 هـ/ 716 م. وفي آخر المطاف، أصبحت باللغة العربية وحدها ابتداءً من عام 102 هـ/ 720-721 م. ومنذ تلك الفترة،

(19) Pierre Guichard, «De l'Espagne musulmane à al-Andalus,» dans: *La Historiographia francesa del siglo XX y su acogida en España*, collection de la Casa de Velázquez 80 (Madrid: [n, pb.], 2002), pp. 191-215.

أصبح مصطلح الأندلس يعني مناطق شبه الجزيرة الإيبيرية الخاضعة للسيطرة الإسلامية.

لا يكون إفراطًا منّا إذا نبّهنا إلى أن هذا التأصيل المصطلحي يتجاوز مقصد التحقيق التاريخي لمُسمّى المجال الجغرافي المدروس، إلى كونه محاولة انعتاق من الأطروحة القائمة على وجود ثابت: أوروبي - مسيحي، ومتغيّر: عربي - إسلامي؛ فمصطلحا «إسبانيا المسلمة» أو «الغرب الإسلامي» (l'Occident Musulman) يَشيان بأن الثابت والدائم في فضاء الأندلس هما الغرب، وأن الإسلام والمسلمين يشكلان لحظة طارئة وموقتة، ما يُذكّرنا مرة أخرى بأطروحة الهوية الأبدية، بمنطق الدخيل والطارئ.

إن توصيف الأندلس بهذه الشاكلة، ووفق تقطيع زمني وفضائي مشحون، هو تملّصٌ بيّنٌ من الدّقة العلمية، وانقيادٌ صارخٌ للمتخيّل الجمعي الغربي الذي يرى في الآخر إمّا ملحقًا به وإمّا خطرًا عليه. إن هذه الرؤية، في نهاية المطاف، تحوّل أوروبا إلى مجال جغرافيّ ودينيّ وحضاريّ مغلق، وتجعل من الحضارة الإسلامية ظاهرة دخيلة وطارئة. لكن، بهذا المقياس، في أوروبا التي لم تكن وطنًا أمًا للمسيحية البتة، أليست هذه الديانة الآتية من الشرق دخيلة هي الأخرى؟[20]

2- أيديولوجية «الاسترداد»

من المفاهيم الأخرى التي ما زالت ملتبسة في الدراسات الحديثة مفهوم «الاسترداد» (Reconquista) المسيحي، الذي تجاوز كونه مجرّد مُواضعة لوصف مرحلة تاريخية، ليصبح وعاءً لمدلولات مشحونة. إنه أكبر من عنوان لمرحلة مفصلية، فهو في الحقيقة حكم عليها؛ فالمستعرب الإسباني ألبورنوث، السّالف الذكر، يعتبر معطى «الاسترداد» مفتاحًا وحيدًا للتاريخ الإسباني، استرجعت إسبانيا في خلاله هويّتها الوطنية بفضل الملكة الكاثوليكية إيزابيلا، ملكة قشتالة، والملك الكاثوليكي فيرناندو، ملك أراغون.

---

(20) بدر المقري، «أدب الغرب الإسلامي في دراسات المستعربين الفرنسيين: دراسة توثيقية وتحليلية»، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة محمد الأول، وجدة، 2003، ج 1، ص 40.

أظهر الباحث جوزيب طورو[21]، في دراسة جديدة حول المصطلحات المتداولة في البحوث الجامعية، كـ «الاسترداد» و«إعادة التعمير»، شجاعة تكاد تكون نادرة بتنبيهه إلى أن استعمال هذه المسميّات غير بريء، ومجانب للدقة، بل لا ينطبق على واقع التوسع المجالي للعالم المسيحي ومساره منذ القرن الحادي عشر الميلادي؛ فمن جهة، وضِع مفهوم «الاسترداد» لدعم فكرة الهوية الإسبانية الأبدية، الممتدة عند أصحابها إلى العهد الروماني على الأقل، ومن جهة أخرى، قُدمت حملات الممالك المسيحية في شمال الأندلس كسعي حثيث، دام ثمانية قرون، لاسترجاع «إسبانيا المفقودة» منذ عام 711، في إثر « الغزو العربي». ولم تكن الأندلس، عند أصحاب هذا الطّرح، إلّا بلاد إسبانيا التي تعرّضت لطبقة رقيقة من الثقافة العربية الإسلامية.

مفهوم «الاسترداد» هو في الحقيقة على شاكلة المفاهيم التي نعتها مارك بلوخ (M. Bloch) بالعُملات الرائجة، على الرغم من أن معالمها مَمحوة، بل وعلى الرغم من كونها، في هذه الحالة، مزوَّرة، فهل مع إقرار هذه الأمر والمجاهرة به سيظل استعمال مصطلح «الاسترداد» مبرّرًا؟

بيّن الباحثان باربيرو وفيجيل في كتابهما حول تشكّل النظام الفيودالي في شبه الجزيرة الإيبيرية[22]، وبكلّ دقة، أن المملكة الأستورية التي نشأت في ثنايا الظرفية القَبَليّة في جبال الشمال، والتي أصبحت تعتبر نفسها وريثة الملوك القوطيين في طليطلة تحت تأثير رجال الدّين المستعربين (Mozarabes)، كانوا هم المسؤولين المباشرين عن آلة الشرعنة الأيديولوجية التي تبدّلت ملامحها أول مرة في النصوص الإخبارية لفترة ألفونسو الثالث (866-910).

من مسالك الضبط كذلك، المكاشفة التي ألمح إليها طورو عند تأكيده أن أيديولوجية «الاسترداد» لم تكن لها حمولة اجتماعية؛ إذ بالكاد نجدها خارج الدوائر الإكليركية (ecclésiastiques)، في النصوص والكتابات بلغة

(21) Josep Torró, «Pour en finir avec la «Reconquête»: L'occupation chrétienne d'al-Andalus, la soumission et la disparition des populations musulmanes (XII^{e}-XIII^{e} siècle,» *Cahiers d'Histoire: Revue d'Histoire Critique*, no. 78 (2000), pp. 79-97.

(22) Abilio Barbero et Marcelo Vigil, *La Formation del feudalismo en la Penisula Ibérica* (Barcelona: Aril, 1974), pp.177-212.

الرومانص[23] (Romance)؛ فهذا الخطاب المُشرعن للتّدخل في الأندلس لم يوجد بشكل واضح ومؤسَّس إلّا مع رجال الدّين الأستوريين - الليونيين، أمّا انتشاره في باقي شبه الجزيرة الإيبيرية، فأمر هامشي، خصوصًا في منطقة كتالونيا.

إضافة إلى محدودية التجاوب الاجتماعي وضعف صداه، فإن أيديولوجية «الاسترداد» لم تكن خطابَ شرعنة التوسع الوحيد، ولا حتى أهم هذه الخطابات. وممّا يشد عضد هذه المكاشفة، كما يشير طورو[24]، أن النصوص الرومانصية المُنتجة خارج الكنيسة في القرن الثالث عشر الميلادي، أكان منها القشتالية أم الكتلانية، لم تكن تستعمل مصطلح «الاسترداد» بل مصطلح الغزو. وقد كانت الحملات العسكرية في حقيقتها، بحسب المصادر الإخبارية لكلٍّ من جاك الأول في مملكة أراغون وألفونسو العاشر في مملكة قشتالة، تُعتبر تحركات تَقصد، من دون أي شيء آخر، «السيطرة على أراضي المورو».

بعد ذلك، ينبّه طورو إلى أن استمرار هذا التقليد الإستوغرافي في استعمال مصطلح «الاسترداد» لتحليل التوسّع المسيحي في شبه الجزيرة الإيبيرية، له تداعيات انتهت بإثقال مضامين الخطاب التاريخي بشوائب أيديولوجية إضافية، وبترسيخه بعمق في تمثّلات الإسبانيين لماضيهم «الوطني»، بل وبإعادة إنتاجه كذلك في برامج التعليم الثانوي[25].

3- المسألة المجتمعية: من آلية الصراع إلى البنية الأنثروبولوجية

أ- بين معطى الصراع وبناء صورة الآخر

إن إظهار ما أُضمر في بعض المفاهيم التاريخية، يجب أن يستتبعه تفكيك بعض القراءات المُشوّهة للحقائق التاريخية والمُفعّلة لأُطر تحليلية مُوجّهة.

(23) لهجة تفرعت عن اللغة اللاتينية، واللغة الإيبيرية القديمة.

(24) Torró, p. 82.

(25) Ibid, p. 83.

في هذا السياق تبرز عند كثيرين من المؤرخين مقاربة المدافعة عن فكرة الشرخ والانقسام في المجتمع الأندلسي، بين المكوّنات: العربي والبربري والأندلسي، كأنّ موضوع الخلافات الإثنية هو المدخل الوحيد لفهم هذا التاريخ، ولدراسة طبيعة الأندلس السكانية؛ فعلى سبيل المثال، نجد إشارات بوش فيلا[26] المبنية على فكرة ثنائية قطبية القوى في الأندلس، والساعية لتأكيد أن القرن الحادي عشر الميلادي هو قرن «الأندلسيين»، في حين أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين هما فترة « البربر»، من المرابطين والموحدين[27].

بحسب فيلا، يعود الصراع بين العرب والبربر إلى الأعوام الأولى للتوسع في الأندلس، ما أثّر في طبيعة المجتمع الأندلسي وساهم في إعلاء الروح العربية «الأندلسية» وتفضيلها في مواجهة الروح البربرية «الأفريقية». ومن شروط هذا الصراع الثنائي الأقطاب بالنسبة إلى فيلا: الثورات البربرية بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، والتنافر القائم بين أهل قرطبة والبربر، خصوصًا في بداية القرن التاسع الميلادي، ووجود خلافة مدعومة من أندلسيين يُناصرون الأمويين ويدافعون عن شرعيتهم، وظهور أدب المفاخر والمثالب عند كلا الطرفين...[28].

في المقابل، يرى باسكال بريزي أن الصراع العربي - البربري الذي حصل بدايةً بين «أهل الأندلس» و«أهل البربر» خلال فتنة القرن الحادي عشر الميلادي، ثم بين الأندلسيين والمرابطين والموحدين، كموضع جدل أدبي (Topos)، جعل فيلا منه واقعًا سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا ذا امتدادات في الاقتصاد العمراني، وفي إرادات الاستقلال والتدبير الذاتي. إن الإعلاء من شأن هذا الصراع، من معطى ثقافي وسياسي، إلى حدّ جعله أنموذجًا تفسيريًا قائمًا بذاته لتاريخ الأندلس، يُناقض تمامًا صورة «تعايش الديانات والأعراق» ويرسّخ، خصوصًا مع تكاثر

(26) Jacinto Bosch Vilá, «Andalucia, islamica: Arabizacion y berberizacion. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema,» in: *Andalucia Islamica*, tome 1, J. Bosch Vilà et W. Hoenerbach (dir.) (Granada: Anejo de chi, 1980), pp. 9-42.

(27) Pascal Buresi, «Al-Andalus entre Orient et occident: L'invention des origines,» Texte inédit présenté au colloque: *Historia de al-Andalus, historia de España* (Madrid: [n. pb.], 2006), p. 6.

(28) Vilá, p. 25.

الدراسات حول الفئات الأخرى، المدجّنين والموركسيين واليهود والمستعربين، صورة التشتت ومشهد الفسيفساء العرقية.

خضع هذا المجال المتصل بحقائق الأقليات الدينية وأدوارها في أرض الأندلس لمراجعات البحث المعاصر. ويمكننا القول حاليًا إننا أكثر اطلاعًا وإدراكًا لمناحي هذا الموضوع مع الخلاصات الواردة في العدد الخاص من مجلة *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط)[29] بشأن هذا الإشكال، ومع المساهمات العلمية التي أبرزت سياقات التدافع ومجالاته في ما بينهم، وكيفية تشكّل أدبياتهم الأيديولوجية.

ساهم، مثلًا، الباحث ديفيد نيرنبرغ[30] في مراجعة موضوع «التعايش» بين الأقليات بتحليله، بطريقة دقيقة، علاقات الأغلبية المسيحية بالأقلية المسلمة واليهودية في إمارة الأراغون في القرن الرابع عشر الميلادي، فكشف خبايا طرق توظيف العنف، وإنشاء نخب هذه الأقليات المختلفة، مع إبراز ثقل الظرفيات والاستراتيجيات الاقتصادية في بناء الأطراف المجتمعية المختلفة لخطاباتها الأيديولوجية.

في الحقيقة، إن الوقوف عند هذا الأمر يجعل الصورة غير مكتملة. لذا، يجب أن نكون دائمي التأكيد على أن مسار تاريخ الأندلس سيظل يكتنز لحظات مشرقة من سجل التعايش الذكي - حتى لا نقول التسامح، بمعناه الفضفاض - بين الطوائف المختلفة، لأن التنبيه على الاختلال الموقت لا يعني بأي حال من الأحوال المسّ بطبيعة هذا التعايش؛ فميزة اللحظة الأندلسية هي ذلك التلاقح النادر في العصر الوسيط، بين أصول مختلفة وديانات متنوعة، عربية وبربرية ويهودية ومسيحية، وعبيد السودان والصقالبة، والمولّدين الحديثي العهد بالإسلام من سكان الأندلس. هذا الكم غير المتجانس من الأندلسيين استطاع أن يتعايش على الرغم من القناعات المختلفة واللحظات الحرجة،

---

(29) «Minorités religieuses dans l'Espagne medieval,» *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, nos. 63-64 (1992).

(30) David Nirenberg, *Violence et minorités au moyen âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001).

في إطار مكاني وثقافي تُهيمن عليه مؤسسات إسلامية، على الصُعُد السياسية والاجتماعية والدينية(31).

أما الظاهرة التي تلفت الانتباه، فهي تلك المتصلة بأصناف العلاقات وطرق بناء صورة الآخر وطبيعة المواجهات التي نشأت وتلاشت على أرض الأندلس. يُلمح عبد السلام الشدادي إلى أحد الجوانب المهمة في أشكال العلائق التي جمعت الطوائف المختلفة في الأندلس، إذ يقترح تجاوز توصيف «التسامح» الحالم إلى مفهوم التشارك أو التعايش المتقطع في الزمن.

يجدر بنا كذلك مراجعة الظواهر المرتبطة بمراحل المواجهة المختلفة بين المسلمين والمسيحيين، وبتجلياتها وبطرق تشكيل صورة الآخر، وكذا بالعلاقات الأخرى التي كانت لتنشأ على هامش هذه الوضعيات الحرجة. فقد بيّنت الباحثة ماريا أركاس كمبو، اعتمادًا على وثائق قضائية تُكوّن ملف التقاضي بين مدينتي لوركا (في مرسية) وبيرا (في ألمرية)، ما بين عامي 1511 و1559 الميلاديين، وجود إطار قانوني يحل النزاعات والمشكلات الاجتماعية في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي بين مملكة بني الأحمر والممالك المسيحية، أهمها: اعتناق المسيحيين الإسلام واعتناق المسلمين المسيحية، والزواج المختلط، والعلاقات التجارية، والتعاون المشترك من أجل محاربة الإجرام(32).

في المقابل، يطالعنا نص آخر مميّز يعود إلى شبه الجزيرة الإيبيرية في العصر الوسيط، وهو *Le lliber delfeyts* (عبارة عن سيرة ذاتية للملك جاك الأول، سيد مملكة أراغون) يبرز فيه كيف أن هذا الملك، الذي يُفاخر بمبارزة المسلمين المسلّحين في مناطق أوشو (Uxó) وبنسكولة (Peňiscola)، يكشف عن معرفته بتقاليد المسلمين، بل ويعلن احترامه لهم وثقته بهم(33).

---

(31) Abdesslam Cheddadi, «Al-andalus jusqu'au XI siècle, traits généraux et signification,» Institut du Monde Arabe (Paris) (2000), p. 262.

(32) María Arcas Campoy, «Justicia tolerancia en el marco legal de las relaciones humanas: El caso de la frontera oriental nazazi (siglo XV),» in: *La civilización islámca en al-Andalus y los aspectos de tolerancia*, coordinación Abdeluahed Akmir (Casablanca: Omnia, 2003), pp. 11-26.

(33) Pierre Guichard, «Les musulmans dans la chronique autobiographique du Roi Jacques 1er d'Aragon (1213-1276),» *Paroles sur l'islam dans l'Occident médiéval, Cahiers du centre d'Histoire Médiévale*, no. 1 (2002), pp. 61-72.

نشأت علاقات أخرى أيضًا، مبهمة وغير منتظرة في ظرفية الصراع والمواجهة؛ ففي إثر مرحلة التوسع المسيحي بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين، ستنشأ ظاهرة: «اعتماد الدول المسيحية (إضافة إلى كثير من التقنيات الإسلامية في مجالات السقي وإصلاح الأراضي والبناء والصناعة) مجموعة من المؤسسات ذات الأصول الإسلامية كدلالة، من دون شك، على الاعتراف بالطابع المتفوق والمتقدم لنظام الدولة الإسلامية على التنظيم البسيط لدى المسيحيين»[34].

إن مثل هذا التأثر بالمغلوب وذلك الاعتراف بالآخر على الرغم من العداء، يكشف عن الارتباط العميق وعن التاريخ المتداخل بين الجميع. وحتى احتفالات «محكمة المياه» المشهورة في بلنسية، وشعبية أعياد «المورو والمسيحيين» ستظل - على الرغم من طابعها الفولكلوري - تُترجم هذا الارتباط بماض ربما ينكره بعضهم، لكنه لا يزال حاضرًا في الأذهان ومستمرًا في التأثير.

شطر عظيم من هذا الجهد المُستفرغ في أعمال آلية الصراع بين مكونات المجتمع الأندلسي المختلفة ظل حبيسَ إشكالية الأصول وسليل أطروحة الهوية الإسبانية الأبدية والمغايرة. في الحقيقة، إن التماس الإحاطة بطبيعة الأندلسيين تقتضي الكشف عن جذورهم التكوينية وطبيعة بنيتهم الاجتماعية تاريخيًا وأنثروبولوجيًا.

في هذا الإطار تأتي دراسة بيير غيشار، التي نُشرت في سبعينيات القرن الماضي[35]، وشكلت توجهًا جديدًا في دراسة البنى المجتمعية في الأندلس. وقد استطاع هذا الباحث أن يفتح أفقًا مغايرًا للإمساك بناصية الهوية الأندلسية بين فترة الفتح إلى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

---

(34) Pierre Guichard et Denis Menjot, «Les Emprunts aux vaincus, les conséquences de la «Reconquête» sur l'organisation institutionnelle des Etats castillan et aragonais au Moyen Age,» dans: *L'Etat et colonisation au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la direction de Michel Balard (Lyon: La Manufacture, 1989), p. 379.

(35) Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales», dans l'Espagne musulmane* (La Haye: Mouton, 1977).

ب- من «الاستبداد الشرقي» إلى الخصوصيات الاجتماعية والثقافية

انطلقت مقاربة بيير غيشار من معطى إهمال الدراسات السابقة عدد البربر المشاركين في الفتح الإسلامي، وطبيعتهم، على الرغم من كثرة المعطيات الطوبونيمية (أسماء المواقع) الأمازيغية الأصل في مناطق بلنسية ومرسية والجزر الشرقية (Baléares). هذه الكثرة الديموغرافية كان لها من دون شكّ تداعيات اجتماعية وسياسية تبعًا لطبيعة تنظيمها القبلي[36]. الجِدّة في دراسة غيشار تمثّلت في اعتماده مقاربة إثنولوجية أكثر منها تاريخية، وتعيّنت في استناده إلى معطيات الأنثروبولوجيا البنيوية لفهم التاريخ الاجتماعي للمجتمع الأندلسي، واتّباعه خطوات منهجية ثلاثًا:

- تعريف أوّلي لطبيعة البنية الاجتماعية لكلّ من المجموعات العربية والبربرية المساهمة في الفتح عند وفودها على الأندلس، وكذا المجموعات الهسبانية والقوطية في خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين.

- بناء أنموذج تمثيلي منسجم قدر المستطاع لجميع هذه البنى الاجتماعية، وذلك بتحليل عناصرها التكوينية (نظام النسب، النسق القرابي، الروابط الأمومية...)، ما تمخّض عنه ما سمّاه «البنية الشرقية» و«البنية الغربية» للمجتمع الأندلسي.

- تطبيق هذه الخصائص على المعطيات التاريخية القليلة المعروفة، من خلال المصادر العربية واللاتينية للمجتمع الأندلسي.

على عكس الأطروحات التقليدية المدافعة عن هوية إسبانية أبديّة وأصليّة لم تَعلق بها إلا تغييرات سطحية في العهد الإسلامي، أبرز غيشار حجم المكوّن العربي والأمازيغي، وعمق تأثيره وقوة انتشار أنموذجه المجتمعي الشرقي. على الرغم من أهمية هذه المقاربة وجِدّتها، ظلّ غيشار يتساءل عن حدود هذه

---

(36) بيير غيشار، «التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين (من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر)»، في: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، ط 2، 2 ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 970.

الأطروحة وعن خلّة الوقوع في تطبيق أنموذج مثاليّ لا زمنيّ، وبنائه على واقع اجتماعي وتاريخي متغير[37].

هذه الإضافة النوعية لقيت معارضة شديدة من غابرييل - مارتنيز - غرو، باعتبار أنها قراءة ساذجة، تعتقد «بإمكانية الوصول إلى الحقيقة وإدراك الواقع التاريخي عبر النصوص؛ ففي أطروحته المنشورة عام 1992[38]، حاول إظهار تشويهات «الأيديولوجيا الأموية» لتاريخ الأندلس منذ القرون الأولى عبر النصوص التاريخية التي وردتنا تحت «إملاء الخلافة الأموية». لا شك في أن هذا الطرح المنتمي إلى مدرسة ما بعد الحداثة، والمُغرق في التشكيك في النصوص، والمُعوّل على التحليل الرمزي، ينقض عملية التأريخ نفسها[39].

في المقابل، أسعفت أطروحة غيشار الباحثين في دراسة أنظمة الري في الأندلس، وفي الربط بين بنية هذه المنشآت المائية وأعراف المجتمع المنتج لها؛ فالمجتمعات الشرقية (الإسلامية) القبلية ذات نمط الإنتاج المعيشي، أنشأت أنظمة ري مغايرة لما ستعرفه الأندلس لاحقًا مع نظام الأسياد الفيودالي ونمطه الاحتكاري.

لعل ما سمّاه المؤرخون بارسلو[40] وغيشار[41] وواتسون[42] ظاهرة

---

(37) Pierre Guichard, «Structures sociales «occidentales» et «orientales» dans l'Espagne musulmane au Moyen Âge,» dans: Claude Breteau, *Actes du Colloque: Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, Organisé par l'E.R.A, 357 (Paris: CNRS, 1976), pp. 187-193.

(38) Gabriel Martinez-Gros, *L'Idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du Califat de Bagdad (X-XI siècles)*, Collection de la Casa de Velázquez (Madrid: Casa de Velázquez, 1992), p. 363.

(39) لنا أن نتدبّر العناصر الأخرى من سجالهما التاريخي والفكري في أركان مجلة أرابيكا (Arabica) المتخصّصة. انظر: *Arabica*, no. 46 (1998), and no. 47 (2000).

(40) Miquel Barceló, «La Qüestio de l'hidraulisme andalusi,» *Les aigües cercades: Els qanât(s) dl'illa de Mallorca* (Institut d'Estudis Baleáric - Palma de Mallorca) (1986), pp. 9-36.

(41) Pierre Guichard, «L'eau dans le monde musulman,» dans: *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. vol. 2: Aménagements hydrauliques, états et legislation: Séminaire de recherché, 1980-1981*, Travaux de la Maison de l'Orient, 3, Maison de l'Orient (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1982), pp. 117-124.

(42) Andrew M. Watson, «The Arab Agriculural Revolution and Its Diffusion, 700-1100,» *The Journal of Economic History*, no. 34 (1974), pp. 8-35.

«الثورة الخضراء» في الأندلس الإسلامية، يشهد على طبيعة منظومة الري والتقنيات المبتكرة التي وضعها المسلمون في الأندلس، والتي لها اتصال وثيق بطبيعة المجتمع الأندلسي القيمية والاجتماعية والسياسية، وكذا بنمط إنتاجه الاقتصادي، أو بما يرى فيه غيشار نمطًا يوافق بنية المجتمع الشرقي المختلفة عن البنية المجتمعية الغربية التي ستظهر في إسبانيا بعد مرحلة التوسع المسيحي. والحقيقة أن مثل هذا الربط بين البنية المجتمعية وطبيعة المنشآت المائية لم يسلم كذلك من مضايق ومحدودية بعض التأويلات التنميطية، وإن كان الأمر قد فتح بابًا جديدًا للبحث والتقصّي العلمي في هذا المجال.

في إطار هذا التصور الجديد، رفض الباحث الأميركي توماس ف. كليك[43] تصنيف الأندلس ضمن ما يُعرف بـ «المجتمعات المائية» وفق نمط «الاستبداد الشرقي»، كما أصّل له كارل فيتفوغل[44]؛ فبحسب كليك، لا تحتاج المجتمعات الزراعية بالضرورة إلى سياسة مركزية وبيروقراطية مُتنفّذة، رافضًا بالتالي الربط بين التسلط السياسي وإنتاج قنوات الري الكبرى[45]. في المقابل، يقترح أنموذجًا تفسيريًا آخر يسعى لفهم هذه المنشآت المائية ارتباطًا بطبيعة البنى الاجتماعية.

الباحث نفسه يرى أن المنشآت المائية الإسلامية في الأندلس تشبه في نظامها وأشكالها ومسمياتها ما نجده في باقي العالم الإسلامي آنذاك، خصوصًا الشام واليمن. هذا التشابه مرتبط أساسًا ببصمة المكونات الإثنية القبلية ذات

---

(43) Thomas F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

(44) Karl A. Wittfogel, *Le Despotisme oriental: Etude comparative du pouvoir total*, traduit de l'Anglais par Anne Marchand (Paris: Les éditions Minuit, 1964).

(45) في الإطار نفسه، يرى الأنثروبولوجي أ. ر. ليش أن نظام سيلان (Ceylan) الكبير للري، الذي قد يظهر أولَ وهلة أنه نتاج نظام بيروقراطي استبدادي، هو في الحقيقة نظام تشكّل مرحليًا عبر أربعة عشر قرنًا. أما الباحث ر. أ. فرنيا، فيُبيّن، هو كذلك، قدرة المجتمعات القبلية ذات الطابع الانقسامي على تحمّل عبء تدبير نظام ري معقد، كما كان الشأن في العراق؛ إذ إن أفول الدولة العباسية لم يكن، بحسب رأيه، مدعاة أو سببًا لتخريب هذا النظام المائي الذي ظلت القبائل تُسيّره. انظر:
Edmund R. Leach, «Hydraulic Society in Ceylan,» *Past and Present*, no. 15 (1959), pp. 2-26, and R. E. Fernea, *Shaykh and Effendi: Changing Patters of Authority among the EL Shabana of Southern Iraq* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).

الأصول الشرقية أو الأمازيغية التي استقرت في الأندلس بعد الفتح الإسلامي، من دون أن ننفي وجود بنى ومنشآت مائية سابقة. هذا التشابه ستؤكده دراسة الباحثة جاكلين بيرين بشأن نظام الري في جنوب شبه الجزيرة العربية[46]، خصوصًا في ما يتعلق بتنظيم المدرجات (المصطبات) المروية، والمُماثلة في شكلها ونظامها، كما تبين الباحثة نفسها، لما في جزيرة ميورقة الأندلسية في العهد الإسلامي.

تواصلت البحوث الأثرية حول المشاهد الطبيعية والمنشآت المائية الأندلسية، ذات البصمة الإسلامية، على مستوى الكمّ والكيف، وتعددت المقاربات والنماذج التفسيرية. فالباحثون الفرنسيون اهتموا أكثر بإشكالية أصول المواقع والمشاهد الطبيعية وتاريخها وبالآثار المادية لتحولاتها، بينما اشتغل الأميركيون بإعادة رسم الأنظمة البيئية (écosystème) القديمة وفهمها. وتخصّص الجامعيون الإسبان في تشكيل مقاربات تجمع بين الأثريين والجغرافيين، وتنطلق من المنشآت المائية (رُحي، سدود، قنوات، تقنيات جمع المياه وتوزيعها...) لفهم تنظيم المجال الزراعي تاريخيًا[47].

يمكن موقعة بحوث بارسلو[48] في قلب هذه الإشكالية؛ إذ إن مساهماته في شأن جزر البليار (الجزر الشرقية)، المستندة إلى المعطيات الأثرية والوثائق العربية والمسيحية، فتحت آفاقًا جديدة لإعادة صوغ النماذج التفسيرية الخاصة بهذا الموضوع؛ فهما يؤكدان أن الشبكات المائية التاريخية في الأندلس هي إنشاءات مائية صغيرة نتجت من التعاون الجماعي بين الفلاحين أو التجمعات الصغيرة، وأن تقنيات هذه المنشآت الصغيرة تختلف عن مثيلاتها العائدة إلى العهد الروماني، على مستوى الصبيب والمسافات والأدوار.

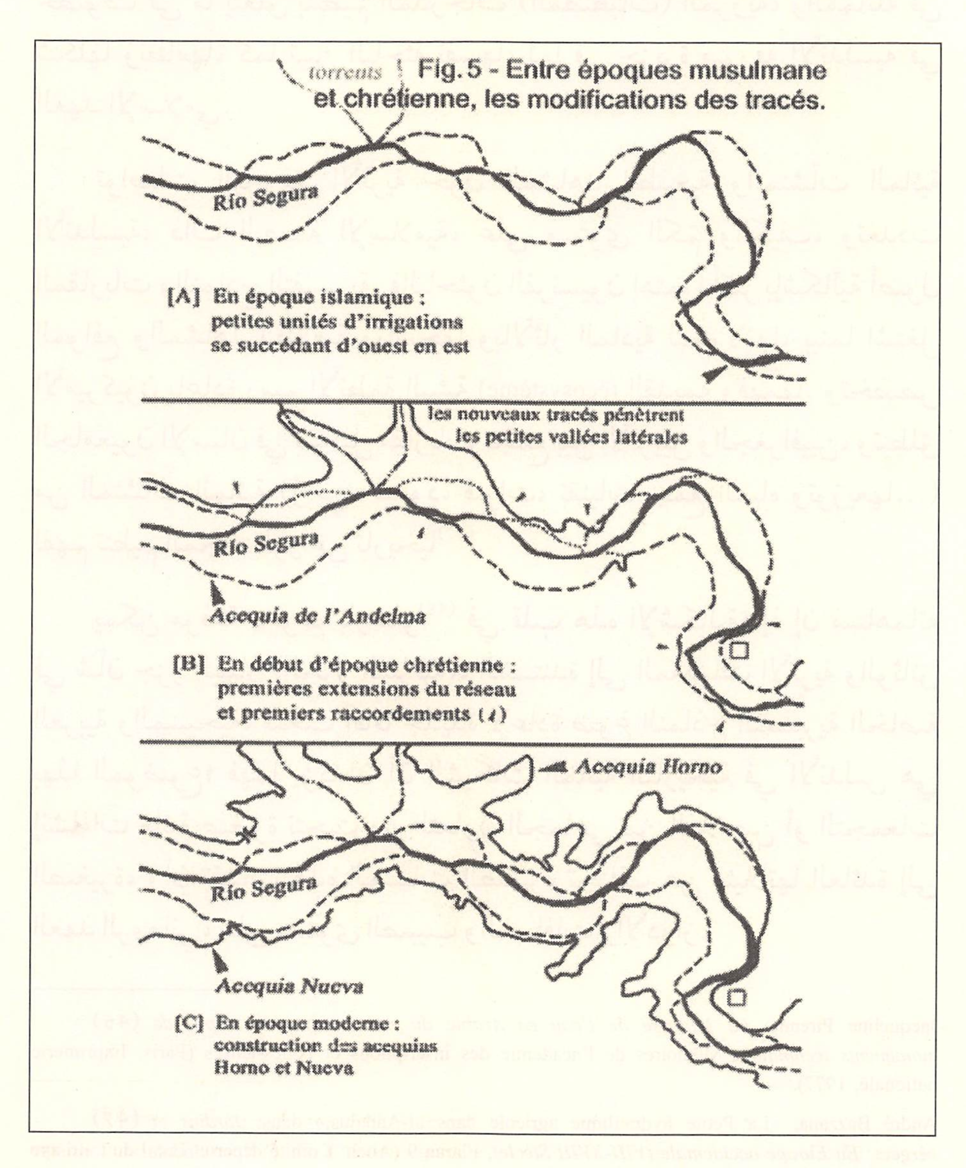
(46) Jacqueline Pirenne, *La Maitrise de l'eau en Arabie du sud antique: Six types de monuments techniques*, Mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres (Paris: Imprimerie nationale, 1977).

(47) André Bazzana, «La Petite hydraulique agricole dans al-Andalus,» dans: *Jardins et vergers: En Europe occidentale (VIII-XVIII Siècle)*, Flaran 9 (Auch: Comité départemental du tourisme du Gers, 1987), pp. 214-215.

(48) Miquel Barceló, Helena Kirchner and Carmen Navarro, *El agua que no duerme: Fudamentos de la arqueologia hidráulica andalusi* (Sierra Nevada: El legado andalusí, 1995).

الشكل (21-1)

تغير شبكة الري ومجالها بين المرحلة الإسلامية والفترة المسيحية على وادي شقورة في الأندلس(49)

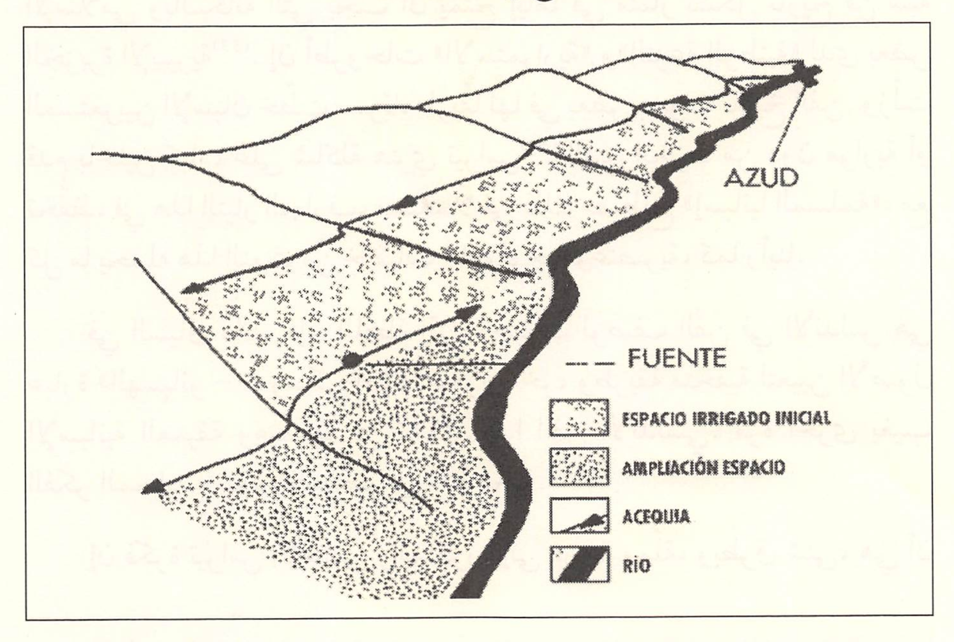


(49) André Bazzana, «Techniques hydrauliques et gestion des espaces irrigués dans les huertas murciennes (IX-XIII siècles),» R.E.M.M.M, nos. 126-127 (2009), p. 35.

هذه التنظيمات المائية التي تميز المجال الفلاحي الأندلسي تتشكل في صورة أنموذج عام يقوم على تصريف المياه من منابعها نحو خزان، مع استغلال الانحدار، قبل توزيعها بين مساحات محدودة موازية لموارد المنبع. المساحة المروية تتحدد بمسار القناة من جهة وبعمق المنحدرات، بحيث لا يمكن توسيع المجال المروي إلا بإيجاد منبع جديد للمياه، ما أفرز ما يُعرف بمبدأ ديمومة شكل التدبير المائي عبر الزمن. في المقابل، تكون مساكن الفلاحين بصورة عامة فوق حدود المجال المروي مباشرة. وقد سمح قانون شكل تنظيم الري بتأكيد التشابه بين أنظمة الري هذه ومثيلاتها في اليمن(50).

الشكل (2-21)

طريقة استغلال الانحدار وتوزيع الماء بين المساحات الموازية لموارد المنبع في جزيرة ميورقة(51)



(50) قام فريق ميكل بارسلو ببحوث ميدانية عدة في منطقة ظفر اليمنية. انظر:
Miquel Barceló, Helena Kirchner & Josep Torro, «Going Around Ẓafār (Yemen): The Banū Ruʿayn field survey: Hydraulic archaeology and peasant work,» *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, no. 30 (2000), pp. 27-39.

(51) Barceló, Kirchner and Navarro, p. 95.

4- المسألة الفنية: مأزق الأصول

أما في المجال الفني، باعتباره شكلًا تعبيريًا يكشف عن مكونات الهوية الأندلسية وإطارًا إبداعيًا موصولًا بسياقات تطوره، فإن تأويلات الباحثين عرفت الانزلاق الأيديولوجي ذاته، على الرغم من مزاعم النظر العلمي والموضوعي. ولا يمكننا إلا أن نتفق مع رؤى جاك فونتين الذي ذهب في كتابه تاريخ الفن المستعربي إلى أن «موجة التنقيص من أصالة الفن الإسلامي في إسبانيا، بل وتقليص إشعاعه وتأثيره في الفنون المسيحية في الغرب المعاصر، لا تصدر دائمًا من ملاحظات موضوعية، مؤكدة علميًا، بل لأن الأفكار القبلية فعلت فعلها سابقًا»[52].

في حقيقة الأمر، إن عمق القضية وخلفيتها متصلان أساسًا بكينونة الفن الإسلامي وبالمكانة التي يجب أن يُمنح إيّاها في مسار تشكّل تاريخ فن شبه الجزيرة الإيبيرية[53]. إن أطروحات «الاستمرارية» و«النزعة الوطنية» لدى بعض المستعربين الإسبان خطّت، سربًا، طريقًا لها في بعض بحوث تاريخ الفن. وزلّت قدم باحثين كبار، على شاكلة هنري تيراس[54] الذي انخرط من دون مواربة أو تحفّظ، في هذا التيار الجارف، مستعملًا في ذلك مصطلح «إسبانيا المسلمة»، مع كل ما يحمله هذا النعت من خلفيات أيديولوجية وعنصرية، كما رأينا.

في السياق ذاته، فإن اللفظة التي اختيرت لوصف الفن في الأندلس هي عبارة «الهسبانو - مورسكي»؛ إنها تحوير آخر، وطريقة متخفّية لتعيين الأصول الإسبانية العميقة وهيمنتها في تشكّل هذا الفن الأندلسي. مرة أخرى يغيب الفكر المحايد وتنعدم الموضوعية التاريخية.

إن فكرة تيراس الأساس والمتكررة إلى درجة مملّة، وبطرق شتى، هي أن

---

(52) Jacques Fontaine, *L'Art préromain hispanique: L'art mozarabe* (Paris: éditions Zodiaque, 1977), p. 50.

(53) Safia Bouhmadi, «L'Hispanisation d'al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse,» texte inédit présenté au colloque: Historia de al-Andalus, historia de España, Madrid (2006), p. 10.

(54) Henri Terrasse, *L'Art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle* (Paris: Institut des Hautes etudes Marocaines, 1932).

«الفن الإسباني – الموركسي تلقى دروسه المُحدّدة لمساره من بيزنطة. فالزخرفة الأموية (...) تبدو أكثر قربًا من الإبداعات البيزنطية عن معالم الشرق الإسلامي. وعبر بيزنطة سينفُذ كثير من ملامح الفن المسيحي – الهيليني التي ستترك بصمة واضحة، غير زائلة، في الفن الإسلامي في إسبانيا (...). إن روح الفن الإسباني – الموركسي ستظل هيلينية أكثرَ منها شرقية، على الرغم من التحوّلات التقنية والهندسية والزخرفية»[55].

إن خَطّ هذه التصورات يلتقي بالموجة العامة التي ميّزت حركة الاستشراق التقليدية (استشراق في الزمن لا في المكان) التي كانت تعمل على إبراز الشرق في مناحيه الأقرب والألصق بالغرب، ولا غرابة بعد ذلك أن تحمل مثل هذه المقاربات الانتقائية، على اعتبار أن الفن الأندلسي، «الإسباني – الموركسي»، شعبة من شُعب الفن الغربي.

أما الفكرة الثانية المؤطّرة لتصورات تيراس، فهي القائلة إن الفنّ الإسباني – الموركسي هو نتاج روح إسبانية أزلية. يقول: «فعندما نتتبع مسار الأندلس، لا يخطر على بالنا ولو للحظة، فكرة اعتبار هذا الفن إضافة خارجية، فكثيرة هي المرّات التي جرت فيها محاولة البحث عن الروح الإسبانية الخفيّة في المعالم العمرانية الإسلامية، غير أن هذه الروح لم يكن لتحملها يومًا ما فلول المشارقة والبربر المخرّبين، إنها روح إسبانيا الأزلية»[56].

من خلال هذا المنظور، سينساق تيراس إلى أقصى مدى في أطروحة «أسبنة» الأندلس، عندما سيحاول الكشف عن أن «إسبانيا أعطت الفن الإسباني – الموركسي كينونته الحقيقية، وهي: فنّانوه. وهنا يجب، مرة أخرى، طرح أسطورة إسبانيا العربية جانبًا (...)، فمسلمو إسبانيا ونُخبهم خصوصًا، كانوا في عمومهم إسبانيين»[57].

وليُلخّص مُجمل رؤاه، يضيف هذا الباحث في تاريخ الفن، قائلًا: «فالفن

---

(55) Ibid, pp. 468-469.

(56) Ibid, p. 470.

(57) Ibid, p. 469.

الإسباني - الموركسي في مجمله، هو الفن الوطني لإسبانيا في العصر الوسيط؛ فمهما منحه الإسلام من تجريد تشكيلي، ظل فكره مصبوغًا بالواقعية والإنسانية: فإن فنّاني الأندلس المسلمين لم يكن عطاؤهم الصافي المثير إلا أحد تعبيرات الإبداع الفني الإسباني»[58].

نشهد مرة أخرى كيف يصبح مجال تاريخ الفن أحد أذرع الأطروحات الأيديولوجية التي تنسب العطاء الأندلسي إلى الغرب المسيحي، وكيف يعمل هذا الاتجاه على إفراغ هذا الفن من كينونته الخاصة، بل ونزعه من قدره التاريخي. فتأويلات تيراس عرفت الانزلاق الفكري ذاته، على الرغم من مزاعم النظر العلمي الموضوعي.

في بحث آخر قدمه تيراس ضمن الأعمال المهداة إلى ليفي بروفنسال (Lévi-provençal) حول «إسبانيا المسلمة والإرث القوطي»، أصبحت أفكاره أكثر تعصّبًا، وتفنن مرّة أخرى في تأكيد عمق التأثير القوطي في إسبانيا المسلمة، ذاهبًا إلى حدّ اعتباره عاملًا يفسر نجاح «الاسترداد» المسيحي[59].

هذه الأفكار لا يمكن فصلها عن ظرفية إسبانيا السياسية بعد الحرب، في أربعينيات القرن العشرين الميلادي؛ إذ أصبح التاريخ تحت ضبط الأيديولوجيا الفرانكوية، بكل ما يفترضه الأمر من توظيف وتحريف. وتيراس، الذي استقر في مدريد في خلال أعوام الرصاص في العهد الفرانكوي، كان يعرف العقيدة الرسمية للنظام، بل وساهم في تثبيتها ونشرها في تاريخه الموجّه والانتقائي[60].

يجب التسليم بأن على الرغم من هذه التقلبات الفكرية كلها، لا أحد يسمح لنفسه بنفي مساهمة الحضارة الأندلسية في التراث الإنساني. إن الوضعية الجغرافية الهامشية للأندلس بالنسبة إلى «دار الإسلام» لم تكن لتمنع هذه المنطقة من أن تصبح القلب النابض للعالم الإسلامي في المعارف والإنجاز العلمي في

---

(58) Ibid, p. 469.

(59) Henri Terrasse, «L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique,» dans: Ricard Robert, «Etudes d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal,» *Bulletin Hispanique* (Paris), vol. 65, no. 3 (1963), p. 762.

(60) Bouhmadi, p. 22.

القرن الحادي عشر الميلادي؛ هذا الإشعاع المرتبط بظهور نخبة وحركة جماعية من المفكرين والعلماء الواعية بذاتها، يضعنا كذلك أمام شبكة من التساؤلات: كيف وأنّى لهذا الجزء الهامشي أن تقوم له قائمة في العالم الإسلامي في القرن الحادي عشر الميلادي، على الرغم من وضعيته الجغرافية والسياسية بالنسبة إلى الشرق المركزي؟ ثم إن المؤرخ محمد بن عبود[61] يضيف تساؤلًا آخر: هل هذه الحركة الفكرية هي التي شكلت وساهمت في ظهور أسماء مثل ابن حزم، ابن حيان، عبد الله بن بلقين، ابن بشكوال، ابن زيدون، أبو الوليد الباجي، البكري، ابن بسام... وعشرات من العلماء الآخرين، أم أن هؤلاء جميعًا، بمساهماتهم وإضافاتهم، هم الذين كانوا وراء هذه الظاهرة الثقافية والعلمية؟ بمعنى آخر، هل الإضافة الثقافية هي نتاج وعي ذاتي داخلي بالتميز الأندلسي، أم أنها مسار تراكم كمّي استحال إلى تطور كيفي؟ وكيف، بعد ذلك، نقرأ، توازي العطاء الحضاري مع التشرذم السياسي في عهد ملوك الطوائف في لوحة واحدة؟

إن إدراك أهمية تاريخ الأندلس في تعقده وقدرته على استفزاز العقول وإثارة الأسئلة، يقتضي بداية مرحلة بحثية جديدة تقطع بشكل واضح مع فكرة الأندلس المنحوتة سلفًا، نحو إثارة الإشكالات الحقيقية، خصوصًا أن الكتابات العربية ما زالت مسكونة بهاجس ردة الفعل، ومطبوعة بالمقاربة الوصفية من دون استناد إلى أنموذج تفسيري موضوعي ومغاير، يتجاوز القراءات المشوّهة للحقائق التاريخية.

إضافة إلى تجاوز التاريخ «الوطني» الانتقائي المُثقل بالانزلاقات الأيديولوجية، أو المُتخم بالقراءة التمجيدية، يجب الاستمرار، بمعيّة كثير من الباحثين المعاصرين الآخرين، في رسم ملامح تاريخ موضوعي ومفسّر، لا تتضخّم فيه فكرة «الأندلس» على حساب بنية تاريخها، ولا يقدم المشهور الدلالي على معطيات الواقع التاريخي، وتصبح فيه الأندلس معتبَرة لذاتها لا لما يراد لها أن تكون.

إن الأمر يستدعي توظيف مقاربات جديدة، تتداخل فيها إعادة قراءة النصوص بمعطيات البحث الأثري وبمساهمات الدراسات الإثنوغرافية والسوسيولوجية،

---

(61) Mohamed Benaboud, «L'Historiographie d'al-Andalus durant la période des Etats-Taifas,» *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40, no. 2 (1985), pp. 123-141.

حتى يتسنى للتحليل المتعدد التخصصات (المناهجة) أن يلتقط الجزئيات المترابطة والكاشفة لطبيعة المجتمع الأندلسي. هذه المناهجة تفرض ذاتها كمقاربة إضافية تسعى لتفسير هذا المجال المعقد، بل وتستلزمها طبيعة المتن المصدري التاريخي الموسوم بالطابع السردي.

في موازاة هذا الجهد المنهجي الذي يدفع إلى مزيد من الحفريات المعرفية، فإن السقطات الأيديولوجية لا يمكنها أن تخفت إلا في مناخ من الحرية الفكرية والحذر من الإذعان للسلطة السياسية ولسلطة التمثلات المجتمعية؛ فالمراجعات الفكرية التي تعرفها إسبانيا في ماضيها الأندلسي بدأت مع وفاة فرانكو في عام 1975، وما زالت مسيرة المكاشفة والمصالحة مع الذات تستمد جذورها التكوينية من تقدم البحث التاريخي ومن سياق التعدّد والديمقراطية.

الفصل الثاني والعشرون

تاريخ أفريقيا الشمالية
بلاد المغاربة بين «كتاب العبر»
والمدارس الفرنسية المعاصرة

صالح علواني

للتاريخ وظائف متعددة: معرفية واجتماعية واقتصادية ونفسية ونفسية - اجتماعية. ولكن التوظيف السياسي/ السياسوي للتاريخ الرسمي هو الذي طغى على أغلب هذه الوظائف، حتى أن هوية المؤرخ عرفت تقلبات واضطرابات، إن لم نقل أزمة حقيقية كادت تعصف بالمهنة، الأمر الذي دفع بمارك بلوخ في الأربعينيات من القرن الماضي إلى تأليف كتاب في الغرض يدافع فيه عن التاريخ ومهنة المؤرخ. وقد تناول هذا الموضوع من بعده كثيرون، وفيهم من تساءل عن «مستقبل التاريخ» وعن أي وظيفة من الوظائف التي يمكنه أن يقوم بها في مجال التحولات الديمقراطية للبحث عن الحقيقة كأساس للعدل والحرية والمساواة (العمران البشري).

في تناولنا لتاريخ العرب وهذا التراكم الكمي الهائل، نصطدم بواقع يستدعي منا المساءلة: كيف كَتب تاريخنا ولمن كُتب؟ هذا التساؤل يطرح إشكاليات عدة سنحصر النظر فيها من خلال تاريخ شمال أفريقيا. ولعل التساؤل الأول يتعلق بتسمية المنطقة، وقد أردنا تبيان ذلك من خلال عنوان هذه الدراسة؛ فالمغرب العربي ينتمي جغرافيًا وثقافيًا وحضاريًا إلى الفضاء العربي والإسلامي، وذلك تحديدًا منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد). ولكن كيف

كُتب تاريخه؟ هذا التساؤل نعتبره المدخل الأول لمحاولة تقديم إجابة غير نهائية حتمًا عن السؤال الأصلي ألا وهو: كيف كتب تاريخ العرب وكيف يكتب؟

هل كتب المؤرخون المغاربة تاريخهم بمعزل عن الوضع السياسي الناشئ بعد الاستقلال أم وقع هؤلاء تحت إرهاصات ومتطلبات بناء الدولة «الحديثة» ضمن حدود خلّفها الاستعمار، فجاء الإنتاج التاريخي سياسيًا بامتياز، ولفترة طويلة، إما تمجيدًا لبطولات زعيم أو مجموعة زعماء «متنورين حداثيين»، وإما نبشًا انتقائيًا في ماض «مجيد» من أجل رص الصفوف حول «مشروع بناء الدولة العصرية» المستقلة؟ ولكن هل تحرر المؤرخون المغاربة من هيمنة المدارس التاريخية الفرنسية بتلويناتها الأيديولوجية المختلفة ومناهجها المتعددة، من أجل قراءة أكثر التصاقًا بواقعهم المغاربي الثقافي والاقتصادي والحضاري بجميع تعقيداته وخصوصياته؟

هل نجد اليوم للمدرسة الخلدونية أثرًا في كتابة تاريخ المنطقة أفقيًا وعموديًا؟ وإذا كان لابن خلدون، «المؤرخ أو الفيلسوف أو عالِم الاجتماع، أو الإبيستمولوجي (من زاوية علم المعرفة)»، كما يذكر وجيه كوثراني، من أثر، فأين يظهر ذلك بصورة خاصة؟ وهل يظهر من خلال كتاب **العبر** وما كُتب بناء على ما جاء فيه، أم من خلال دراسة مستقلة وعميقة وموضوعية للمقدمة كما يفعل حاليًا الفيلسوف والمفكر أبو يعرب المرزوقي؟ وأخيرًا، ألا يكون التوجه الجديد لكتابة تاريخ المنطقة مبنيًا على ما جاء في كتاب **المقدمة** «الذي نبّه فيه ابن خلدون إلى تلازم مستويات التاريخ الخمسة بعدما ميز بينها، كما يذكر أبو يعرب المرزوقي؟

سوف نحاول التطرق إلى هذه الأسئلة من خلال بعض القراءات الجديدة للفكر الخلدوني ومدرسته، ومن خلال أسباب تأثير المدارس التاريخية الفرنسية في كتابة تاريخ الفضاء المغاربي/ بلاد المغارب بعد أن نعرض بشكل سريع أركيولوجية مفهوم هذا الفضاء وأسباب تعدد التسميات، ثم نتوقف عند مستلزمات كتابة التاريخ المغاربي، ومنه إلى فضائه الثقافي والحضاري الأوسع كما علّمنا ابن خلدون بناء على توجه قديم - جديد يتمثّل في «التاريخ الشامل» و«الزمن الطويل»، ضمن فضاءات ثقافية وحضارية وليس بالضرورة ضمن حدود سياسية حديثة. وربما نضيف سؤالًا محوريًا ثالثًا يأتي في ظل المستجدّات

المعرفية والعالمية، السياسية منها والثقافية والاقتصادية والجيوستراتيجية، وهو: كيف يُكتب تاريخ بلاد المغارب حتى يؤدي وظيفته أو وظائفه الجديدة؟

أولًا: المؤرخ المغاربي والتأريخ

نستهل هذا الجزء من الدراسة بالتساؤل عن تعدد تسميات هذه القطعة من الأرض الواقعة في شمال القارة الأفريقية؛ إذ نجد ما لا يقل عن تسع تسميات للمسمى نفسه تقريبًا، ما يدل على اختلافات في زوايا النظر إليها وإلى سكانها الأصليين، وهم الأمازيغ.

1- بلاد المغارب: أركيولوجية المفهوم

كان الجغرافيون العرب القدامى يطلقون تسمية جزيرة المغرب، في إشارة في رواياتهم بشأن نشأة الكون إلى الغروب، وذلك من أجل تجسيم المنطقة التي يحدها المحيط الأطلسي غربًا والبحر المتوسط شمالًا والصحراء جنوبًا. ويكون بذلك البحر المتوسط الفضاء الذي يفصل «جزيرة المغرب» عن «عالم» آخر، علمًا بأن لا مغربًا إلا مغرب عربي في «عالم» عربي، أو هكذا كان الجغرافيون العرب يسمّون هذا المجال الجغرافي. إلا أن الخصوصيات الجغرافية والثقافية للغرب الإسلامي لم تترجم إلى إطار سياسي مستقر ودائم، حتى وإن عرفت المنطقة محاولات جادة لبناء كيانات سياسية قوية كما كان الشأن بالنسبة إلى الفاطميين (ق 4 هـ/ 10 م) أو إلى المرابطين (5-6 هـ/ 11-12 م) أو إلى الموحدين (6-7 هـ/ 12-13 م). فالانتشار النسبي لهذه «الإمبراطوريات» على مساحات كبيرة من الغرب الإسلامي لم تقابله استقلالية حقيقية، بل بقي هذا الفضاء الجغرافي يتأرجح بين الشرق عمومًا والأندلس، وتتجاذبه الصراعات الداخلية ونزعات التأرجح بحسب القرب من القوى السياسية المهيمنة في الشرق الإسلامي أو البُعد عنها. وفي حقيقة الأمر، فإن بداية ظهور واقع مغاربي خاص به جاء مع نهاية فترة «الإمبراطوريات» المذكورة التي نشأت في عهد كان فيه الصراع محتدمًا مع «الآخر» باسم الجهاد أو الحروب الصليبية، وكان مسرحها الفضاء المتوسطي عمومًا.

هذا الواقع المغاربي نشأ إذًا مع التغيرات العميقة التي شهدها عالم البحر المتوسط والعالم العربي - الإسلامي، أي مع تراجع دور المتوسط بسبب

الاكتشافات الكبرى وبروز قوتين جديدتين صاعدتين: مملكة إسبانيا في الغرب والإمبراطورية العثمانية في الشرق؛ فالتوسع العثماني على حساب الشرق أكمل الضلع الرابع من الحدود الجغرافية للغرب الإسلامي الذي بدأت ملامحه تظهر مع القرنين 8-9 هـ/ 14-15 م. فمنذ ذلك التاريخ، خصوصًا مع منتصف القرن السادس عشر تقريبًا، بدأت تتضح معالم الجزء المغاربي كحصيلة للتجزئة والانغلاق على الذات في فضاء له حدود واضحة إجمالًا ويعيش في «مواجهة» تكاد تكون يومية مع الضفة الشمالية للبحر المتوسط.

هكذا تزامنت نهاية القرن السادس عشر مع بداية نشأة كيانات سياسية، تمهيدًا لما هي عليه حال الدول المغاربية اليوم تقريبًا. هذه الكيانات كانت ترجمة لما كان عليه الوضع آنذاك: تحوّل الغرب إلى منطقة متوسطية وبداية تشكّل جديد لهوية مغاربية بحسب قاعدة التفكيك وإعادة البناء، سيطر عليها صراع بين تمثّلين مختلفين للعالم: تمثل محوره شرقي - غربي وآخر شمالي - جنوبي، إضافة إلى «فك الارتباط» القسري مع المشرق العربي وعوامل التجزئة الداخلية. وهكذا تكون الدول المغاربية التي بدأت تتشكل مع نهاية القرن السادس عشر قد نشأت من رحم الصراعات والمبادلات مع الضفة الشمالية للبحر المتوسط، من دون إغفال العامل الجديد المتمثل في الحضور الفاعل للسلطنة العثمانية وتأثيره في تشكل التاريخ الحديث لكيانات مثل الإيالتين التونسية والجزائرية، وكذلك طرابلس على وجه الخصوص، من دون إغفال أثر التوسع الاستعماري الذي نشط في خلال القرنين التاسع عشر وبداية القرن العشرين في تعميق هذا التوجه نحو بناء كيانات سياسية منفصلة في بلاد الغرب الإسلامي؛ فمع الاستعمار الفرنسي تعمقت الفجوة مع الشرق، أو هكذا أرادها المحتل بفعل عقليته الاستعلائية. وبدأ المحور شمال - جنوب يعوّض المحور شرق - غرب أو يقلل من أهميته. وبدأ المستعمر يخطط لمحو كلّ ما كان يربط الغرب بشرقه من أجل أن يحوله من غرب إسلامي إلى ضفة جنوبية للمتوسط أو شمال أفريقيا، وهي تسمية استعمارية عنصرية تهدف إلى نفي كل ما يمت بصلة إلى الواقع المغاربي وخصوصياته الحضارية والجغرافية[1].

---

(1) انظر مثلًا: Emile Felix Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord: Les siècles obscurs* (Paris: Payot, 1937).

لكن مفهوم المغرب العربي كهدف سياسي وكإطار جغرافي مستقل بذاته، عاد إلى الوجود مع الدفع القوي لحركات التحرر في أثناء الجزء الثاني من القرن العشرين. غير أن هذا المشروع المغاربي وُلد بمواصفات ومكونات جديدة؛ فهو تميز بثنائية لا مفر منها جاءت بها التأثيرات القوية لحركة «التفاعل» غير المتكافئة في مجالات شتى بين البلد المستعمِر ومستعمراته من جهة وجاذبية الشرق العربي التي بقيت حية في النفوس، بل ازداد وهجها مع حركات الإصلاح، من جهة أخرى. فالحركة الاستعمارية وظّفت التاريخ في وقت مبكر من أجل تبرير وجودها وسياستها داخل مستعمراتها، وذلك من خلال انتقاء مدروس للفترات التاريخية والموضوعات التي عالجتها. وكردة فعل على هذا الخطاب الذي أنتجته «مدرسة الجزائر» الكولونيالية، حاول بعض المثقفين الجزائريين، من أمثال مبارك الميلي وتوفيق المدني، كتابة تاريخ يشمل جميع الحقب من العهد الفينيقي - «البربري» القديم إلى غاية الفترة المعاصرة، مع تفضيل الارتباط بالشرق الإسلامي والطابع المغربي - الإسلامي للجزائر، وذلك في ردّ على الأيديولوجية الاستعمارية؛ فالمشروع المغاربي كان محاولة للتحرر من التأثيرات الاستعمارية التي لم تكن ترى في ما أطلقت عليه اسم أفريقيا الشمالية إلا امتدادًا للضفة الشمالية للبحر المتوسط، بل أعاد إحياء الروابط الحضارية والوجدانية مع المشرق العربي والأمة العربية. وما تأسيس مكتب المغرب الغربي في القاهرة، المقر الجديد للجامعة العربية، إلا تجسيمًا لهذا البُعد القومي العربي الراسخ في نفوس المغاربة وعقولهم، وهُم الذين رأيناهم منذ العام 1947 يحاربون إلى جانب إخوانهم في فلسطين؛ فحتى الحبيب بورقيبة، المعروف بمواقفه الحذرة من القومية العربية، توجه إلى القاهرة ودمشق غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية بحثًا عن الدعم العربي للقضية التونسية.

هذه الثنائية التي طبعت المشروع المغاربي خلال فترة الأربعينيات وبعدها بقيت قائمة، بل لعلها أثّرت سلبًا في مجريات تدبير استراتيجيات الصراع مع المستعمر، بل تجاوز ذلك إلى تفصيلات بناء أولى الكيانات المستقلة عن فرنسا الاستعمارية. وما الخلاف الحاد بين الزعيمين بورقيبة وصالح بن يوسف في العام 1955 بسبب اختلاف المرجعيات الفكرية لكل منهما إلا شاهد على ذلك. وبقي المشروع المغاربي حلمًا يراود الشعوب المغاربية، إلا أنه لم يرتق يومًا إلى درجة

البناء الاستراتيجي في ذهن قيادات حركات التحرر المغاربيين؛ فالمفهوم هذا ظل رهين الدولة - الأمة، أي رهين التجزئة الداخلية والصراع المنفرد والمباشر مع المستعمر، كل بلد على حدة، ورهين ما رسخ في الأذهان وتوارثته الأجيال من انتماء حضاري وتاريخي إلى الفضاء المتوسطي.

إن المصطلحات الواردة في ما سبق ذكره، مثل **جزيرة المغرب، الغرب الإسلامي، أفريقيا الشمالية، شمال أفريقيا، المغرب العربي، المغرب الكبير، المغرب العربي الكبير، الفضاء المغاربي، وأخيرًا بلاد المغارب**، هي كلها تسميات للمسمّى ذاته حفظها لنا التاريخ وإن اختلفت الزوايا والرؤى لهذه الرقعة الجغرافية التي تقع موضوعيًا في الجزء الشمالي من القارة الأفريقية. إلا أن هذه التسميات لا تخلو كلها من شحنات ذات مغزى معيّن، بحسب استعمال هذا المصطلح أو ذاك وتاريخ ظهوره؛ فإذا توقفنا عند تسمية «أفريقيا الشمالية»، نجد أنها ارتبطت بمفهوم كولونيالي ذي مغزى كوني، شأنه شأن مفاهيم أخرى صيغت في أثناء الحقبة الاستعمارية («ثقافة»، «حضارة»، «شعب»، ....)، لتدل على مفهوم ثقافي سائد في أثناء فترة الاستعمار، وهو المفهوم الكولونيالي عينه الذي تواصل ردحًا من الزمن بصورة أو بأخرى، وأنتج ما يسمّى الدراسات الديكولونيالية[2]. فاستعمال مصطلح «فضاءات ثقافية» يعود إلى المعارف المتداولة حول جهات تقع خارج محيط الغرب، وهو ظهر بداية عند الأنثروبولوجيين الألمان في نهاية القرن التاسع عشر، ثم استعمله الأنثروبولوجيون الأميركيون بعد ذلك، وكان مصبوغًا بعلاقات الهيمنة (استعمارية، علمية، قومية، عنصرية...) بين المركز والأطراف؛ فمصطلح «فضاء ثقافي» أُطلق أولًا على الأهالي (الأنديجان) الأميركيين ثم على الأفارقة، وجاء تعبيرًا عن «هزيمة المجتمعات وتدميرها والتي حوصرت ضمن فضاءات ثقافية (تشبه المحميات) مثّلت الصيغة الوحيدة التي سمح بها 'السجان' كي تستمر الحياة»[3].

---

(2) Place de la recherche sur les «aires culturelles» au CNRS: enjeux, bilan et prospectives, *Pré-rapport sur la place des «aires culturelles»* au CNRS, le 15 mars 2010 - Réseau Asie-Imasie (UPS2999).

(3) Jorge Pavez, «La Derrota del área cultural,» *Anales de Desclasificación*, vol. 1 (2004), p. 17, http://www.desclasificacion.org/pdf/avertissement.pdf, cité dans: Place de la recherche sur les «aires culturelles» au CNRS: Enjeux, bilan et prospectives.

هذه الأعمال البحثية لا تزال تحافظ على أهميتها، ولا يزال تأثيرها واضحًا في الدراسات التاريخية المغاربية؛ فمن خلال ثراء المعطيات، التي جمعت وترجمت، وتنوّعها، ومن خلال البحوث الميدانية والمونوغرافيات أو التوليفات الشاملة، يبقى الرصيد التوثيقي الكولونيالي معطى أساسًا في كثير من البحوث في الأنثروبولوجيا أو التاريخ التي دارت حول الفترة الكولونيالية. فإذا أخذنا، على سبيل المثال، الجزائر، وبالتحديد إقليم توات في الصحراء الجزائرية إبان الفترة الاستعمارية، وهو الإقليم الذي درسه إسماعيل ورشايد[4]، نجد أن التوسع الفرنسي في اتجاه الصحراء بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر رافقته مشروعات بحثية علمية كثيرة، بحيث لم يبق قصر ولم تبق قبيلة، من موريتانيا إلى غدامس، إلا ونالا حظهما من الدراسة وجمع المعلومات عنهما. وهكذا، ترك الباحث العسكري كمًا هائلًا من المعلومات «صالحًا للاستغلال المعرفي»، وبقي ينظر إلى المرجع الكولونيالي، بالنسبة إلى كثير من الموضوعات وكثير من الباحثين، بوصفه المرجع الوحيد المتاح، تقريبًا، الأمر الذي تولد عنه موقفان متناقضان، أولهما الاعتماد الكلي أو شبه الكلي على هذه الوثائق، واعتماد كثير من الاستنتاجات التي جاءت بها تلك الوثائق، على الرغم من خلفيتها الكولونيالية، وثانيهما اتخاذ موقف رافض لها بحجة أنها كُتبت في عهد كان فيه المستعمر هو السيّد الآمر الناهي، والمسيطر الوحيد على البحث في تلك الفترة الاستعمارية.

2- كتابة التاريخ المغاربي بعد الاستقلال

يقول أحمد عبيد في مقالة له نشرها في مجلة إنسانيات، التي يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في الجزائر[5]، وتناول فيه مسألة إعادة كتابة التاريخ الوطني الجزائري من خلال بعض الأطروحات الأكاديمية في الجامعة الجزائرية، إن على الرغم من مرور خمسين عامًا على الاستقلال، ما زالت «إعادة كتابة التاريخ تشكّل مسألة تشغل حاضر البلدان المغاربية. وما زالت إعادة

(4) Ismail Warscheid, «Comment écrire un passé qui ne soit ni colonial ni classique?: Le cas du Tuwāt algérien,» dans: http://www.catalogue-glycines.org/index.php?lvl=notice_display&id=24948&seule=1.

(5) أحمد عبيد، «التّأريخ الجزائري: تقييم ونقد - حالة الجزائر العثمانية»، *Insaniyat*/ إنسانيات، العددان 47-48 (2010)، في: http://insaniyat.revues.org/4843.

التفكير في التاريخ الوطني لهذه البلدان من الاهتمامات الرئيسة ليس بالنسبة إلى المؤرّخين والكتّاب فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى الحركات السياسية والتيارات الإيديولوجية المغاربية»[6]. ففي الجزائر مثلًا، احتل تاريخ الثورة الحيز الأهم من اهتمام المؤرخين، ولا يزال، حيث إن من مجموع 1041 مذكرة ورسالة دبلوم دراسات معمقة، ماجستير نظام قديم، ماجستير نظام جديد، دكتوراه الحلقة الثالثة، دكتوراه العلوم، دكتوراه الدولة ما بين عامي 1962 و2012، نجد 454 عنوانًا في التاريخ المعاصر، والعناوين الباقية نجدها موزعة بين الحقب التاريخية الأخرى المختلفة. وهذا دليل على مركزية التاريخ المعاصر لارتباطه الوثيق بثورة التحرير الوطني (106 من العناوين متعلقة بالثورة)[7]. نعم، تحمّل المؤرخون الوطنيون غداة الاستقلال واجب تملّك تاريخ بلدانهم، الذي طالما احتواه التأريخ الاستعماري، وكان الوقت حينها وقت تصفية التاريخ من الاستعمار[8]، ولعل عنوان كتاب محمد الشريف الساحلي *Décoloniser l'histoire* (تحرير التاريخ من الاستعمار) الصادر في عام 1965 خير تعبير على هذا التوجه المغاربي في كتابة التاريخ بعد فترة الاستعمار. أما في المغرب الأقصى، وفي الاتجاه نفسه تقريبًا، نشر عبد الله العروي كتابه تحت عنوان **مجمل تاريخ المغرب**[9]، ناقدًا فيه التّأريخ الاستعماري من دون هوادة، ومعتبرًا أن حتى إذا لم يجر التوصّل إلى عرض تاريخ للمغرب «منقى بطريقة إيجابية من الاستعمار» فعلينا، كما يقول، مباركة مشروع إعادة كتابته، مؤكّدًا أنها «حتى في أسوأ الحالات لن تكون أكثر أيديولوجية من تلك

---

(6) المرجع نفسه، ص 1-10.

(7) عمارة علاوة، «الثورة الجزائرية والبحث الجامعي بالجزائر، 1962-2012»، ورقة قُدّمت في: أعمال الملتقى الوطني بعنوان «الثورة الجزائرية في الكتابات التاريخية المعاصرة» التي أقامته جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجزار، في 8-9 كانون الثاني/ يناير 2014، ص 21 وما بعدها.

(8) Mohamed C. Sahli: «Décoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du Maghre,» *Cahiers libres*, no. 77 (1965), et «Décolonisation de l'histoire,» *Le Monde Diplomatique* (août 1966), p. 7. «doit susciter une véritable *«révolution copernicienne»*. Il faut en finir avec la disposition d'esprit qui place l'Europe au centre du monde et considère l'Européen et ses valeurs comme la mesure des autres hommes».

(9) عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ط 5 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996).

التي أنتجها المستعمرون»[10]. وفي تونس سيطر تاريخ الدولة الوطنية/ الدولة – الأمة على أغلب البحوث، بدءًا بالتشديد على تاريخ تونس منذ العهد القرطاجي بصورة الخصوص وإكمال ما بدأه المستشرقون: روبار برنشفيك وروجيه هادي إدريس، مع التركيز على حركة التحرير الوطني بقيادة «الزعيم الأوحد» بورقيبة. وبالعودة إلى الجزائر، وعند استعراض عبيد بعض الأطروحات التي كان محورها الجزائر العثمانية ضمن إعادة كتابة التاريخ الوطني، تعرض، من جملة ما تعرض إليه، لأطروحة ناصر الدين سعيدوني، وهو من المؤرخين الكبار المعروفين في الجزائر، وكتب ما يلي: «يمهد الباحث دراسته الموسومة بـ «النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني 1792/ 1830»[11] بالتركيز على كونها ردًا على «جل كتابات بعض الفرنسيين التي تناولت الفترة تلك والتي كان الغرض الأساسي منها الوصول بالقارئ إلى فكرة مفادها أن الفترة العثمانية ليس فيها ما يُكسب الجزائر شخصية وطنية وكيانًا سياسيًا ونظمًا اقتصادية، فالحضور الفرنسي بناء على ذلك لم يفعل أكثر من أنه وضع حدًا للتعسّف الاستبدادي التركي في الجزائر. وهذا الرأي يتماشى مع أهداف مدرسة مؤرخي الاستعمار الفرنسي بالجزائر». وفي هذا المسعى، يضيف عبيد، نرى أن سعيدوني يقابل غلوّ مدرسة «استعمارية» بغلوّ «مدرسة وطنية»[12]. هكذا إذًا، يرى صاحب المقالة أن سعيدوني بالغ في محاولة التصدي للفكر الكولونيالي، بغرض تمجيد الفترة العثمانية من خلال القول بأن الجزائر كانت قد اكتسبت شخصية وطنية وكيانًا سياسيًا، وكان لها نظامها الاقتصادي عندما أقدمت فرنسا على احتلالها في عام 1830. ثم يقول عبيد، بعدما ضرب أمثلة مستمدة من دراسة سعيدوني المذكورة أعلاه: «وبدل أن يتقيد بما تلزمه عليه المادة في حد ذاتها من استنتاجات نقدية، يبقى حبيس الفخ الإيديولوجي الاستعماري في العناد بالردّ على العدم بالعدم...»[13]. ولعله بالغ في نقده بعض الأطروحات، ومنها ما جاء في كتابات سعيدوني؛ إذ لم يضع

(10) انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط 6 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014).

(11) ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني، 1792-1830، ط 3 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، ذكره أحمد عبيد، ص 4-10، الفقرة رقم 10.

(12) عبيد، ص 4-10، الفقرة رقم 10.

(13) المرجع نفسه، الفقرة 13.

هذه الدراسات في إطارها الصحيح. ففي الحقيقة، لا بدّ من القول إن في خضم البحث عن الشرعية التاريخية، يُعتبر انخراط كثير من المؤرخين والمثقفين في بناء المشروع الوطني الجديد الذي جاء على أنقاض الاستعمار المباشر أمرًا يجب ألّا نستغربه، خصوصًا أن الحماسة للمشروع كانت طاغية على الجميع، ساسة ومثقفين ومواطنين عاديين.

هكذا تحوّل المشروع التاريخي، وفق التاريخ - المضاد الذي اعتمده أغلب مؤرخي «الشمال الأفريقي»، إلى تأريخ رسمي في خدمة أيديولوجية الحكام الجدد الذين أصبحت الدولة الوطنية في عهدهم تراقب التاريخ في أدق تفصيلاته. يرى هشام جعيّط أن النظام في تونس أشاع لمصلحة الدولة نوعًا من الأيديولوجيا الوطنية المحصورة كي يتصدّى للفكر الناصري آنذاك، وذلك بالتركيز على الوعي الوطني الضيّق والخصوصية التونسية، وعلى نفي «الأمّة» نفسها، مع السعي لتأكيد الهوية الوطنية. وخلال الستينيات، أي بعد الاستقلال بأعوام قليلة، جاء تاريخ تونس ملوّنًا بتصوّر الدولة لوظيفة التاريخ، أي خدمة التوجه الرسمي والأيديولوجيا الرسمية. أما فترة التسعينيات من القرن العشرين، تلك التي بلغت فيها الدكتاتورية قمّتها، فجاءت كلها تقريبًا - مع بعض الاستثناءات طبعًا - في خدمة تصورات «عهد السابع»[14]؛ فالسلطة لا تترك المؤرخ يعمل في الإنسانيات بحسب ما يراه، كي يستفرد وحده بالتاريخ، بل كما يجب أن يكون دوره. وعلى غرار تونس والجزائر، ذهبت الدولة في المغرب الأقصى إلى نشر نظرتها الخاصة لتاريخ البلد، بحيث أدّى تنافس المجموعات المتولّدة عن انقسام الحركة الوطنية والتعدّدية الحزبية المنتهجة غداة الاستقلال، إلى اعتماد كل واحدة منها نظرة خاصة بها للتاريخ الوطني، الأمر الذي «أدى إلى فقدان عام للذاكرة» كما يؤكد ذلك عبد الله العروي.

بعد خمسين عامًا من استقلال البلدان المغاربية، لا تزال إعادة كتابة التاريخ الوطني تحظى بالاهتمام، إلّا أن الطلب عليها ما عاد هو نفسه، وما عاد الأمر يتعلّق بالمطالبة بتصفية التاريخ من الاستعمار - وهي المهمة التي أُنجزت كاملةً على الصعيد الأيديولوجي على الأقل - وإنّما يتعلق بتنقية التاريخ الوطني من

(14) مصطلح تونسي يُرمز به إلى فترة الحكم التي تلت إزاحة بورقيبة عن السلطة يوم 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987.

أيديولوجيا ذات طبيعة أخرى[15]. وأصبحت المطالبة بإعادة النظر في التاريخ الوطني من خلال اعتبار مراحل تم تجاهلها، إضافة إلى أن مسائل الذاكرة مرتبطة بحوادث مأساوية شهدها التاريخ السياسي للدولة الوطنية المغاربية، إضافة إلى مسائل الهوية في علاقتها بمعضلات لغوية وثقافية[16]. ولكن، هل استفاد المؤرخون المغاربة من المدرسة الخلدونية في دراسة التاريخ، علمًا أن جميع من حاول دراسة التاريخ المغاربي مر، ولو سريعًا، عبر كتاب العبر؟

ثانيًا: ابن خلدون والمدرسة الخلدونية؟

يقول كوثراني: «ليس من مؤرخ أو مفكر عربي حظي بالاهتمام والدراسة، سواء لدى المستشرقين والباحثين الغربيين أو لدى الباحثين العرب والمسلمين، كما حظي ابن خلدون. فثمة عشرات من الأطروحات الأكاديمية والكتب ومئات من المقالات كُتبت عن ابن خلدون المؤرخ أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع، أو الإبيستمولوجي (من زاوية علم المعرفة)، وذلك منذ اكتشاف ابن خلدون في أوروبا في القرن التاسع عشر»[17]. وبالفعل، صدرت مئات من الدراسات التي تتناول حياة عبد الرحمن بن خلدون وفكره، وقورن ما وضعه بما وضعه مفكرون وفلاسفة في الفكر المعاصر والحديث، وهو ابن العصر الوسيط المتأخر بحسب التحقيب المغاربي. ومن الواضح أن اكتشاف أهمية كتابات ابن خلدون خلال القرن التاسع عشر حصل خارج وطنه وبيئته الأم، و«ضمن إطارين سياسيين مختلفين ولهدفين متناقضين»[18]، الأول تركي عثماني والثاني غربي. أما عند العرب، فلم تبدأ حركة التملك والاكتشاف الحقيقي لابن خلدون إلا بداية من الستينيات، خصوصًا في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين[19]، وهذا

(15) عبيد.

(16) المرجع نفسه.

(17) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج، ط 2 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 95.

(18) محمد عادل لطيف، «أخطاء شائعة في الدراسات الخلدونية»، دراسات دولية (جمعية الدراسات الدولية)، السنة 2، العدد 103 (2007)، ص 83.

(19) انظر محمد عادل لطيف والدراسة الإحصائية التي قام بها حول مجموع المقالات والكتب الصادرة باللغة العربية حول ابن خلدون ما بين عامي 1920 و2005، ص 80-81.

في حدّ ذاته يجعل دارس فكر ابن خلدون ومدى تأثير مدرسته في كتابة التاريخ منذ كتاب العبر إلى اليوم، يطرح كثيرًا من الأسئلة. فما هو الموقع الحقيقي لابن خلدون المؤرخ والفيلسوف وعالِم الاجتماع والإبيستمولوجي في ميدان العلم والمعرفة، ولا سيما في مجال التاريخ العربي الذي يهمنا في هذه الدراسة؟ وما هي مميزات هذه المدرسة، خصوصًا أن أكثر الباحثين يجمعون على أن ابن خلدون كان أول من دعا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية الإسلامية التي ارتبط بها ردحًا من الزمن، إضافة إلى تمييزه موضوع التاريخ ومنهجه عن السياسة، حيث أصبحت السياسة عنده موضوعًا للدرس والتفكير[20].

أحدث ابن خلدون تطورًا منهجيًا داخل ممارسة الكتابة التاريخية العربية على وجه الخصوص، موسعًا حقل الموضوع إلى جوانب الحياة البشرية المختلفة، ومتجاوزًا ما سبق من دون القطع معه بالضرورة، كما يؤكد ذلك كوثراني[21]. لكن بعض منتقدي ابن خلدون لم ير فيه سوى ابن زمانه: مفكرًا عربيًا إسلاميًا وليس مفكرًا كونيًا، أي فقيهًا يكتب التاريخ بأدوات المحدّثين ليس إلّا[22]؛ فهذا المؤرخ التونسي أحمد عبد السلام يحلل مفهوم العدل عند ابن خلدون قائلًا: «إن ابن خلدون لم يستفد من جميع المفاهيم التي نجدها في مؤلفات من سبقه ... ولم يحلل فضيلة العدل في الأفراد إلا من الوجهة الدينية والتأسيسية الاجتماعية ضمن العدالة الشرعية... فاكتفى في هذا الميدان بكلام مجمل في أغلبه منقول...، وهو ما يميل إلى العدل المقيّد الذي يعرفه بأنه 'العدل بالشرع' وليس العدل المطلق الذي عرفه الراغب الإصفهاني بذلك»[23]. أما الباحث التونسي محمد العادل لطيف، فإنه أحصى المصادر التي اعتمدها ابن خلدون في كتاب العبر[24] فجاءت متنوعة ومتوسعة تنوع وتوسّع الحقب التاريخية التي درسها: ذكر ابن خلدون حوالى 450 شخصية تنتمي

---

(20) كوثراني، ص 96.

(21) المرجع نفسه، ص 99.

(22) انظر: لطيف، ص 81-94.

(23) أحمد عبد السلام، ابن خلدون والعدل (تونس: الدار التونسية للنشر، 1989)، ص 112-113.

(24) Med el-Adel Letaief, *Les Sources d'Ibn Khaldoun* (Tunis: Faculté des sciences humaines et sociales, Université de Tunis, 2008), pp. 725-734.

إلى أصناف المعرفة المتداولة المختلفة في وقته. ومن بين 450 شخصية، ذكر بالاسم 170 مؤلفًا و137 تأليفًا وعشرات الآيات القرآنية (65) و94 حديثًا نبويًا. كما كان من بين مصادره مصادر لاتينية، وعددها ثمانية على الأقل، بعضها أُخذ من التوراة والأناجيل، لكن الدارس م.ع. لطيف نحا نحو من قال من الباحثين في الفكر الخلدوني أن «صاحب العبر كتب في ما لاحظ ولم يكتب في ما يجب أن يكون»، لذلك «لم يدفع بالتحليل إلى نهايته ولم يستنتج الفائدة في العديد من المواضع»... «فكان حياده المزعوم تعبيرًا عن العجز في استخراج العبرة واتخاذ المواقف التي يتطلّبها المنهج العقلي»... «فالحياد في المواقف تهاون في أخلاق العلم»[25]، أو هكذا بدا له ولهم. وبناء عليه، اعتبر بعض الدارسين أن التفكير الخلدوني لم يخرج من الدائرة الإسلامية على الرغم من انفتاحه وشمولية إنتاجه الفكري، وبذلك يبقى ابن خلدون محسوبًا على الفقهاء لا على المؤرخين بالمعنى المعاصر، وفي هذا تسرع وإسقاط لا مبرر عقلي له. يقول ج. كيوك: «الموضوعية والتبصر لم يكونا شائعين في ذلك العصر (عصر ابن خلدون) لا من جهة المسلمين ولا من جهة المسيحيين... ولذلك يكون من العبث اتهام مؤرخنا بضيق الأفق الفكري أو أي تعصب، بل العكس هو الصحيح، هو منسجم مع مبادئه»[26]. وإذا كان صحيحًا أن عصر ابن خلدون كان عصر سيادة الصوفية والأشعرية، وكان ابن خلدون نفسه أشعريًا، فإن هذا الواقع لم يكن ليلغي، حتى حينه، امتدادًا تاريخيًا في توكيد أهمية البرهان العقلي والتجربة كأدوات مفيدة للعلم. إنه «كان أشعريًا على صعيد المنهج الموصل إلى المعتقد الإيماني، يقول كوثراني وغيره ممن درسوا بعمق فكر ابن خلدون، (لكنه) كان عقلانيًا واختباريًا على صعيد منهج ملاحظة تاريخ الاجتماع البشري»[27]. وقد توافر في منهج ابن خلدون جميع عناصر التأثير في تفكير من عاصروه أو من جاؤوا بعده ممن اهتموا بكتابة التاريخ، لكن هذا التأثير لا يبدو أنه حدث؛ فبقدر اقتراب ابن خلدون من مدرسة الحوليات، ومارك بلوخ على وجه الخصوص - على الرغم من مسافة الستة قرون التي

---

(25) لطيف، خصوصًا ص 91-92.

(26) Joseph Cuoq, «La Religion et les religions (judaisme et christianisme) selon Ibn Khaldoun,» *Islamochristiana*, no. 8 (1982), pp. 122 et 127, cité dans: Letaief, p. 13.

(27) كوثراني، ص 104.

تفصل بينهما - يبتعد السخاوي عنه، مثلًا. فعدد كبير من المؤرخين العرب اللاحقين «استمر على نهج ما قبل ابن خلدون في تقديم الأخبار التاريخية بأسلوب الرواية والسرد، وفي ربط التاريخ بعلوم الحديث»[28]؛ فالسخاوي (1427-1497، أي ق 9 هـ)، على سبيل المثال، يفهم التاريخ على أنه طريق موصلة إلى علم الحديث، في الوقت الذي نجده يدافع عن التاريخ في كتابه **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**[29]، وهو عنوان يذكّرنا بأشهر كتب بلوخ[30] في مجال التصدي لمنتقدي مهنة المؤرخ والتاريخ.

لكن كلما عمّقنا النظر في فكر ابن خلدون ومنهجه، يتبين بما لا يدع للشك أن صاحب الثلاثية كان، ولا يزال، من المتقدمين جدًا على عصرهم، بل كثيرون هم من اعتبروا ابن خلدون أبًا لكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ فهذا سعود بن حميد السبيعي يكتب في إحدى مقالاته أن «ابن خلدون، وليس تشومسكي، هو المؤسس الحقيقي لنظرية الملكة اللسانية»[31]. كما يقول عنه روزنتال: «هو أول من حاول استخدام عدة علوم مجتمعة وتسخيرها لدراسة التاريخ»[32]. فهل من مدرسة خلدونية؟ يتساءل كوثراني في كتابه **تاريخ التأريخ**[33]، بمعنى آخر، هل تخلص ابن خلدون من الفقيه إلى المؤرخ بالمعنى المعاصر؟ وهل من فلسفة تاريخ عند ابن خلدون؟ سوف نحاول الإجابة من خلال دراستين: إحداهما للفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي، والأخرى للمغربي عبد السلام الشدادي، ويُنظر إلى هذا الأخير على أنه أكثر العارفين بابن خلدون وبآثاره، علمًا أن هذين الدارسين

---

(28) المرجع نفسه، ص 106.

(29) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** (بغداد: مطبعة العاني، 1963)، ذُكِرَ في: كوثراني، ص 106، في حديثه عن المدرسة الخلدونية وعدم استمرارها بعده.

(30) مارك بلوخ، **دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**، تقديم جيرار نواريل وجاك لوجوف، ترجمة وتقديم أحمد الشيخ (بيروت: المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، 2013).

(31) S. H. Assubayii, «Ibn Khaldoun and not Chomsky: The True Originator of the Theory of مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، السنة 8، العدد 10 (1995)، ص 297-342.

(32) فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، 1963)، ص 165، ذُكِرَ في: كوثراني، ص 93. والمقصود هنا بالعلوم: الوثائق والنقوش والآثار والنقود (المصادر غير المكتوبة التي استخدمتها المدارس الحديثة في كتابة التاريخ).

(33) كوثراني، ص 105.

يعتبران أن فكر ابن خلدون لم يدرَّس دراسة مستوفاة الشروط. وقبل ذلك، ماذا قيل هنا وهناك عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (العمران البشري كما يسمّيها)؟ لعلنا نبدأ بتسمية كتابه **كتاب العبر**[34]، ونتساءل: هل قصد ابن خلدون إبلاغ رسالة فلسفية معيّنة من خلاله؟

تعرّف زينب الخضيري في كتابها **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**[35] فلسفةَ التاريخ كالآتي: «[هي] عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطوّر بموجبها الأمم والدول على مرّ القرون والأجيال»[36]، ثم تتساءل عن معنى كلمة «العبر» التي تُطلَق كنوع من الاختصار على الكتاب، وتورد جملة من التفسيرات الواردة على لسان كثير من دارسي فكر ابن خلدون؛ فإيف لاكوست في كتابه القيم عن ابن خلدون، وهو الكتاب الذي اعتُبر فيه ابن خلدون مبشرًا بالمادية التاريخية، يرى أن كلمة «عبر» هي جمع «عبرة»، والكلمة أصلًا مشتقة من عَبَر، أي مرّ من نقطة إلى أخرى، وتخطّى عقبة. وكثيرًا ما يستخدم الفلاسفة والمتصوفة هذا اللفظ للإشارة إلى النفاذ إلى فكرة أو التقاط الحقيقة العميقة لأمر من الأمور، وإمكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية عليا. وتعني الكلمة أحيانًا التخلص من الظواهر المادية للوصول إلى الجوهر. ويبدو أن ابن خلدون كان بتكوينه الفلسفي يشير إلى هذا المعنى الأخير، وبذلك يكون معنى عنوان الكتاب: «الكتاب الذي يسمح بتخطي الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وطباعه الداخلية»، وهو المعنى الذي

---

(34) «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» يتكون من ثلاثة مؤلفات: الكتاب نفسه ومقدمته التي عرفت في ما بعد باسم «المقدمة» بل واستقلت عن الكتاب الأصلي، وأخيرًا «التعريف بابن خلدون» وقد ذيل به أصلًا ابن خلدون كتابه التاريخي وإن انفصل هو الآخر في ما بعد.

(35) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1989).

(36) المرجع نفسه، ص 65. يختلف المفكرون في تحديد العامل الأساس الذي يتحكم في سير التاريخ؛ فمنهم من يؤمن بأن الله هو العامل الوحيد الذي يتحكم في سير التاريخ، وابن خلدون من بين هؤلاء ولكن برؤية أكثر عمقًا، ومنهم من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم الذين يصنعون التاريخ ويحركونه، وأخيرًا هناك من يرى أن العامل الأساس في تحريك التاريخ هو العامل الاقتصادي.

عبّر عنه ابن خلدون في أن «التاريخ في ظاهره لا يزيد عن الإخبار وفي باطنه نظر وتحقيق»[37].

أما في القرآن والأحاديث النبوية، فقد استُخدمت هذه الكلمة بمعنى العبرة التاريخية، أي الحكمة التي يمكن استخلاصها من التاريخ، أي الماضي. وكان المؤرخون المسلمون قد اضطروا إلى النظر إلى التاريخ من زاوية معيّنة بسبب هجوم رجال الدين عليهم؛ فالفقهاء لا يسمحون لأي شيء، وبأي حال من الأحوال، بأن يشغل المؤمنين عن دينهم وعن الأخلاق الحميدة وعن ممارسة شعائرهم الدينية، «ولذا لجأ المؤرخون المسلمون إلى حيلة طريفة، وهي سرد التاريخ وكأن هدفهم هو استخلاص العبر والمواعظ والحكم منه»[38]. ويبدو أنه عندما وضع ابن خلدون لفظة العبر في عنوان كتابه، كان في ذهنه المعاني كلها، أي المعنى العام، والمعنى الخاص الذي جاء في القرآن والأحاديث النبوية، والمعنى الذي أراد المؤرخون إعطاءه للتاريخ. ويظهر من خلال ما كتبه ابن خلدون أنه كان في نيته تغطية التاريخ العالمي المعروف في عصره، من البدايات حتى القرن الثامن هـ/ 14م. وقد فعل ذلك إلى حدّ ما، وربما شهادته على عصره كانت الأهم، وهو الذي عايش الحوادث، السياسية منها وغير السياسية، من مواقع مختلفة، وخصوصًا داخل المجال المغاربي.

كان ابن خلدون يريد أن يتعلم من التاريخ، كما كان يوظف التاريخ في خدمة فهم تطور المجتمع، خدمة للمستقبل، كما فعل بلوخ بعده بستة قرون، ولا يكتفي بمجرد التحليق فوقه، بل كان يريد تفسير التاريخ والكشف عن أسراره من خلال المقارنات وتحليل طبيعة الحوادث التاريخية وأسبابها. كما أن تناول التاريخ بهذه الشمولية يُمكّن من استخلاص القوانين العامة التي تحكم هذه الحوادث. وهذه القوانين تفسر بدورها الحوادث ببيان طبيعتها وأسبابها ويلتقي هنا، أو بعبارة أدق ربما، يلتقي به بلوخ وفرنان بروديل وغيرهما من مؤسسي مدرسة الحوليات الشهيرة في وظيفة التاريخ؛ فكتاب العبر يتميز بمنهج يختلف

---

(37) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passé du tiers monde* (Paris: F. Maspero, 1966), pp. 198-199.

مذكور في: الخضيري، ص 27.

(38) الخضيري، ص 28.

عن مناهج كثير من الكتب التاريخية السابقة له، وهذا ما سيؤكده أبو يعرب المرزوقي وعبد السلام الشدادي اللذان قرآ بتأن شديد كتابات ابن خلدون وتمعّنا مليًا في فكره الذي بني على النظر والتحقيق. ولعل تحديد ابن خلدون أسباب الكذب في رواية الخبر جعله يتجاوز ما اعتُبر في وقته، وحتى بعده، إضافة منهجية مهمة، ونعني «التجريح والتعديل». بالفعل، عدّد ابن خلدون أسباب الكذب في الخبر التاريخي، كأي باحث معاصر في علم النفس المعرفي وعلم النفس الاجتماعي، نتوقف عند أهمها: يقول ابن خلدون: «ومن الأسباب المفضية له (الكذب) أيضًا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلًا، لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته. وفي ما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»[39]. وعندما نطرح السؤال: هل أن منهج التعديل والتجريح هو الخطوة الأولى في تمحيص الخبر؟ يجيبنا ابن خلدون في المقدمة بأنه الخطوة الثانية، أما الأولى فهي معرفة ما إذا كان الخبر ممكنًا في حدّ ذاته أم مستحيلًا، «ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلًا، فلا فائدة النظر في التعديل والتجريح»[40].

حاول ابن خلدون تطبيق المنهج التاريخي الذي عرضه في المقدمة، وهو النقد التاريخي، وإن لم يلتزم به دائمًا، فعذره أنه أول من رام تطبيق منهج النقد على ما وقع بين يديه. ويكفي ابن خلدون فخرًا أنه أشار إلى منهج ما سبقه إليه قليلون غيره، وحاول تطبيقه، كما تقول زينب الخضيري. أما دوزي، فقد نوّه بالجزء الذي تناول فيه ابن خلدون الممالك النصرانية في إسبانيا وتاريخ دولة بني الأحمر في غرناطة قائلًا: «إن رواية ابن خلدون لتاريخ النصارى في إسبانيا منقطعة النظير. ولا يوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها، ولم يوفق أي عالم من هؤلاء في تدوين تاريخ هذه الدول في مثل الدقة

---

(39) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط 2 (القاهرة: دار الكنوز الأدبية، 1965)، ص 31.

(40) المرجع نفسه، ص 33.

والوضوح الذين يتسم بهما تاريخ ابن خلدون»[41]. لقد أراد ابن خلدون أن «يقدم عمل مؤرخ يتخطى إطار البلد الذي يعيش فيه ليكتب تاريخًا عالميًا، وهو عمل هائل وفريد في هذه الفترة في بلد إسلامي، إلا أنه كان يؤيد بالذات أن يقدم عملًا فلسفيًا، وذلك بتحليل معارفه التاريخية»[42].

بالعودة إلى عبد السلام الشدادي، نشير إلى أن هذا الباحث أمضى زمنًا طويلًا وهو يهتم بجمع المخطوطات المنتشرة هنا وهناك لـ كتاب العبر، حتى يظفر بأفضل رواية لما كتبه ابن خلدون حقًا لا كما جاء ناقصًا أو محرفًا بسبب أخطاء ناسخي مؤلفاته؛ ففي حوار جرى بين أوليفيي مونجان، مدير مجلة *Esprit*[43] وعبد السلام الشدادي، وهو من أبرز العارفين المغاربة بفكر ابن خلدون، بتاريخ 6 آذار/ مارس 2013، دار الحديث عن ابن خلدون، وطُرحت جملة من الأسئلة الدائرة حول درجة الاعتراف اليوم بمؤلفات ابن خلدون في العالم العربي - الإسلامي، وكذا العالمين الأميركي والأوروبي، خصوصًا في الفضاء الفرانكوفوني، وحَول ما إذا كانت الإنجازات المعرفية التي تركها ابن خلدون تُعتبر ذات بُعد خصوصي، أي خاصة بفضاء جغرافي - ثقافي معيّن أم أنها ساهمت في بروز مقاربات ذات بُعد كوني يتجاوز البُعد الثقافوي في أوساط المؤرخين، أكان ذلك في العالم العربي الإسلامي أم في العالم الأوروبي؛ ومن جهة أخرى، هل إن الاعتراف بما تركه ابن خلدون مرتبط بعلم التاريخ ؟ وماذا عن اعتبار ابن خلدون مخترع علم التأريخ؟

يجيب الشدادي: «هذا الأمر، أي مسألة الاعتراف، يتوقف على القصد من الكلمة؛ فابن خلدون مشهور، وما نشر كتاب العبر، تأليفه الأبرز، من طرف دار النشر غاليمار الفرنسية إلا اعتراف بذلك وتكريس لشهرة ابن خلدون في أوروبا وفرنسا، حيث تمت إعادة اكتشافه في بداية القرن 19. هذه درجة أولى مهمة من الاعتراف، لكنها تبقى سطحية؛ إذ عندما نطرح السؤال حول ابن خلدون لا نجد

---

(41) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge* (Paris: Maisonneuve, 1881), p. 60.

مذكور في: ابن خلدون، ج 1، ص 48، نقلًا عن: الخضيري، ص 32.

(42) Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun: Sa philosophie sociale* (Paris: Librairie Orientaliste, 1930), pp. 1-2,

مذكور في: الخضيري، ص 32.

(43) Propos recueillis à Rabat par Olivier Mongin.

عموم الناس تعرفه عادة إلا من خلال اسمه. وهذه الحالة منتشرة جدًا في العالم العربي، وقد لاحظتها شخصيًا في عديد المناسبات».

من الطبيعي أن يكون ابن خلدون معروفًا ومعترَفًا بإنجازاته المعرفية في أوساط المختصين من العالم العربي - الإسلامي، من مؤرخين وعلماء اجتماع وأنثروبولوجيين. ولكن من المفارقات أن الدراسات الأكثر عددًا والأكثر عمقًا وجدّية بشأن ابن خلدون نجدها في الغرب - وكذلك في اليابان، حيث عرف كتاب **المقدمة** ثلاث ترجمات خلال القرن 20 - خلافًا لما هي الحال في العالم الإسلامي. وعندما نتأمل في دراسات المختصين في علوم الاجتماع، لا نجد أن هؤلاء يهتمون بفكر ابن خلدون ونظرياته في هذا المجال، بل يجهلونه تمامًا تقريبًا، فلا نظرياته في علم الاجتماع ولا نظرياته في السياسة ولا في التاريخ نوقشت بعمق في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن الجزء المخصص للتاريخ في كتابات ابن خلدون، وخصوصًا ما كان يهم منطقة الغرب الإسلامي، استغله مؤرخو هذه المنطقة بكثافة، فإن نظرية التاريخ عند ابن خلدون بقيت مجهولة نسبيًا وغير مفهومة عمومًا، فلا نجد في كتابات مؤرخي المنطقة إلا ما قاله المؤلف في **المقدمة**، وقد اعتقد كثير منهم أن ما قاله ابن خلدون فيها عن المنهج التاريخي لم يطبقه في الجزء الموالي لـ **المقدمة**، ونعني تاريخ البربر، وهذا يدل على قلة معرفة بفكر ابن خلدون، كما يؤكد ذلك الشدادي؛ فابن خلدون هو مؤسس نظرية أصيلة في التاريخ، تتميز عمّا سبقها من التأريخ العربي التقليدي، بل طورت كتابة التاريخ العربي. فنظرية المجتمع ونظرية التاريخ تتكاملان عند ابن خلدون، لأن فهم الأولى يمرّ حتمًا عبر فهم الثانية، أو هكذا يرى الشدادي. ومن أجل أن يعرض ابن خلدون رؤاه، التجأ إلى طريقة معهودة لدى المنظّرين منذ الفلاسفة القدامى، وهي تحويل مصطلح من استعماله المعتاد لإعطائه معنى تقنيًا أكثر دقة، وفي حالات نادرة، تُستنبَط مصطلحات جديدة. نجد ذلك واضحًا في مفاهيم مثل الاجتماع الإنساني (المجتمع البشري)، وملْك (سلطة)، وعمران (حضارة)، وتوحّش (العيش بعيدًا عن التجمعات الحضرية)، وتأنّس (العيش في المراكز الحضرية أو في أماكن قريبة منها)، وعصبية (تضامن، قوّة اجتماعية، عصبية)، ووازع (نفوذ كابح)، وبداوة (نمط عيش البدو، حضارة الأرياف)، وحضارة (نمط العيش الحضري، حضارة مدينية)، ومعاش (وسائل العيش)، ومَلَكة (هابيتوس habitus)

(بالمعنى الذي استعمله بورديو، كفاءة مكتسبة في إثر عملية تعلّمية أو تعليمية). هذه المجموعة من المفاهيم وغيرها مهمة جدًا، وعدم امتلاك الدارس معناها بدقة متناهية يُحدِث خللًا في فهم كامل لنظرية ابن خلدون السياسية والاجتماعية.

عن سؤال حول طبيعة مشروع ابن خلدون، وهل يمكن الحديث عن فلسفة تاريخ؟ يجيب الشدادي: «إن ابن خلدون يعرّف مشروعه على أنه محاولة لتأسيس 'علم المجتمع والحضارة'. ومن هذه الناحية، يلتقي ابن خلدون وسان سيمون (منتصف القرن 19) ولكن مع أسبقية زمنية واضحة للأول. ومن ناحية أخرى، فإن 'علم المجتمع' عند ابن خلدون يعبّر في الآن نفسه عن تقاطعات واختلافات مهمة مع الأنثروبولوجيا الغربية العصرية ... علمًا أن 'المقدمة' تحتوي على فلسفة للتاريخ وعلى خطوط عريضة لفلسفة سياسية غير معبَّر عنهما بوضوح من طرف ابن خلدون. ففلسفة ابن خلدون يمكن مقارنتها مع فلسفة هيغل أو ماركس... وإن كانت أقل وضوحًا في الصياغة لكنها تتميز بغياب البُعد الإيديولوجي والقرب أكثر من المنحى التاريخي الحقيقي كما نلاحظه اليوم».

هكذا، فإن جميع المسارات التاريخية الكبرى مسارات اجتماعية وسياسية في آن معًا، وتُبنى كلها حول حركة دورية تنقل المجتمعات من نظام ريفي (بداوة) يرتكز على الفلاحة وتربية الماشية ويتميز ببساطته التقنية والسياسية، إلى نظام حضري (حضارة) مؤسس على الصناعات اليدوية والتجارة، وتحتل فيه التقنيات والتنظّم السياسي درجة عالية من التعقيد. وعلى الرغم من أن هذا الأنموذج التفسيري الذي قدمه ابن خلدون ليس الأنموذج الوحيد الذي يفسر تطوّر العمران والمجتمعات البشرية، خلافًا لما كان يتوقعه صاحبه، فإن آخر الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية تؤكد، على حدّ قول الشدادي، صلاح هذه المقاربة الخلدونية لأغلب المجتمعات الإسلامية في العهد الوسيط وعدد كبير من المجتمعات الأخرى ما قبل الحديثة. ولكن أين يظهر البُعد الكوني لفلسفة ابن خلدون؟ يجيب الشدادي قائلًا: «لأنها تنظر إلى المجتمع البشري في كل امتداده الجغرافي وعمقه الزمني، فإن مقاربة ابن خلدون تقدم نظرة كونية. لهذه المقاربة قيمة في حدّ ذاتها، بقطع النظر عن نوعية النتائج التي توصلت إليها، إذ تمثّل النموذج الأول لدراسة شاملة ومنهجية للمجتمع البشري في عصر ابن خلدون».

أما المنهجية التي توخاها ابن خلدون في كتابة تاريخ العرب عمومًا وعرب وبربر بلاد المغارب خصوصًا، فهي متطابقة تمام التطابق مع تلك المتوخاة في المقدمة. يقول الشدادي، «ومن أنكر ذلك فعليه بإعادة النظر مليًا في ما ذهب إليه»؛ فخلافًا للمؤرخين العرب التقليديين، كتب ابن خلدون تاريخ الأمم وليس تاريخ الدول (السلالات الحاكمة)؛ فالأمة يعرّفها ابن خلدون كالآتي: كيان له أصل ونسب وأرض، ويتميز بعادات وتقاليد تخصه، وله عراقة في بسط نفوذه. ومن هذا التعريف ينطلق ابن خلدون في بناء الأمم التي جعل منها موضوعًا على شاكلة ما يُعرف اليوم ببناء موضوع تاريخي. ويمكن القول اليوم إن ابن خلدون اخترع العرب والبربر موضوعاتٍ تاريخية، كما إنه حاول تطبيق الطريقة نفسها على شعوب أخرى، كالأتراك والإفرنج وغيرهم ... وانسجامًا مع أنموذجه النظري، قدم تاريخ العالم المعروف آنذاك في عصره كحركة تاريخية للسلطة بين الأمم: انطلاقًا من حياة البداوة وشظف العيش، فإن الأمم الكبرى في العالم عندما تفرض سلطتها، تتغير باعتماد الحضارة المدينية ثمّ تطوّرها. هذه النظرة المادية والطبيعوية للتاريخ التي تجعل من السلطة السياسية محركًا للتاريخ تختلف جذريًا مع النظرة التقليدية الإسلامية للتأريخ، تلك التي تتوخى موقفًا محايدًا ولا تعطي اتجاهًا معينًا للتاريخ، وكذلك مع النظرة المسيحية للتاريخ التي تتمركز حول فكرة النجاة والخيار الإلهي للإنسان.

«في الحقيقة، ينتسب ابن خلدون إلى مدارس عدة. فيمكن أن نقول أنه ينتسب إلى المدرسة التاريخية الاجتماعية التي يقول أصحابها بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها واستنباط نظرياتها من حقائق التاريخ... كما يمكننا القول إنه ينتسب إلى المدرسة الاقتصادية وهي التي تفسر التاريخ تفسيرًا ماديًا وتشرح الظواهر الاجتماعية شرحًا اقتصاديًا، وترجع أي تغيير في المجتمع وظواهره إلى العوامل الاقتصادية». إلا أن ابن خلدون لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية وإلى التغيير التاريخي من الزاوية الاقتصادية، فحسب بل أدرج عوامل أخرى. وربما ندرج هنا ما قاله لوتورنو حول هذه المسألة بالذات التي دافع عنها إيف لاكوست: «السيد لاكوست يعرف جيدًا مؤلفات ابن خلدون، وهو معجب به بكل أمانة ووضوح. وقد كتب صفحات جيدة حول كثير من أفكار ابن خلدون، لكنه بالغ في ادعائه أن ابن خلدون كان مبشرًا

بالمادية التاريخية، ويكون بذلك ماركسيًا قبل ماركس...»[44]. وتضيف الخضيري: «يمكننا القول إنه ينتسب إلى المدرسة الجغرافية التي تنظر إلى الإنسان على أنه ابن البيئة الأرضية، ونتاج الظروف الطبيعية، والبيئة الطبيعية عند هذه المدرسة هي التي تشكل المجتمعات والعادات». وابن خلدون لم يقل إن الطبيعة هي العامل الوحيد المؤثر، وإن لم يوضح ما توصلت إليه المقاربات الحديثة دور التفاعل بين الإنسان والطبيعة والتأثير والتأثر[45].

نختم هذا التقديم للمدرسة الخلدونية بما قدمه الفيلسوف أبو يعرب المرزوقي من مساهمة في التعريف بالفكر الخلدوني، ومن ثم بالمدرسة الخلدونية التي نشأت في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي ولكنها لم تجد من يفعلها بعده، حتى أن ابن خلدون وآثاره الفكرية كادا يغيبان لولا إعادة اكتشافه خارج الإطار العربي الذي نشأ فيه وكتب له؛ ففي دراسة قدمها أبو يعرب المرزوقي، قصد المقارنة بين تأسيس علوم الطبيعة عند أرسطو وتأسيس علوم الإنسان عند ابن خلدون[46]. يقول في فاتحة حديثه: «قد لا يكون المدخل إلى هذه المسألة المعرفية التي تستهدف المقارنة بين تأسيس علوم الطبيعة عند أرسطو وتأسيس علوم الإنسان عند ابن خلدون بديهيًا. فقلَّ أن يتبادر إلى الذهن ما بين هذه المسألة المعرفية ومسألة العلاقة بين البداوة والحضارة لأن غلبة القانون الطبيعي على البداوة وغلبة القانون التاريخي على الحضارة، أي أنّ الغلبتين الواصلتين بين المسألتين ليستا من الأمور البيّنة بنفسها. لكن فهم جدلية البداوة والحضارة إذا لم تحصر في المعنى الإضافي الذي يستنتج من فرضية مراحل تكوّن العمران، الفرضية النظرية لبداية مطلقة يكون فيها العمران البدوي متقدمًا بإطلاق على الحضارة، هذا الفهم بهذا الشرط هو الذي سيوضح أبعاد القضية فيبرز طبيعة الثورة الخلدونية التي مرت مرور الكرام لما ساد على قراءاتها من توظيف مباشر إيديولوجي (عند أصحاب اليسار العربي) أو عملي (عند مفكري النهضة الأول)».

---

(44) Yves Lacoste, «Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, Passé du tiers-monde,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 2, no. 1 (1966), pp. 253-256.

(45) الخضيري، ص 75.

(46) أبو يعرب المرزوقي، «في تأسيس علوم التاريخ والإنسان: بين أرسطو وابن خلدون»، أبو يعرب المرزوقي: الوعي العربي بقضايا الأمة، 13/ 3/ 2015، في:
https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/2015/03/13.

فهو يرى أن البداوة هي مرحلة العمران الأولى التي تليها الحضارة مرحلته الثانية، وبذلك لا تكون الجدلية بهذا المعنى إلا علاقة بين «مرحلتين متخارجتين». وتكمن هذه الجدلية في أعماق العمران ذاته، سواء كان بدويًا أو حضريًا؛ فهي جدلية فواعل التاريخ الطبيعي (وهي الغالبة في مرحلة البداوة بمعناها المرحلي) وفواعل التاريخ الحضاري (وهي الغالبة في الحضارة بمعناها المرحلي) في كل عمران بشر؛ «ذلك أن هذه الجدلية»، يقول المرزوقي، «تلازم مستويات التاريخ الخمسة التي ميز بينها ابن خلدون، أعني:

- في التاريخ الحدثي الخاص بأمة بعينها: وحدته أي حدث يؤرخ له في لحظة معينة، سواء كان مما يعم كل أبعاد العمران أو أحد أبعاده.

- في تاريخ الحقب الخاصة بحضارة معينة: وحدته التغيرات الجوهرية في الحضارة نفسها، سواء كانت عامة بالمعنى السابق أو خاصة بأحد أبعاد العمران.

- في التاريخ الحدثي العالمي: وحدته اللحظات الدولية وعلاقتها بالمستوى بالمعنيين نفسيهما اللذين وصفنا فيه.

- في تاريخ الحقب الخاصة بالتاريخ العالمي: وحدتها الحضارات المتوالية وعلاقتها بـ 2. بالمعنيين نفسهما المشار إليهما فيه.

- في وحدة هذه المعاني، أي في العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين من خلال نظرية استخلاف الإنسان وتحقيق معاني الإنسانية في العمران».

يضيف المرزوقي: «يمكن الدخول إلى هذه المسائل إما من 1 و2، أعني من التاريخ الخاص بحضارة معينة ككل أو من أحد أبعادها إلى التاريخ الإنساني ككل أو من حيث أحد أبعاده أو العكس، فيكون الدخول إليها من 3 و4، أي من التاريخ الإنساني ككل أو من أحد أبعاده إلى التاريخ الخاص بحضارة معينة ككل أو من أحد أبعادها، أو من وحدة المعاني أعني من الجمع بين المدخلين بفضل العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين».

هذا العلم الجديد أراد منه ابن خلدون نقل علم التاريخ من جنس الخطاب الأدبي والحكمة الوعظية إلى جنس الخطاب العلمي والحكمة العقلية. ولذلك، «احتاج إلى علاج مسألة الجدلية بين البداوة والحضارة من وجهيها: في مدلولها

المرحلي وفي مدلولها المقوّم. فمن حيث فرضية النشوء كان لا بد من دراسة العمران البدوي بوصفه مرحلة تليها مرحلة العمران الحضري: أما من حيث البحث في آليات الحركية العمرانية، فكان لا بد من فهم العلاقة المقومة للعمران من حيث هو عمران، العلاقة بين الطبيعي والثقافي في كل لحظات التاريخ العمراني أيًا كان الشكل الذي نتكلم عليه، أعني بدويًا كان أو حضريًا». وقد وصل الأمر بابن خلدون إلى «تفسير فساد الحضارات بآليات التدجين التي تقتل الطبيعي في الإنساني من أجل الثقافي»؛ فعند التنظير، يدخل ابن خلدون إلى المسألة من بابها الكوني وفي التمثيل لنظريته من أجل توضيحها يدخل إليها من بابها المحلي (أمة أو حضارة بعينها). وعند الجمع بين النظرية والتمثيل يجمع المدخلين، «وذلك لأن منطلقه في تعليل الظاهرات منظور عميق إلى علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين من خلال بناء نظريته كلها على مفهوم الاستخلاف» بمعنييه الغائي والأداتي. فالتاريخ الحدثي الخاص بأمة معينة أو بحضارة معينة (1 و2) يكون فيه الاستخلاف غائيًا، «كون الإنسان من حيث هو إنسان رئيسًا بالطبع ونتيجته الحرية المدنية والسياسية تحققًا مؤسسيًا لحريته الخلقية». ويكون أداتيًا في حال التاريخ الحدثي العالمي وتاريخ الحقب الخاصة بالتاريخ العالمي (3 و4)، «كون الإنسان من حيث هو إنسان عاقلًا بالطبع ونتيجته السيطرة على ما دونه من الكائنات (سيطرة تكون رعاية من دون فساد في الأرض عند اعتبار 1 و2)» أي الاستخلاف الغائي. أما وحدة المعاني جميعًا (5)، والتي يعتمدها المرزوقي، فهي ممكنة «كون الإنسان واعيًا بأن لعالم الشهادة ما وراءه بمعنى ما قبله وما بعده ومن ثم كونه مؤمنًا كرهًا في الاستخلافين الأخيرين (الدين الطبيعي، حيث يكون الله ربًا أو عالم الربوبية والمشيئة الكونية) وطوعًا في الاستخلافين الأولين (الدين المنزل، حيث يكون الله إلهًا أو عالم الألوهية والمشيئة الأمرية». «ويقتضي إدراك هذه الأبعاد من فكر ابن خلدون أن نتجاوز الفهم التوظيفي المجرد لفكره، يقول المرزوقي، فنغوص إلى المعاني العميقة، متجاوزين سطح الأمثلة التي ضربها في توضيح نظرياته إلى المعنى المجرد الذي تعتبر أمثلته في المقدمة أعيانًا منه».

يختم المرزوقي مقاربته هذه بالقول: «لن يكون همنا التوظيف العملي المباشر لنظرياته على الرغم من كون هذا الهم مشروعًا، بل فهم القوانين الخفية التي تحكم الظاهرات العمرانية فهمها بما يمكن أن تؤدي إليه ثورته من معرفة

ذات فائدة سياسية واجتماعية في الدنيا غير الملغية للآخرة (فلسفة التاريخ) وفائدة خلقية وروحية في الآخرة غير الملغية للدنيا (فلسفة الدين): فيكون التكامل بين علم الغايات في الثانية وعلم الأدوات في الأولى».

إن تعريف ابن خلدون مفهوم الإنسان في جميع أبواب المقدمة جزء من تأسيس ثورته. وكان ينبغي أن يوضع في مقدمة المقدمة، لكنه لم يفعل «لأنه، كما يقول المرزوقي، لم يكن واعيًا بأسس ثورته التي ظنها مجرد إلهام في حين أنها حصيلة كل التيار النقدي في الفكر العربي الإسلامي بوجهيه الكلامي والفقهي للفلسفي والصوفي والفلسفي والصوفي للكلامي والفقهي. فنظريته في المعرفة تعتمد على فلسفة نقدية تحد من العقل الميتافيزيقي نظرية معرفية بيّنة المعالم. كما أن نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله، وعلى صراع القوى الحيوية في العمران البشري صراعها الذي يحقق عمارة الأرض بما يحصل له من انتظام ذاتي بمنطق جدل هذه القوى المحايث لمجالات عملها الخمسة: مجال قيم الرزق (التعاون)، ومجال قيم الذوق (التآنس)، ومجال قيم السلطان على الرزق أو السلطة السياسية (الوازع في التعاون)، ومجال قيم السلطان على الذوق أو السلطة الروحية (الوازع في التآنس)، ومجال قيم كل القيم أو القيم الوجودية (أساس كل وجود جماعي أو العصبية الروحية). ذلك أن هذه القيم الوجودية هي التي تجعل العمران ضربًا من الوجود المتعالي على الوجود المقصور على قانون التاريخ الطبيعي».

بعد أن عرضنا لبعض مما جاء من دراسات حول ابن خلدون وكتابة التاريخ عمومًا، علينا أن نطرح السؤال الأهم، في نظرنا، والمتعلق بمستقبل التاريخ الذي يكتبه المؤرخ، كما المتعلق بالشكل الذي سيأخذه مستقبلًا هذا التاريخ في ظل التشظي الذي يميز الكتابات التاريخية اليوم في بلاد المغارب، موضوع بحثنا هذا؛ فتصوّر مستقبل التاريخ يعود إلى تحديد معنى التاريخ حتى نتوصل إلى تحديد علاقة التاريخ بالمستقبل، وبمستقبل علم التاريخ في حدّ ذاته. هذا المعطى يفرض نفسه لأن مستقبل التاريخ ينطوي على مفارقة يمكن أن تحيل إلى الجمع بين متناقضين. وإذا كان التاريخ عند العامة يعني الماضي وعند أهل الاختصاص يفيد «علم الماضي»، فكيف يمكن أن يحيل إلى المستقبل؟ هذا السؤال حري بأن يُطرح، بل لا بدّ من طرحه نظرًا إلى الانقلابات التي تهز

الجامعة والبحث العلمي والمسارات المهنية التي تؤثر على نحو عميق في عادات (habitus) المؤرخ التي تجبره على تغييرات جذرية في نظرته لوظيفته في المجتمع ووظيفة التاريخ.

ثالثًا: مستقبل التاريخ – بين ابن خلدون ومارك بلوخ والملمح الجديد للمؤرخ

لا يعتبر كوثراني ابن خلدون «حالة فريدة أو مفاجئة في مسار الكتابة التاريخية العربية»، أو «نجمًا سطع في سماء الحضارة العربية»، كما يرى بعض المستشرقين، وإنما هو تتويج لتراكم. من هنا، يضيف كوثراني، «جاز التعبير عن جملة آرائه وأفكاره اليوم، بصيغة 'المدرسة الخلدونية' وإن لم تترك هذه المدرسة ممثلين مباشرين لها بعد ابن خلدون»[47]. وهو يتفق هنا مع أبو يعرب المرزوقي القائل أيضًا بأن «التغيير في تصور عمل التاريخ المعد للتغيير في تصور علمه ليس من ثمرات عمل ابن خلدون الفكري وحده حتى وإن عادت صياغته العلمية إليه دون سواه. إنما هو من ثمرات التغيير الذي حصل في الفكر النقدي الذي انطلق من نظرية العلم (المقابلة كشف الشهادة وحجب الغيب) ونظرية العمل (المقابلة كسب الفعل وخلقه) اللتين تؤسسان لفلسفة التاريخ القرآنية كما صاغها الفهم الأشعري في جدله مع كلام الاعتزال والفلسفة والفقه والتصوف. فيكون عمل ابن خلدون غاية مسار طويل واستثمارًا للتغيير الذي حصل قبله في مجال الجدل الكلامي الفلسفي نظريًا وعقديًا، وفي مجال الجدل الفقهي الصوفي عمليًا وشرعيًا».

«لعل تركيز ابن خلدون على العناصر التي أهملها الفلاسفة والمتكلمون في نظرية عمل التاريخ هو الذي غلط مؤولي نظرياته من المفكرين المحدثين؛ فالظن بأن العصبية هي المفهوم الرئيس في المقدمة والظن أن ابن خلدون مادي النزعة كلاهما ناتجان عن هذا التركيز الخلدوني المفهوم من منظوره المحكوم بمعطيات لحظة التأسيس وغير المفهوم عند من يقرأ المقدمة متحررًا من خصائص ردة الفعل الخصامي في مرحلة التأسيس»[48]. إن للتاريخ قصيره وطويله، ولكلٍّ منهما

(47) كوثراني، ص 94.

(48) المرزوقي.

معنيان، كما جاء في المقدمة؛ فمعنيا القصير يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم كله، فيكون عندئذ تاريخًا صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العالم أو تاريخًا صورته صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكون في مستواه الأدنى تاريخ الدولة العقدية الإثني (دولة العرب ودولة العجم ودولة البربر مثلًا) وفي حده الأقصى تاريخًا عقديًا حضاريًا (تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأمم فضلًا عمن تقدم عليهم)، «لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون، لاقتصار نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده على الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران»، كما يقول أبو يعرب المرزوقي. ولعلنا هنا بالذات نستحضر ما جاء في كتاب بلوخ الذي عنونه بـ **دفاعًا عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**؛ فكلٌّ من ابن خلدون وبلوخ يؤسس لمدرسة تاريخية يكون لعلم التاريخ وللمؤرخ فيها دور اجتماعي وفكري يؤديه، يتجاوز المحلي ليعانق الكوني، بمنهج منفتح على جميع حقول المعرفة، خصوصًا تلك المجاورة لتخصصه: «إعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسْن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبّان به على المزلات والمغالط». وهنا يطرح ابن خلدون، كما بلوخ، سؤالًا يخصّ مستقبل التاريخ.

نعم، لنا أن نتساءل: ما مستقبل التاريخ في ظل التشظي السائد اليوم، وفي ظل التشكيك أصلًا في جدواه وأهميته وفي ومشروعيته. هذا الخوف من التاريخ والتأريخ، والتشكيك في مشروعيتهما، ليس وليد اليوم، وإنما يعود إلى فترات قديمة قِدم التاريخ ذاته، ومنذ بدأ الإنسان يشكل ذاكرته الخاصة، ويراكم معارفه، لكنه يشتد ويطرح نفسه بقوة في أزمنة الاضطرابات والاختلافات والتحولات الكبرى التي تشهدها المجتمعات والحضارات وتدفع الإنسانية إلى التساؤل حول ذاتها، والبحث عن الوسائل التي تسمح لها بتجاوز الأزمنة الصعبة[49]. لكن، كيف دافع كلٌّ من ابن خلدون وبلوخ عن التاريخ والتأريخ ومهنة المؤرخ؟ يبدأ

(49) انظر: أحمد الشيخ في تقديم لترجمة كتاب **دفاعًا عن التاريخ**، في: بلوخ.

بلوخ بتساؤل عن فائدة التاريخ، ويمنح السؤال أهمية كبيرة. وفي مسودة سابقة لكتابه، وضع عنوانًا فرعيًا: لماذا، وكيف يعمل المؤرخ؟ وهو ما يؤكد أيضًا مركزية الدفاع عن التاريخ بدءًا من عنوان الكتاب. وفى الصفحة الأولى من تقديمه، يضع بلوخ هامشًا يسخر فيه من أولئك الذين يرون أن التساؤل عن جدوى التاريخ عديم الفائدة، وينفصل بلوخ هنا بصورة واضحة عن أستاذه القديم، والوجه الأبرز للمدرسة الوضعية المنهجية، وصاحب كتاب *Introduction aux études historiques* (المدخل إلى الدراسات التاريخية)[50]. أما ابن خلدون، فإن مقدمته مليئة بالمقولات المدافعة عن التأريخ والتاريخ بوصفهما فنًا عزيز المذهب، إذ جاء فيها: «إعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية...». وينطلق دفاع بلوخ بتقديم تصور جديد للتاريخ مختلف عن تصور رواد المدرسة الوضعية المنهجية السابقة عليه، منتقدًا الطابع السياسي لبحوثهم، ومشككًا في ما يتصورونه من حيادية مزعومة للمؤرخ أمام الوثيقة، أو الواقعة موضوع التأريخ، إلى درجة القول إن لا تاريخ من دون وثيقة، بينما يرى بلوخ - ومعه لوسيان فيفر - عكس ذلك، أي ضرورة تدخّل المؤرخ بفاعلية أمام الوثيقة، وأن «النظرية تسبق التاريخ»، وهنا نستحضر ابن خلدون ومقدمته؛ إذ ليس هناك شيء من تلقاء نفسه؛ ليس هناك شيء معطى، كل شيء يبنى، كما يقول غاستون باشلار. ويرى كلٌّ من بلوخ وابن خلدون أن على المؤرخ أن ينفتح من دون خجل على العلوم الإنسانية الأخرى، وهو ما فعله بلوخ وفعله ابن خلدون قبله بستة قرون. كما إن عليه أن يسير في اتجاه تكاملية مناهج العلوم الإنسانية، وأن يهتم بما هو جماعي أكثر مما هو فردي، وعليه أن يمنح التاريخَ الاقتصادي والاجتماعي (العمران البشري عند ابن خلدون) الأولوية على التاريخ السياسي، أو تاريخ الزعماء والمعارف العسكرية، وأن يهتم بالإيقاع البطيء للتاريخ على حساب الإيقاع الحدثي والسريع، وأن يتخلى عن التاريخ القصصي السردي لكي يتوجه نحو التاريخ الذي يطرح قضايا وأسئلة كبرى من خلال وقائع التاريخ التي يسردها؛ فـ «الدفاع عن التاريخ عند مارك بلوخ لا يعني العمل على تراكم المعارف التاريخية وتدقيقها، وتصنيفها، وتحليلها، وإنما يعني في المقام الأول: تجديد المنهج التاريخي، وتجديد تقنياته،

---

(50) Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris: Hachette et Cie, 1898), dans: http://books.openedition.org/enseditions/273?lang=fr.

ومفاهيمه، وأساليبه المكتشفة؛ وهو ما دفع كارول فينك - التي كتبت أهم سيرة عن حياة بلوخ، وأعماله - إلى الحديث عنه بوصفه الأب الروحي لمنهج جديد في البحث، سمح للتاريخ بأن يتجاوز أبعاد التاريخ التقليدي الثلاثة، وهي: السياسة، والحرب، والدبلوماسية، ليشمل مجمل الخبرة الإنسانية»[51].

ماذا فعل ابن خلدون غير هذا؟ بدأ بتجديد تقنياته ومفاهيمه وأساليبه المكتشفة انطلاقًا مما توافر لديه من مادة تاريخية أو مما تركه المحدثون وغيرهم، بل أسس مدرسة في علم التاريخ لكن المدرسة لم تجد من يفعّلها في وقتها، بل قوبلت بالتجاهل حتى كادت تختفي لولا اكتشافها من جديد في أوضاع مغايرة تمامًا. لهذا يقول حسين مؤنس: «يحب العربي أن يقرأ التاريخ التماسًا للحكمة، ومطالعة أسفار التاريخ طلبًا للموعظة»، ويرى أن «العرب كانوا يقرؤون التاريخ ولم يستفيدوا منه»، وضرب لذلك أمثالًا عدة. والسبب في ذلك، يقول مؤنس، أن العربي لم يقرأ شيئًا خارج القرآن والسنّة وعلوم الدين قراءة جدّ واحتفال، إنما القراءة كلها عنده تسلية في وقت فراغ، ولا يكاد يدع الكتاب حتى ينساه وما فيه، خلافًا لأمم أخرى «عرفت فضل التاريخ بأكثر مما عرفه العرب... حاولوا أن يتعرفوا مساره وما وراء حوادثه... وحاولوا أن يكتشفوا قوانين وقواعد تحكم مساره ومجراه، وقد حاول ابن خلدون ذلك في مقدمته»[52]. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أن بلوخ كان أبلغ من ابن خلدون وأشدّ وأوضح في دفاعه عن التاريخ ومهنة المؤرخ، وربما للوضع المكاني والزماني ما يفسر ذلك، لكن من الواضح أن بلوخ تفطن ونبّه إلى أن أهم وجه من وجوه الدفاع عن التاريخ لديه يعود إلى ربطه بين التاريخ والحياة؛ فالمؤرخ بالنسبة إليه ليس متعهد الحوادث الماضية، وإنما هو من يضطلع بشؤون الحياة والحاضر؛ فهو يرى أن مهمة التاريخ والمؤرخ هي البحث عن الحقيقة، لكن الحقيقة عنده لا تنفصل عن الحق، وعن الحياة[53]، وهو يرى أن التاريخ يخدم الحقيقة، لكن الحقيقة لا تظهر إلا في المكان الذي

---

(51) أحمد الشيخ في تقديم لترجمة كتاب دفاعًا عن التاريخ، في: بلوخ.

(52) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون: دراسة في علم التاريخ ومدخل إلى فقه التاريخ (القاهرة: دار الرشاد، 2001)، ص 6.

(53) انظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2004).

يسود فيه الحق، والعدل أيضًا، وإن كان ابن خلدون قد تنبّه ونبّه إلى أن العدل هو أساس العمران لكن كمدخل نظري، ولم يناضل من أجله كما فعل بلوخ الذي أعدمته النازية في أثناء الحرب العالمية الثانية (1944)، أي إن بلوخ قدم أنموذجًا فريدًا جمع بين المواطن الصالح والإبقاء على المتطلبات العملية، وخاض معركة مزدوجة على صعيد البحث العلمي، وعلى صعيد العمل السياسي، رابطًا بين معركة التاريخ ومعركة الحرية. وربما يكون خوض معركة البحث عن الحقيقة ومعركة الحرية هو البوصلة التي ستجعل مؤرخ القرن الواحد والعشرين أكثر ثقة في نفسه وأكثر تأثيرًا إيجابيًا ممن سبقوه. يقول فانسون دوكلارت: «إن التفكير في مستقبل التاريخ هو مهمة المؤرخين الذين يهمهم مصير تخصصهم الذي نشأ تحت هذا المسمى في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إضافة إلى مستقبل مهنتهم؛ فالتفكير في الممارسات وأشكال المعرفة التاريخية، وكذلك تحليل الأحوال الذهنية والسياسية والاجتماعية لممارسة المهنة، أصبحا من الضروريات المتفق عليها... والتفكير في مستقبل التاريخ يقود المؤرخ إلى لبّ تخصصه، إلى محصلة ما تسمح به هذه الوحدة المعرفية وإلى الرقي الذي تتخيله في المستقبل. إلا أن العلاقة التي يربطها المؤرخ، عن طريق الخطاب، مع الواقع تقوده إلى التساؤل عن مستقبل العالم. ومن هنا يمكن المؤرخ أن يساعد أجيال الحاضر وأجيال المستقبل على فهم اللامتوقع المأساوي في هذا العالم؛ ذلك الفهم من أجل القدرة على المواجهة، والتجاوز أحيانًا من أجل تحقيق الممكن وتحرير الفرد... مهنة المؤرخ هي إعداد للمستقبل المشترك للمجتمعات وذلك بدفع هذه المجتمعات إلى: اعتماد نظام معقلن، واجب البحث عن الحقيقة وواجب إعلاء معنى الحرية وتثبيته»[54]. «إذا أردنا أن يكون للتاريخ دور في فهم المستقبل، وإذا أردنا إذًا تأسيس مستقبل للتاريخ وجب الاشتغال على مسألة مستقبل التاريخ. إن مستقبل التاريخ كوحدة معرفية وتجربة بحث، خصوصًا كالتزام خلقي برفض كل عصي على الفهم... هذه العقيدة الفكرية المؤسسة على الصمود والتحدّي ضرورية، وهي التي تبني مستقبل التاريخ. هي التي تجعل المؤرخ ينتقل من ملتزم بتخصصه إلى ملتزم بقضايا الشأن العام... يبني المؤرخون المستقبل من خلال دراستهم للماضي أي: تسمية الأشياء بأسمائها، تنظيم الحوادث وترتيبها، قوس

(54) Vincent Duclert, *L'Avenir de l'Histoire* (Paris: Armand Colin, 2010), pp. 4-5.

الزمن، وهذه كلها من مهمات المؤرخ بل من مجال سلطته؛ هذه السلطة التي تحوله إلى ثائر كلما تصدى من خلالها إلى الطغيان والجبروت»[55]. و«الحكمة»، يقول حسين مؤنس، «هي الفهم الصحيح للكون وللحياة، وتلك هي الغاية الأخيرة من الفلسفة والتفلسف، وتلك أيضًا هي الغاية الأخيرة من كتابة التاريخ»[56]. وفي هذا المجال، «ما زال تعريف ابن خلدون للتاريخ - في فاتحة مقدمته - يُعتبر من أدق ما قيل في هذا العلم عند العرب، وهو تعريف أُعجب به وأشار إليه نفر من كبار المؤرخين في الغرب»[57]، كما يقول حسين مؤنس. وقال ابن خلدون: «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتُشدّ إليه الركائب والرّحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه السوقة والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لهذا أصيل في الحكمة عريق». والحكمة، في المفهوم العربي، هي من أعلى مراتب العلم (المعرفة)؛ فهي الفهم العميق.

ختامًا، حاولنا في هذا البحث تقديم صورة أولية عن كتابة تاريخ المغرب العربي/ بلاد المغارب، وتبين لدينا أن هذا التاريخ كُتب بحسب مناهج لم تكن لتؤدي موضوعيًا إلى إنتاج تاريخ للمنطقة خال من الشوائب؛ فباستثناء ابن خلدون، الذي أسس مدرسة في المنهج التاريخي وترك كتاب العبر كأفضل ما كتب عن تاريخ البربر، قوبل بالجحود والنسيان إلى حدود القرن التاسع عشر، حينما بسط الاستعمار نفوذه على كامل شمال أفريقيا، وأصبحت كتابة تاريخه خاضعة للفكر الكولونيالي وتحت رحمة المستشرقين. وحتى بعد تحرر الأوطان ومجيء نخبة محلية من أبناء البلاد، فإن هذه الأخيرة لم تتخلص من تأثير المدارس التاريخية الغربية، الفرنسية بالخصوص، ومن الأيديولوجيات التي بُنيت عليها. كما أن هذه النخبة وقعت تحت الخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية التي سادت إبان مرحلة البناء الوطني بعد الاستقلال، من تكريس لمبدأِ بناء الدولة

---

(55) Ibid, p. 6.

(56) مؤنس، ص 6.

(57) المرجع نفسه، ص 15.

الأمة وإعادة ترميم ما حطمته الكولونيالية من مقومات الهوية الوطنية. هذه العوامل كلها جعلت المؤرخ المغاربي مطالَبًا بالاستجابة لخيارات سياسية أكثر من استجابته لما تتطلبه مهنة المؤرخ كما حددها بلوخ وقبله ابن خلدون. وإذا كانت الأحوال التاريخية قد اقتضت أن يُلف التأريخ الوطني باندفاع أيديولوجي ردًا على خطاب النفي بالنفي في ما بين الحربين وبعدهما، ثمّ يتواصل النهج نفسه مع نشوة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية، فإن أحكام التّأريخ المنصبّ على الأمد الطويل وشمولية الطرح يقتضيان من مؤرخ اليوم، بعد خمسين عامًا من ممارسته، ألّا يتقيّد في تدوينه إلا بالمعايير والمنهج المعرفي العلمي خدمة لمجتمعه قبل ساسته، واستجابة لتساؤلات مجتمعه المطروحة حول ماضيه الحقيقي، حصانة له، ولكي يقدر على معاينة تاريخه كيفما كان، بحلوه ومرّه، بما يمكّنه من عكس صورته على ذاته، ليتمكّن من تقدير تلك الذات بصدق، وتكون له الطاقة الممكنة التي تلقي به إلى المستقبل على بيّنة ودراية. وفي غياب هذا الدور، لا يمكن أن يكون المؤرّخ مثقّفًا بنّاءً وفق الصورة التي ينتظرها منه مجتمعه، بغضّ النظر عن الأنظمة القائمة؛ فملمح المؤرخ عليه أن يستجيب لمتطلبات المرحلة المقبلة والتي بدأت بعد، فلا مناص من ملمح متعدد ومنفتح على جميع الحقول المعرفية، خصوصًا منها المجاورة لتخصصه. كما أن لا مجال لبقائه خارج دائرة المجتمع وطموحاته في مستقبل يشارك في بنائه، بل يكون الفاعل الأساس في بنائه. فابن خلدون، ومن بعده مارك بلوخ، أسسا لمدرستين تاريخيتين تلتقيان في جملة من الخيارات على الرغم من التباعد الزمني بينهما؛ فكلاهما يعطي المؤرخ والتاريخ وظائف لينهضا بها، وكلاهما يدعو إلى شمولية النظرة إلى التحولات التاريخية في تعقيداتها وتداخل العناصر المؤثرة فيها، وقد حدد ابن خلدون خمسة مداخل رئيسة لكتابة التاريخ، وأشار بوضوح إلى الترابط بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين التي اهتم بها بول ريكور وغيره من فلاسفة مابعد الحداثة.

الفصل الثالث والعشرون

صورة البيزنطيين في الحضارة العربية من خلال اللغة

محمد الطاهر المنصوري

سبق لي أن عالجت صورة الروم من خلال المصادر العربية. وقد نشرت هذه الدراسات، سواء في فرنسا أم في اليونان أم في تونس، تناولت فيها جوانب مختلفة من الحياة السياسية والعسكرية، ومشاهد الحياة اليومية في بيزنطة كما صوّرها العرب، أو كما تصوروها في بعض الأحيان. وتبيّنت من خلال ذلك أهمية المرجعية الذاتية العربية في تقديم الآخر من حيث المظهر والسلوك واللون والمعيشة؛ فكل ما لم يكن متماشيًا مع الروح العربية لم يكن مقبولًا، إما لأسباب دينية وإما لأسباب حضارية موروثة. ولكن نلاحظ في الوقت نفسه تأكيدًا عربيًا لكثير من العناصر المحمودة في الحضارة البيزنطية، إما لأنها لم تكن موجودة عند العرب وإما لحاجتهم إليها، في تبرير بعض المظاهر الحياتية، للقياس على ما هو موجود عند البيزنطيين الذين تقدمهم النصوص العربية دائمًا على أساس الأقدمية والأسبقية في الزمن، ونحن نعرف أهمية الأسبقية في التراث العربي الإسلامي، أو حتى في بعض المجالات المعاصرة لنا.

ساعدت هذه الاعتبارات كلها على بناء صورة الروم كآخر ذي مميزات وخصائص، فيها ما هو خير وفيها ما هو شر، فيها ما هو محمود وفيها ما هو مذموم، من منطلقات دينية نشط فيها الإسلام المركز المرجعي، ومن منطلقات سياسية عسكرية: فالروم «أعداء مشركون» وأجوار لم تنقطع جسور الاتصال بهم في أيام

السلم كما في أيام الحرب، ولم تمنع العداوةُ من تقليدهم في كثير من الأمور والأخذ من حضارتهم من دون تحفظ.

لست اليوم متحدثًا عن هذه الموضوعات التي نُشرت، ولا يستحسن تكرارها، وإنما سأتناول جانبًا آخر من الصورة البيزنطية في الحضارة العربية لم ينل حظه من الدراسة، أكان من اللغويين العرب أم من المؤرخين، وهذا الجانب هو انتقال اللغة البيزنطية، وهي يونانية العصر الوسيط، إلى القاموس العربي وانصهارها فيه كما لو أنها منه.

سأعالج جانبًا من هذا الموضوع في انتظار توسيع مجال البحث، وهذا الجانب هو كيف عبّر العرب عن البيزنطيين؟ أبلغة العرب أم بلغة الروم؟

يبدو من خلال المصادر العربية المختلفة أن العرب عبّروا عن الروم بلغة العرب، بما في ذلك من تعريب للمصطلحات والتسميات اليونانية. ويتبيّن من ذلك أن التعبير عن الآخر بلغة غير لغته لا يمكن أن تكون خالية من التحريف والتغيير. وكل لغة لا تستطيع أن تعبّر بدقة عن واقع الآخر، وإنما تسعى إلى البحث عن بدائل أو عن مطابقات في لغة المتحدث. ويبدو من خلال النصوص أن العرب كانوا يدركون هذه المسألة، فنراهم يسعون إما إلى تعريب الواقع البيزنطي وتقريبه من ذهنية العربي، وإما إلى دمج المصطلحات اليونانية في اللغة العربية بصورة مباشرة، مع ما يقتضيه ذلك من تعريب الحروف والنطق. وربما يعود ذلك إلى عدم توافر المصطلحات اليونانية الملائمة والمؤدية للمعنى في اللغة العربية، من غير أن ننسى انفتاح العرب على الآخر والأخذ بلغته لوصفه والتعبير عنه، وربما أيضًا في إطار إبراز قدرة العرب على هضم لغة الآخر والتخاطب معه على مستوى الندية، وربما بروح التفوق والمنافسة في فترة تنافس فيها البيزنطيون والعرب المسلمون في الميادين المختلفة، معتمدين، كل من جانبه، على مركزية «الأنا» وطرفية «الآخر». وقد ساعد وجود جوالٍ رومية في العالم الإسلامي الوسيط ووجود علاقات متصلة بين الجانبين على انتشار المصطلحات والكلمات اليونانية في قاموس العرب. ويظهر هذا التداخل اللغوي بين العربية واللغة اليونانية في مجالات كثيرة، اهتم بها الكتاب العرب، من ذلك:

أولًا: التسمية العامة

لئن دأب العرب على أن يُطلقوا على الآخر صفة المشرك أو العلج، أو صفة الحربي نسبة إلى دار الحرب، فإنهم استعملوا تسمية الروم للتعبير عن البيزنطيين. ووردت هذه التسمية في شعر ما قبل الإسلام، وهذا أمر يبدو طبيعيًا، باعتبار انخراط جملة من القبائل العربية في الحضارة الرومية ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا. كما أنها وردت في القرآن؛ إذ يبدو أن الروم هم الوحيدون من ضمن الشعوب المعاصرة لنزول الوحي الذين خصهم القرآن بسورة، ألا وهي سورة الروم، وفيها ثلاث آيات تتعلق بهم مباشرة: ﴿الم . غُلِبَتِ الرُّومُ . فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم: 1-3)، وهذا اعتراف ضمني بحق الروم في البقاء والتجدد، إذ من بعد غلبهم سيغلبون. أما الآية الثانية والعشرون من السورة عينها، فإنها تقر بالاختلاف بين الناس كمعجزة من المعجزات الإلهية، فتقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: 22). كما أن الصفة نفسها وردت في الحديث.

إذا نظرنا إلى النصوص المؤسسة للحضارة العربية الإسلامية، لقلنا إنها أطلقت على الروم التسمية الرسمية التي اعتمدها هؤلاء للدلالة على أنفسهم. وتأسيًا بالنص القرآني وبالحديث، دأب العرب على استعمال التسمية نفسها في المراحل المختلفة التي مرّ بها تاريخ الإمبراطورية البيزنطية منذ نشأتها حتى سقوطها.

إن كانت هذه التسمية في بداية الإسلام تبدو عادية، فإنها أخذت شكلًا أيديولوجيًا منذ منتصف القرن الثامن الميلادي؛ إذ برز الغرب المسيحي في ظل الدولة الكارولنجية قوةً سياسية وعسكرية تسعى لتجديد البيزنطيين من هذا اللقب ونعتهم بالإغريق. ولا يحق لهم استعمال هذه التسمية، لأنها تعود وجوبًا إلى من يتحكم في مدينة روما. وفي هذا الإطار، يصبح لاعتماد تسمية البيزنطيين بالروم قيمة أخرى إذا عرفنا ودية العلاقات التي كانت موجودة بين العباسيين والكارولنجيين.

بلغ التنافس والصراع من أجل هذه التسمية أوجَه بعد عام 800، عندما حمل شارلمان لقب إمبراطور روما، وكان لذلك وقع كبير في الإمبراطورية البيزنطية؛ إذ

أصدر الإمبراطور نيسيفور الأول مرسومًا أكد فيه رومية الروم، وقدّم في الوقت نفسه تنازلًا للعرب لم يقدمه أحد من قبله، كما لو أنه كان يسعى للحفاظ على تسمية الروم بهذه التسمية في الدولة الإسلامية. وقد أورد المسعودي في عرض حديثه عن أباطرة الروم، فكتب: «كانت ملوك الروم تكتب على كتبها من فلان ملك النصرانية، فغير ذلك نقفور وكتب ملك الروم، وقال هذا كذب ليس أنا ملك النصرانية، إنما ملك الروم ... وأنكر على الروم تسميتهم العرب - ساراكينوي - تفسير ذلك عبيد سارة طعنًا منهم على هاجر وابنها إسماعيل، وأنها كانت أمة لسارة وقال تسميتهم عبيد سارة كذب...». ويبدو من خلال المصادر أن العرب كانوا على وعي بالإحراج الذي يشعر به البيزنطيون أمام سعي المسيحيين الغربيين لتجريدهم من إرث روما في شكله المعنوي. وكان الشعور بإرث روما أكبر من الشعور الديني أو من السعي إلى تزعم المسيحية. ولعل إصرار العرب على استعمال هذا المصطلح للتعبير عن دولة لهم معها عداء مستفحل، يدخل في باب معرفة الإمبراطورية البيزنطية من ناحية، ويدخل من ناحية أخرى في إطار نوع من الاعتراف المتبادل بين الحضارتين، وسعيًا للإبقاء على علاقات ضرورية. وقد بيّنت الفترات اللاحقة إصرار الروم على تمسكهم بهذه التسمية ومعاضدة المسلمين لهم في ذلك، وهو ما سيكون له أثره في التقارب الذي حصل بين الحضارتين في أثناء الحروب الصليبية، إذ سيقف الروم المسيحيون الشرقيون في بعض الأحيان إلى جانب المسلمين في وجه الصليبيين، أكان بتبادل المعلومات المتعلقة بتحركات الصليبيين أم بمنعهم من التزود من الأراضي البيزنطية في أثناء عبورهم في اتجاه العالم الإسلامي.

ثانيًا: المؤسسات السياسية

إضافة إلى التسمية العامة، اهتم العرب، من خلال الكتابة، بجوانب أخرى من الحياة البيزنطية، فذكروا المؤسسات البيزنطية من دون تحريف كبير لها، ومع دقة وضبط في بعض الأحيان أخلت به بعض الكتابات البيزنطية.

1- الإدارة المركزية: الإمبراطور واللُّغُثيط

وردت في النصوص العربية أسماء الأباطرة تباعًا في أغلب الأحيان، وفي شكل قوائم يُذكر فيها الاسم والنسب والفترة الزمنية للحكم، مع لمحة من

الحوادث التي وردت في عصر هذا أو ذاك من الأباطرة. كما وردت التسميات الرسمية المختلفة، مثل قيصر أو أغسطس أو أغسطة أو طاغية، وهي ألقاب كثيرًا ما استُعملت في القسطنطينية للتعبير عن الإمبراطور. إلى جانب ذلك، قدم بعض النصوص صورة عن ممارسة الحكم وانتقال السلطات وشروط الولاية بما يتوجب من دقة، فذكر ابن خرداذبة في كتاب **المسالك والممالك**، وهو كتاب أُلِّف بطلب من الخليفة العباسي المعتمد في منتصف القرن الثالث الهجري (النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي)؛ إذ يقول: «والملك أكبر الروم في أنفسهم وأعزُّه عليهم وليس الملك فيهم وراثة ولا كتاب متبع، إنما هو غلبة، وقد ملكهم رجال ونساء وملكهم يدعى باسيلي ولباسه الفُرفير، صنف من الحرير فيه لمع إلى السواد قليلًا، ولا يلبس الفُرفير والخف الأحمر إلا الملك، ومن تعرض لذلك قتل... وأكبر البطارقة، خليفة الملك ووزيره اللُّغُثيط وصاحب ديوان الخراج وصاحب عرض الكتب والحاجب وصاحب ديوان البريد، ثم القاضي وصاحب الحرس...».

إذا تصفحنا تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، فسنجد أن هذه التسميات يونانية، مثل عبارة باسيلي التي هي في الواقع عبارة بازيلوس، ونقول إن عبارة لُغُثيط هي العبارة اليونانية نفسها، وكلتا الوظيفتين من الوظائف السامية في الإمبراطورية والمتصلة مباشرة بالعالم الإسلامي. وإذا كان اللُّغُثيط في الإمبراطورية هو مركز القرار في الحرب والسلم أو تبادل الأسرى أو إصدار المراسيم والرسائل، فاللُّغُثيط هو المسؤول الأول عن إرسال الرسائل وعن استقبال السفراء والموفدين من العالم الإسلامي إلى القسطنطينية. ويحدث أيضًا أن يقع اللُّغُثيط في الأسر، فتمثّل فديتهم قيمة معتبرة في الدولة الإسلامية، خصوصًا في العهد العباسي؛ إذ كثيرًا ما فُدِيَ اللُّغُثيط بألف أسير من المسلمين. وإن تركيز النصوص العربية على مثل هذه الوظائف دليل على رمزيتها السياسية وعلى أهميتها بالنسبة إلى العلاقات الإسلامية - البيزنطية. ومن دون أن نذكر الصورة التي كان هؤلاء عليها، وكنا نشرنا ذلك سابقًا، فإن المصطلحات الرسمية المستعملة من العرب تكتفي في كثير من الأحيان بالإشارة إلى هذه المؤسسات من دون إطناب، وهو ما سيتغير بعد بداية الحروب الصليبية؛ حيث إن معرفة المسلمين بالدولة البيزنطية نضجت، وتكوّن لديهم رصيد معرفي في هذا المجال بتعدد المبادلات والاختلاط البشري بفعل الحروب والأسر والتجارة وانتقال العبيد. لذلك، نجد تعدادًا في المصطلحات

المستعملة في الأوساط الرسمية، على الأقل، إذ يذكر ابن فضل الله العمري في كتاب التعريف بالمصطلح الشريف نماذج للمراسلات الصادرة عن دولة المماليك في اتجاه كثير من بلدان العالم، ومن ضمنها الدولة البيزنطية، فيقول: و«رسم الكاتبة إليه [أي الإمبراطور البيزنطي]... الملك الجليل، الخطير الباسل، وارث القياصرة القدماء، محيي طرق الفلاسفة والحكماء والعالم أمور دينه، العادل في ممالكه، معز النصرانية، مؤيد المسيحية، أوحد الملوك العيسوية، آخر ملوك اليونان، ملك ملوك السريان، ثقة الأصدقاء، صديق المسلمين، أسوة الملك والسلاطين...».

إذا لم تعنِنا الأوصاف الحميدة التي أُسبغت على الإمبراطور البيزنطي، يمكن القول إن الموقف الرسمي في مصر من خلال النص يؤكد حسن العلاقات، وينم عن معرفة عميقة بتاريخ الدولة البيزنطية وجذورها اليونانية، وأقدمية الملك فيها، وأسبقية الإمبراطور على معاصريه في هذا المجال.

يحدث أن يستعمل الكتّاب والمؤرخون ألقابًا عائلية عوضًا عن الألقاب الرسمية، ظنًا منهم أنها ألقاب وظيفية مثلما هو الشأن في عبارتي باسل وباسيلي؛ فهي تعني في الوقت نفسه الإمبراطور باللغة اليونانية، وتعني اسم علم شائع في الحضارة اليونانية. وقد اشتهر من ضمن من حملوا هذا الاسم باسيل الأول، مؤسس العائلة المقدونية عام 867، وحفيد من أحفاده، وهو آخر من حكم الإمبراطورية من أبناء هذه العائلة، نعني باسيل الثاني المتوفى عام 1025. ومعنى باسل في اللغة العربية هو ذو البأس والصمود، ولعل ذلك مرتبط بما اتصف به هذان الرجلان من الشجاعة والشدة في الحروب، سواء ضد المسلمين أو ضد البلغار، فغلب الاسم على الكُنية وتحول إلى كنية رسمية يلقَّب بها الأباطرة.

أما الاسم الثاني، فهو الأشكري، وهو اسم لعائلة حكمت إمبراطورية فينيقية في ما بين عامي 1208 و1258، بعد تفكيك الإمبراطورية إلى أربعة كيانات عقب توقف الحملة الصليبية الرابعة في القسطنطينية. وأصبح هذا الاسم في ذهن المؤلفين منذ بداية القرن الثالث عشر حتى سقوط القسطنطينية في عام 1453، مستعمَلًا كلقب رمزي في حين أن العائلة التي كانت تحمله انقرضت بعد اغتصاب السلطات من ميخائيل الثامن باليولوق في كانون الأول/ ديسمبر 1258. وعمومًا،

يمكن القول إن العرب عبّروا عن واقع السلطات العليا في الإمبراطورية باستعمال المصطلحات نفسها المتداولة في القسطنطينية ونجد:

2- المؤسسات العسكرية

إلى جانب المؤسسات السياسية، اعتنى العرب بالمؤسسة العسكرية لأسباب لا تخفى في عصر متميّز بالصراع وتتالي الحروب. وتُعتبر المعرفة العسكرية عنصرًا من العناصر الضامنة الانتصار، أو المساعِدة على ضمانه. لذلك، نجد وصفًا دقيقًا للجند البيزنطي وتنظيمه وتوزّعه في فضاء الإمبراطورية، ومن ذلك الرتب العسكرية باللغة اليونانية بصورة متسلسلة كلّما كان هناك مجال للحديث عن ذلك، وفي بعض الأحيان ورد ذكر موظفين في الجند البيزنطي، أكان بمناسبة الحروب أم عند إطلاق سراح الأسرى.

من الرتب العسكرية رتبة الدمستق، أي صاحب المسالح، على حد تعبير قدامة بن جعفر، وإن خلطت النصوص العربية في بعض الأحيان بين الدمستق والإمبراطور في الفترة المتأخرة من العصر الوسيط، أي بعد منتصف القرن الثاني عشر، ويرجع ذلك إلى استحداث وظيفة جديدة في الدولة البيزنطية هي وظيفة دمستق الشرق والغرب، كقيادة عامة للجيش. ويبدو الدمستق شخصية مهمة؛ إذ كثيرًا ما ورد ذكره في النصوص العربية الأدبية والشعرية على حد السواء، لأنه مباشر العمليات العسكرية على حدود الدولة الإسلامية في العهد العباسي أو في زمن انفصال بني حمدان عن بغداد. ويبدو الدمستق شخصية مؤثرة في العلاقات السياسية الإسلامية - البيزنطية حتى أن وفاة بعض من اشتغل في هذه الوظيفة كانت تسر لها نفوس المسلمين، فتُعلَن وفاته من أعلى منابر المساجد. وقد احتفظت النصوص ببعض الأسماء، مثل قرقواس، وهو يوحنا قرقواس الذي قاد حملات عسكرية مدمرة على الحدود الشمالية لبلاد الشام، فأسر في عام 934 كثيرًا من سكان مدينة ملطية، وأجبر من بقي منهم على اعتناق المسيحية. وينتمي هذا الدمستق إلى عائلة من كبار العائلات المستقرة بالقرب من منطقة الثغور، خصوصًا ثغر ملطية.

أعطت هذه العائلة مجموعة من القواد العسكريين في رتب مختلفة، مثل يوحنا ورومان الذي ذكره أبو فراس الحمداني في مناظرته الشهيرة مع

الدمستق بينما كان في أسره في القسطنطينية. ولم تكن وظيفة الدمستق قبل القرن الحادي عشر وظيفة مركزية، بل وجِدت في عواصم الولايات التي تطلق عليها نصوص العصر الوسيط عبارة «البنود والأعمال». وفي ما يتعلق بالشام، فتسميتها بـ «الأجناد»، وعرّبها معاصرونا بنظام الثيمات التي هي عبارة عن وحدات إدارية يضطلع فيها الدمستق أو البطريق أو الستراتيقوس بالوظيفتين، المدنية العسكرية.

ركّز العرب، في إطار اهتمامهم بمعرفة الآلة العسكرية البيزنطية، وكذلك معرفة مقاييس المبادلات عند فدية الأسرى، على معرفة الرتب العسكرية المختلفة في الجهة المقابلة؛ إذ نجد تعدادًا لهذه الرتب وعدد الجند الخاضعين لكل رتبة، وكيفية توزعهم داخل المجال البيزنطي؛ ففي الجهة الغربية للإمبراطورية، كان عدد الجند ما يقدَّر بأربعة وعشرين ألفًا بين فارس وراجل، في حين كان عددهم في الولايات الآسيوية المجاورة والمقابلة للعالم الإسلامي يقدَّر بنحو سبعين ألفًا، باستثناء من تُطلق عليهم النصوص اسم المطوعة. وطبيعي جدًا أن تكون معرفة هؤلاء معرفة دقيقة، إذ نجد تفصيلًا للفرق العسكرية وقياداتها مثل: البطريق، الطرماخ، القنطرخ، القومس، الباسليق، الماجيستر سالشاجرد.

كان العرب يعرفون جيدًا أيضًا التنظيم العسكري للمطوعة؛ إذ يقول عنهم ابن خرداذبة: «وليس للروم في عساكرهم أسواق، إنما يحمل الرجل من منزله كعكه وزيته وخمره وجبنه»، وهذا الأسلوب هو في واقع الأمر ما يمكن أن يسمّى الإقطاع العسكري الذي رُكز في الإمبراطورية منذ بداية القرن السابع، ويتمثل في تجنيد الفلاحين وتمكينهم من إقطاعيات يستغلونها بشروط مختلفة، وأساسها الخدمة العسكرية، وهي وضعية امتهنها العرب واعتبروها من نقاط ضعف العدو؛ إذ نجد في مجادلة وقعت بين سفير بيزنطي ومحمد بن عبد الملك الزيات، وزير معتصم، دار فيها الحديث عن الخراج والإقطاع العسكري، ومن خلال ما ورد أن العرب يرفضون تمرين الجند بعمل من الأعمال لأنهم، كما يقول النص، «بمنزلة الجوارح التي لا يجوز أن تمرن على عمل من الأعمال ولا مهنة من المهن... فلما صارت الروم أهل 'تناية' وأصحاب فدان وزراعة ومهن وصناعة، نشأ الأبناء على ما عليه الآباء، فركنوا إلى الدعة وهابوا الحروب...».

3- أسماء الأعلام

لئن كان الاهتمام بالجوانب العسكرية وتراكم المعرفة التقنية في هذا المجال بالنسبة إلى العرب راجعًا إلى العداء بين الدولتين، وناتجًا من تواصل الاحتكاك الحربي بين الطرفين ومن تعدد الأسرى البيزنطيين الذين مثّلوا مصدرًا مهمًا من مصادر الأخبار، ونظرًا إلى ما كان الجيش البيزنطي يمثّله من رمزية عسكرية وسياسية استوجبت الاهتمام المتواصل، فإن النصوص العربية احتفظت بجملة من أسماء الأعلام، منها ما أمكن التعرف إليه، ومنها ما لا يزال مبهمًا. هذه الأسماء التي ذكرها العرب هي أسماء للنخبة البيزنطية، من أباطرة وقواد وسفراء، مع تركيز على سكان المناطق المقابلة للثغور الإسلامية. ويرد في بعض الأحيان ذكر الذين انتقلوا بصورة نهائية إلى العالم الإسلامي واندمجوا في صُلب المجتمع الإسلامي، من نساء ورجال عُرّبت أسماؤهم في كثير من الأحيان، وأُطلقت عليهم أسماء عربية مع الاحتفاظ بكُناهم الرومية. إضافة إلى الأباطرة، يمكن أن نورد بعض الأسماء، مثل: جرجير، وجرجي والياتسو بلانتس وبرداس سقلاروس، بوتزاس والملاين ومنسترياتس، وهي أسماء موظفين سامين في البلاط البيزنطي، أو أسماء قواد عسكريين على الجبهة مع العالم الإسلامي، وهذا ما يسمح بالقول بأن للعرب اطلاعًا على الواقع البيزنطي تنظيميًا وبشريًا وحضاريًا.

4- أسماء حضارية/ دينية

إذًا، إلى جانب المعطيات السياسية والعسكرية، وهي معطيات عملية، تمكّن العرب في حيز قصير من الزمن من هضم الحضارة اليونانية، أكانت القديمة منها أم الوسيطة، في إطار الصراع الديني الذي نشأ بين العرب والروم بعد ظهور الإسلام. ولكن قبل أن نتحدث في جوانب من هذا الموضوع، يجب القول إن إحياء الفلسفة اليونانية القديمة تم في بيزنطة بعد انفجار الصراع الديني البيزنطي - البيزنطي، بين مُحبّي الصور ومُحطميها في ما بين عامَي 725 و843، فاستعمل المعارضون لعبادة الصور المنطق والعقل لإقناع خصومهم، وهذا ما جرى استغلاله في ما بعد في الصراعات الدينية الإسلامية - البيزنطية وما سمح للعرب بهضم هذا التراث واستعماله لمقارعة الروم بحجة المنطق. ولكني في هذا الملتقى ذي الطابع الفلسفي، وفي ظل توافر المختصين بهذا المجال، ارتأيتُ أن أستثني من

المصطلحات الحضارية المصطلحات الفلسفية التي انصهرت في اللغة العربية واهتم بها المعاصرون من المتخصصين بالفلسفة. ولعلنا في هذا الملتقى سنستمع إلى كثير من المصطلحات الفلسفية ذات الجذور اليونانية والتي يستعملها أهل الاختصاص بما يكفي من إدراك ومعرفة ومطلق سيطرة. لذلك، سنحاول الإشارة إلى مصطلحات أخرى لعلها مغمورة في الأذهان، وهي تتعلق بجوانب دينية وسياسية واقتصادية.

أ- المصطلحات الدينية

بفعل الاختلاف ووجود مجموعات دينية مسيحية مختلفة في العالم الإسلامي، اكتسب العرب معرفة بالمسائل الدينية المسيحية، مثل المؤسسات والطقوس والفِرق، وعبّروا عنها بالمصطلحات الملائمة لها في لغة أهلها، مثل:

- الدبتخة، وهي عبارة عن لوحة مزدوجة تُذكر فيها أسماء القديسين أو الأشخاص، أحياءً أكانوا أم أمواتًا، والذين تقام الصلاة باسمهم أو من أجلهم، كالإمبراطور أو الوالي...

- السنهودس، وهو أعلى سلطة دينية في المسيحية الشرقية، ويتمثل في اجتماع للأساقفة ينتخب فيه بطريرك القسطنطينية ويلتزم بقراراته.

- الجاثليق، وهو أعلى رتبة في الكنيسة الأرمنية وكنائس الشام والعراق، وكثيرًا ما استعمله العرب للضغط على الإمبراطورية البيزنطية بإجبارها على حرمان الإمبراطور من الديانة المسيحية، وهو ما سيكون سببًا في تقليص سلطته على الجوالي المسيحية المقيمة في المشرق الإسلامي.

ويمكن أن ندرج هنا مدينة القسطنطينية باعتبارها مركز الحكم وكرسي الكنيسة؛ فقد تراوحت تسميتها في النصوص العربية بين القسطنطينية، ومعناها مدينة قسطنطين، وإسطنبول، وهو الاسم الرسمي الذي كان البيزنطيون يستعملونه، وهو ما يمكن أن يترجَم بعبارة الحاضرة أو المدينة، خلافًا لما هو متداول لدى كثيرين من الباحثين العرب من أن التسمية جاءت بعد استيلاء الأتراك على المدينة، بينما هي موجودة في النصوص العربية منذ القرن العاشر الميلادي؛ إذ يقول المسعودي في كتاب التنبيه والأشراف: و«لثلاث سنين خلت من ملكه [قسطنطين الأول] بنى مدينة القسطنطينية على الخليج الآخذ من بحر

الروم والشام ومصر، وذلك في الموضع المعروف بطبلا من صقع بوزنطيا وبالغ في تحصينها وإحكام بنائها، وجعلها دار مملكة له أضيفت إلى اسمه ونزلها ملوك الروم بعده إلى هذا الوقت غير أن الروم يسمونها إلى وقتنا هذا المؤرخ به كتابنا (956م) 'بولن'، وإذا أرادوا العبارة عنها أنها دار الملك لعظمها قالوا: 'استن بولن'، ولا يدعونها القسطنطينية، وإنما العرب تعبّر عنها بذلك». وأضاف ابن فضل الله العمري، في معرض حديثه عن أمراء الأتراك ببلاد الروم، أنها «تنتهي متشاملة إلى القسطنطينية، وتسمى اسطنبول، وهي قاعدة ملوك الروم». كما أن المقريزي تحدث عن وفود بعض السفارات على القاهرة، ومن ضمنها «سفير صاحب اسطنبول»، وهؤلاء المؤرخون هم كلهم من الذين لم يعيشوا سقوط القسطنطينية عام 1453، ما يسمح بالقول إن العرب كانوا على اطلاع وثيق بدقائق الواقع البيزنطي لفظًا ومعنًى.

ب- المصطلحات المالية

انطلاقًا من العلاقات التجارية التقليدية بين العرب والروم منذ عهود سابقة للإسلام، اقتبس العرب جملة من المصطلحات ذات الدلالة الاقتصادية والمستعمَلة في الجباية أو في المعاملات المالية، ونذكر بعض أمثلة ذلك، فنجد:

- القيراط، وهو وحدة مالية تبلغ قيمتها واحدًا من أربعة وعشرين جزءًا من الدينار البيزنطي، وتعادل فلسًا؛

- المِد، وهو وحدة كيل خاصة بالحبوب، وتُستعمل كذلك لقياس الأراضي بحساب المساحات المزروعة؛

- البقط، وهو جباية تدفعها دولة ضعيفة لدولة قوية، أو تدفعها مجموعات تعيش خارج فضاء الإمبراطورية كرمز الاعتراف بها والخضوع لسيادتها المعنوية، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المسيحيين الملكانيين الذين كانوا يعيشون في ظل الدولة الإسلامية. وقد استعمل العرب المصطلحات نفسها للتعبير عن وضعيات مشابهة، مثل صلح النوبة في عام 651، حين أرسل 300 عبد كبقط إلى الفسطاط ...

أما في ما يتعلق بالنقود، فقد استعمل العرب العملة البيزنطية شكلًا وتسمية

منذ ما قبل الإسلام. ولعل أكثر المصطلحات المالية استعمالًا هو الدينار، وهو لا يزال إلى يوم الناس هذا، واستُعمل للدلالة على معان مختلفة، كالقيمة الرفيعة، والجمال واللون الأصفر لأن الدينار البيزنطي هو وحدة نقدية ذهبية منقوشة. وجُمعت هذه المعاني في بيت من شعر العرب قاله النابغة الذبياني واصفًا رفقة له قُتلوا في إحدى المعارك:

كهول وفتيان كأن وجوههم دنانير مما شيف في أرض قيصر

خاتمة

في الختام، يمكن القول إن العرب في العصر الوسيط كانت تهزهم رغبة في الاطلاع، تحركها مشاعر دينية وسياسية جعلتهم يسعون لمعرفة الآخر بصفة مباشرة، والآخر في هذه الحالة هو الإمبراطورية البيزنطية بصفتها عدوًا مباشرًا أقر القرآن بوجوده وبقدرته على التجدد، ودعّم ذلك الحديثُ الذي يُنسب فيه إلى الرسول قوله: «أما الروم، ففي كل قرن يظهر لها قرن»، ما جعل العرب يسعون للتعرف إلى هذا الآخر المختلف؛ ففي الدين هو الآخر المسيحي، وفي الجنس هو الآخر الرومي، وفي اللون هو من بني الأصفر. والتعرف إلى هذا الآخر لم يكن جزئيًا، بل هو نظرة كلية شملت الدين والسياسة والعادات والسلوك والحياة اليومية، وشملت اللغةَ أيضًا، عملًا بأن «من تعلم لغة قوم أمِنَ شرّهم» حتى وإن لم يكن الآخر شرًا مطلقًا.

الفصل الرابع والعشرون

الإستوغرافيا العربية المعاصرة
بين التاريخ والذاكرة
المغرب أنموذجًا

عبد العزيز الطاهري

يعرف المغرب الراهن تحولًا كبيرًا على مستوى المعرفة التاريخية يتمثّل في الحضور الكثيف والمتزايد للذاكرة في المشهد الإعلامي والاجتماعي والسياسي، وفي الحقل التاريخي على نطاق واسع. ويفسَّر ذلك بالاتساع النسبي لهامش الحريات العامة خلال العقود الأخيرة، خصوصًا في سياق «العدالة الانتقالية» التي جسّدتها أعمال هيئة الإنصاف والمصالحة التي أُسست في عام 2004 بهدف أن تُطوى نهائيًا ملفات انتهاكات حقوق الإنسان خلال أعوام الجمر والرصاص. وقد رافق هذه الظرفية تزايد الطلب الاجتماعي على التاريخ، وتراجع مساحة الممنوعات، وسماح باتساع مساحة البوح عن الماضي القريب والراهن.

يُعَدّ المغرب من الدول العربية القليلة التي انطلقت فيها الدراسة التاريخية للذاكرة؛ فقد تفاعل المؤرخون المغاربة مع هذا التحول، وبدأوا يهتمون بالصلة بين التاريخ والذاكرة. غير أن من المبكر الحديث عن تحول الذاكرة إلى موضوع تاريخي في هذا البلد. ويلاحَظ أن هؤلاء المؤرخين ركزوا على علاقة التاريخ بالذاكرة في ما يتعلق بالماضي القريب (الاستعمار) والراهن (الاستقلال)، ولم يشيروا إلا لمامًا إلى مراحل زمنية سابقة. وتحاول هذه الدراسة تدارك بعض هذا النقص وإماطة اللثام عن جوانب من حضور التاريخ والذاكرة في الإستوغرافيا

المغربية خلال القرنين المنصرمين، وهي التي دأب الباحثون على تقسيمها: تقليدية واستعمارية ووطنية وأكاديمية.

أولًا: الإستوغرافيا التقليدية

كُتب أغلب المؤلفات التاريخية التقليدية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وهي كتابات تضم أجناسًا عدة: الأخبار والتراجم والمناقب والأنساب...على أنه يلاحَظ حضور هذه الأجناس كليًا أو جزئيًا في المؤلَّف الواحد، وتناول بعضها التاريخين الإسلامي والمغربي، ومن ذلك كتاب الاستقصا[1] لأحمد الناصري (ت 1897)، واقتصر اهتمام بعضها الآخر على التاريخ المغربي، مثل كتابات ابن زيدان[2] (ت 1946). وقدّم بعضها تاريخًا عامًا عن المغرب، من الفتح الإسلامي إلى حكم الأسرة العلوية (الناصري)، في حين اكتفى بعضها الآخر بالفترة العلوية (ابن زيدان)، أو فضّل إنجاز تاريخ محلي إما لمدن، كفاس (محمد بن جعفر الكتاني) ومكناس (ابن زيدان) وتطوان (محمد داود)، وإما لمناطق مثل سوس (المختار السوسي). كما يلاحَظ أن هذه المؤلفات أهملت تاريخ المغرب ما قبل الفتح الإسلامي باستثناء حالات قليلة[3]، وأعطى أصحابها عناية أكبر للأسرة العلوية تفوق عنايتهم بالسلالات الحاكمة التي سبقتها.

نسجت الإستوغرافيا التقليدية في مجملها على منوال التاريخ الإسلامي التقليدي الذي خلّفه الطبري والمسعودي وابن الأثير وابن أبي زرع الفاسي وعبد الواحد المراكشي... حيث هيمنت عليها في نظرتها إلى التاريخ «أسطورة فضيلة السلف... والحنين إلى الماضي»[4]؛ إذ إنها نظرت إلى البعثة النبوية

(1) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، 9 ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997).

(2) عبد الرحمن بن زيدان: إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، 5 ج (القاهرة: المكتبة الثقافية الدينية، 2008)، والعز والصولة في معالم نظم الدولة، 2 ج (الرباط: المطبعة الملكية، 1961).

(3) تناول الناصر «أصول البربر وأحوالهم قبل الإسلام»، في: الناصري، ج 1، ص 116-126.

(4) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 240.

والخلافة الراشدة باعتبارهما عصرًا ذهبيًا وتاريخًا كاملًا تطابقت فيهما الأعمال البشرية مع المشيئة الإلهية، وما قبل هذا العصر ما هو إلا «أساطير الأولين»، وما بعده ليس سوى مراحل تراجع. وقامت هذه النظرة بدور النمط الذي طُبق على التواريخ المحلية، حيث إن المراحل التأسيسية للأسر الحاكمة والزوايا الدينية هي إعادة لهذه التجربة التاريخية الأصلية، أما تاريخ الخلف، فهو عمومًا تاريخ انحطاط نظرًا إلى ابتعاده عن هذا الجوهر الأصلي[5].

ركزت الكتب الإخبارية على الحادث السياسي، فاهتمت بسياسات الدولة والأسر الحاكمة، خصوصًا الأسرة العلوية، والسلاطين والنخبة السياسية والحوادث العسكرية. وعلى الرغم من أنه لم يكن عندئذ وجود لوظيفة المؤرخ الرسمي، فإن كثيرًا من المؤرخين التقليديين، مثل الزياني والناصري وابن زيدان، تولى مناصب في الدولة أو كان قريبًا منها[6]؛ فابن زيدان، الذي يلقَّب بمؤرخ الدولة العلوية، خصص كتابًا ضخمًا لإبراز نظم الحكم وأجهزته وأنماط التدبير السياسي والإداري والمالي والعسكري لدى الدولة العلوية[7]. وبسبب ذلك، عبّرت مؤلفاتهم عن وجهة نظرها، فتميزت بغلبة أيديولوجيتها، وسعت لتبرير سياساتها، وساهمت في صوغ ذاكرة رسمية لدعم شرعيتها السياسية، ولم تتردد في استعمال نعوت قدحية في وصف القوى المعارضة أو المتمردة، من قبيل الفتنة والمروق والبغي والدجل والاعتداء والفساد والسخافة[8].

---

(5) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 84-85.

(6) تولّى أبو القاسم الزياني وظيفة السفارة والكتابة والحجابة والوزارة، وعُيّن على رأس ولايات عدّة في المغرب، وكُلف بمهمات عدة إدارية وسياسية، وضحها في: أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برًا وبحرًا، تحقيق وتعليق عبد الكريم الفيلالي (الرباط: دار نشر المعرفة، 1991). واشتغل الناصري في بعض الوظائف في الدولة. انظر: الناصري، ج 1، ص 17-22.

وابن زياد هو أحد حفدة السلطان العلوي مولاي إسماعيل، وكان نقيبًا للشرفاء العلويين بمكناس. انظر: ابن زيدان، العز والصولة، ج 1، ص ج.

(7) ابن زيدان، العز والصولة.

(8) أنموذج ذلك وصف ابن زيدان لتمرد الجيلالي الزرهوني بين العامين 1902 و1909. انظر: ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، ج 1، ص 465-480.

إضافة إليه، ركزت هذه الإستوغرافيا على دور الأفراد والنخب السياسية والدينية والعلمية والاجتماعية، ولا سيما السلاطين الذين خصتهم بالتعظيم والتقديس، وتناولت حياتهم وأدوارهم السياسية وتدبيرهم للحكم، ومنحتهم الدور الحاسم في حوادث التاريخ. وبذلك جاءت كتبهم على شكل سجلات مناقبية للسلاطين والنخب، ومثال ذلك كتاب ابن زيدان الإتحاف وكتابه العز والصولة الذي تضمن تاريخًا ممجِّدًا للدولة العلوية ومقدِّسًا لسلاطينها.

مكّن انخراط هؤلاء في السلطة من الوصول إلى بعض الوثائق المحفوظة في القصور السلطانية، من رسائل وظهائر وكشوف حسابات ساعدتهم في كتابتهم. لكن غلب على هذه الكتابة طابع الجمع للحوادث المتناثرة في كتب أسلافهم المشارقة والمغاربة، خصوصًا في ما يتعلق بالتاريخ الإسلامي والمغربي، غير أنهم تعاملوا بـ «عقلية نقدية محدودة»[9] في أثناء توظيفهم هذه المادة المصدرية. زيادة على ذلك، اعتمدوا على الذاكرة في استعادة جوانب من التاريخ، وذلك عندما كتبوا عن الحوادث التي كانوا فاعلين في خلالها، فاتخذت أجزاء من هذه الكتابات طابع المذكرات والشهادات، وكان أصحابها في الوقت نفسه مؤرخين وشهودًا، لكن شهاداتهم جاءت مطبوعة بآفات الذاكرة، ومنها الانفعالية والأسطورية، ولا سيما في ذكرهم السلاطين الذين وصلوا إلى حد التقديس والانتقائية، حيث ركزت على مراحل القوة والانتصار، وتجاهلت، إلى حد ما، فترات الضعف والانكسار، وكانت محكومة بسياقها السياسي وبأدوار مؤلفيها فيه، حيث انحازت للدولة والسلاطين وتفادت كل ما يمكن أن يعكر صفو العلاقة معهم[10].

أثّر الحادث السياسي والسيرة الذاتية والذاكرة في طبيعة هذه الكتابة، حيث إنها اتسمت بالطابع الأدبي السردي، متّبعة في ذلك أسلوب الحوليات الإخبارية، التي تشبه اليوميات أحيانًا، أي ترتيب الحوادث بحسب تعاقب الدول والحكام والأعوام. ويتم تسجيل هذه الحوادث في حالات كثيرة من دون أن تكون بينها

---

(9) عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، 2 ج (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ج 1، ص 15.

(10) ليفي بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلادي، سلسلة التاريخ 5 (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، ص 133.

رابطة فكرية، ولا تترك هذه الطريقة لهؤلاء المؤرخين مجالًا لتقويم الحوادث التاريخية وإبداء موقفهم الإجمالي منها[11].

تجدر الإشارة إلى أن الكتابة التاريخية التقليدية في خلال فترة الحماية بين عامي 1912 و1956 تميزت بانفتاح المؤرخين التقليديين على المصادر الأوروبية واحتكاكهم بباحثي نظام الحماية، فعرفت بذلك تطورًا نسبيًا. ونلمس ذلك عند ابن زيدان وعند محمد داود والمختار السوسي اللذين حملت كتابتهما سمة وطنية واضحة بحكم انتمائهما إلى الحركة الوطنية، وبدأت تتخلص من البُعد الأسطوري. لكن على الرغم من ذلك، استمر في ثناياها كثير من خصائص الكتابة التاريخية التقليدية.

ركزت كتب التراجم والأنساب والمناقب على التأريخ للنخب العلمية والاجتماعية والدينية، من علماء وشرفاء وأولياء... وتضمنت استطرادات تتعلق بالحياة اليومية والأوضاع الاجتماعية والثقافية والدينية. كان الهدف من وراءها تمييز ذوي الشرف الصريح من أدعيائه[12]، وقد رفعت من شأن الأشراف ووضعتهم أحيانًا في مستوى الأسطورة، كما هو الشأن لدى صاحب سلوة الأنفاس عند حديثه عن الأشراف[13]، وعن المولى إدريس، سليل البيت النبوي وثاني ملوك الدولة الإدريسية ومؤسس مدينة فاس، وعن هذه المدينة التي استقر فيها كثير من الأشراف الأدارسة، ومن بينهم المؤلف نفسه[14].

تؤرخ كتب المناقب للأولياء والطرائق الدينية، وهي وإن كانت أقرب إلى قاعدة المجتمع، وعلى الرغم من أهميتها التاريخية، لتضمّنها معلومات وفيرة ومهمة عن الزوايا والصلحاء، فإنها تضع القارئ في مناخ الكرامات والمعطيات الخارقة للعادة وللطبيعة، كطي المسافات الطويلة في أوقات وجيزة جدًا،

---

(11) المرجع نفسه، ص 69-70.

(12) المرجع نفسه، ص 54.

(13) محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وحمزة الكتاني ومحمد حمزة الكتاني (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004)، ص 75.

(14) المرجع نفسه، ص 71-82.

والعلم بالغيب[15]. لذلك يتميز خطابها بالتضخيم والتبجيل والتقديس وبطغيان الوظيفة التربوية الإعلامية، حيث تقوم الكرامات بإشاعة سطوة الولي وهيبته بوساطة الحدث الخارق، وهذا ما يساهم في دعم سلطة الأولياء والزوايا وورثة بركاتهم[16].

تميزت الإستوغرافيا التقليدية، عمومًا، بغلبة السرد الأدبي وسيادة التاريخ السياسي الحدثي والعسكري والفردي وهيمنة الذاكرة والشهادة وحضور الأسطورة. لهذا، فإنها حملت سمات الذاكرة المكتوبة والشهادة أكثر مما حمله التاريخ؛ إذ كان هذا التأليف يُنتج «رواية تشبه ملامحها الأسطورة التربوية»[17]، وكان بمنزلة مذكرات شهود.

ثانيًا: الإستوغرافيا الاستعمارية

قامت كتابات أجنبية بخصوص المغرب ارتبطت بحركة التوسع الاستعماري الأوروبي، من أبرزها الكتابات الفرنسية التي ازداد اهتمامها بالمغرب بعد احتلال فرنسا للجزائر في العام 1830. وكانت هذه الكتابات في البداية عبارة عن أعمال فردية، ثم جرت في مطلع القرن العشرين هيكلتها في مؤسسات عدة، من أبرزها «البعثة العلمية» و«إدارة الشؤون الأهلية» و«مصلحة الاستعلامات». وكان الهدف من هذا التأليف التعرف إلى روح المغرب وبُناه، وإثبات أحقية فرنسا باحتلاله أمام الدول المنافسة لها، وذلك تمهيدًا لاحتلاله وإرساء دعائم السيطرة الفرنسية. لكن أغلب أصحاب هذه الكتابات يفتقر إلى مقومات البحث العلمي[18].

تميز هذا التأليف بإسقاط مفهوم الدولة القومية والتحقيب التاريخي الأوروبيين على التاريخ المغربي. واعتمد، عوضًا عن الدورة الخلدونية، فكرة التقدم التي ميزت الدراسات التاريخية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر،

(15) المرجع نفسه، ج 3، ص 132-134.

(16) عبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 103.

(17) العروي، مجمل تاريخ، ج 1، ص 15.

(18) المرجع نفسه، ص 27.

فمارس نقدًا افتراضيًا، وأصدر أحكامًا سلبية عليه، ووضع الفترة الإسلامية فيه ضمن إطار عهد تراجع بين الفترتين الرومانية القديمة والاستعمارية المعاصرة[19]. ورأى أن الفتح الإسلامي لم يجلب سوى الفوضى والخراب والعنف والاستغلال العربي. وفي مقابله، رسم صورة زاهية للاحتلال الروماني في المغرب القديم، معتبرًا إياه فترة رقي حضاري، وبالتالي سعى لإعطاء الوجود الاستعماري المعاصر شرعية باعتباره وريثًا للفترة الرومانية وجالبًا للحضارة إلى المنطقة بعدما خربها العرب.

روجت الرواية الاستعمارية لفكرة غياب الدولة في تاريخ المغرب[20]، وبررت ذلك بأن القبائل كانت قوى سياسية محلية ذات نزعة استقلالية، وترفض الخضوع للسلطة المركزية، وتعيش في الفوضى والتناحر الدائم في ما بينها، وبذلك شكلت عائقًا أمام قيام الدولة[21].

تأسيسًا عليه، حرصت هذه الرواية على إبراز التناقض بين ما سمّته «بلاد المخزن» المكونة من القبائل الخاضعة للسلطان بالقوة، حيث ينتشر العرب ويطبَّق الشرع، و«بلاد السيبة» المكونة من أغلب القبائل الأمازيغية المستقلة عنه، والتي تفضل تطبيق العرف. إن المخزن[22]، بحسب هذا المنظور، هو نظام سياسي عربي أجنبي غير شرعي، ولا يمثل المجتمع[23]، لأن القبائل ظلت ترفض سلطته ولا تعترف بها[24]. وهو جهاز مستديم للعنف، وخلية طفيلية متنقلة، همّها الوحيد جمع الضرائب من دون تقديم خدمات تعود على السكان

(19) المرجع نفسه، ص 16-17.

(20) Edouard Michaux-Bellaire, *Le Rif: Conférence faite au Cours des affaires indigènes* (Maroc: Protectorat de la R. Française, 1925), p. 3.

(21) Edouard Michaux-Bellaire, «Le Maroc et l'Islam: Cours des affaires Indigène,» dans: Ibid, p. 11.

(22) يُطلَق لفظ المخزن في تاريخ المغرب على السلطة الحاكمة في مستوياتها المركزية والمحلية.

(23) Edouard Michaux-Bellaire, «L'Organisme marocain,» *Revue du monde musulman*, vol. 9 (1909), p. 2.

(24) Charles De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884* (Paris: Challamel, 1888), p. 34.

بالنفع أو توفير الأمن والحماية لهم[25]، وكان عمله يركز أيضًا على تدمير العقلية الاستقلالية للقبائل[26].

تُظهر هذه الكتابات السلطان طاغية، لكنه غير قادر على إخضاع بلاده بصورة كاملة، والهدف من ذلك جعله ينتظر المخلّص، المتمثل في الاستعمار، لإتمام الوحدة التي استحال عليه تحقيقها[27]. وخلصت هذه البحوث إلى نتيجة أن غياب الدولة في تاريخ المغرب وغرقه في فوضى أبدية يستدعيان تدخّل دولة أوروبية، تستجيب لرغبة السكان في التدخل لإنقاذهم من قهر المخزن[28] وتوفير الأمن لهم[29]، وتضطلع بمهمة إدخال المغرب إلى الحضارة، وذلك لتبرير الغزو قبل وقوعه، ولإقناع الرأي العام في أوروبا بأن عجز المخزن عن إقامة سلطة فعلية في جميع جهات الإمبراطورية هو الذي سمح لفرنسا بالتدخل لوضع نظام الحماية[30].

تعكس هذه الكتابات في جانب كبير منها النزعة المركزية الأوروبية وتمثّلات الذاكرة الجماعية الغربية عن المغرب والعالم الإسلامي، وجزء منها موروث من مرحلة الحروب الصليبية، وتعبّر عن كثير من التصورات الاستشراقية. وهي كذلك جزء من الذاكرة الكولونيالية التي عملت على إبراز «الرسالة التمدينية» لفرنسا في ما وراء البحار[31]. لذا، فإن تمثّلاتها هي عبارة عن جهاز مفاهيمي وخطاب استعماري أكثر منها واقعًا ملموسًا[32]. وتتميز بطغيان الأيديولوجيا على الجانب العلمي؛ إذ يصبح من المجازفة الحديث عن إستوغرافيا ذات طابع أكاديمي[33].

---

(25) Ibid, p. 40.

(26) Henri Terrasse, *L'Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 vols. (Casablanca: Éditions Atlantides, 1952), p. 28.

(27) سمير بوزويتة، مكر الصورة: المغرب في الكتابات الفرنسية (1830-1912) (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007)، ص 223.

(28) Edouard Michaux-Bellaire, «Région des doukkala,» dans: *Villes et tribus du Maroc*, vol. 5: *Direction des affaires étrangères* (Paris: Honoré Champion, 1932), pp. 84-85.

(29) De Foucauld, pp. 32-33.

(30) Michaux-Bellaire, *Le Rif*, p. 3.

(31) Pascal Blanchard [et al.], *Culture Post-Coloniale, 1961-2006: Traces et mémoires coloniales en France*, Collection Mémoires 126 (Paris: Autrement, 2005), p. 22.

(32) بوزويتة، ص 223.

(33) Jamaâ Baida, «Le Maroc au 20e siècle: Entre histoire et mémoire,» *Revue de la Recherche historique*, no. 1 (2003), p. 49.

ثالثًا: الإستوغرافيا الوطنية

في مواجهة الإستوغرافيا الاستعمارية، قامت إستوغرافيا وطنية، خصوصًا غداة الاستقلال، وفي سياق بناء الدولة الوطنية، وتصاعد الحركات التحررية ومناهضة الاستعمار في العالم الثالث، وبروز القومية العربية والوحدة الوطنية. ومن أبرز رموزها المؤرخان جرمان عياش ومحمد المنوني وبعض زعماء الحركة الوطنية الذين اضطلعوا بمهمة كتابة تاريخ المغرب على أسس نضالية، ومن أبرزهم علال الفاسي[34]. تميزت الإستوغرافيا الوطنية بتقديس الوثائق الوطنية، خصوصًا المخزنية، وغضت الطرف عن الوثائق الأجنبية[35]. وكان هدفها تحرير التاريخ المغربي من المنظور الاستعماري، وعملت على إعادة بناء الهوية الوطنية على أسس عربية إسلامية[36].

حاولت الرواية الوطنية إبراز أن المغرب أمة قائمة على الوحدة الوطنية بين العرب والأمازيغ، وليست مجموعة من القبائل المفككة[37]. وأكدت مبدأ وجود الدولة في تاريخ المغرب[38]، من دون أن تتحمل عناء وصف مراحل نشوئها وتطورها؛ فالقبائل كانت متشبثة بانتمائها الوطني وبولائها للدولة حتى في أبعد الجهات عن المركز، نافية بذلك ثنائية المخزن والسيبة. وقالت إن المخزن لم يشكل جسمًا طفيليًا أو جهازًا مستديمًا للعنف وجمع الضرائب وزرع الفتن بين القبائل[39]، وإنما كان يقوم بوظيفة المصالحة والتحكيم بين القبائل. ولم يكن يتدخل في شؤونها الداخلية، وكان يُشركها في القضايا المتعلقة بالكيان الوطني العام، كالدفاع الخارجي والأمن الداخلي والتكافل أمام الكوارث الطبيعية وحماية القوافل التجارية[40].

---

(34) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط 5 مصححة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، [د. ت.]).

(35) جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986)، ص 46.

(36) الفاسي، ص م-ك (المقدمة).

(37) المرجع نفسه، ص 21.

(38) المرجع نفسه، ص 31.

(39) المرجع نفسه، ص 147.

(40) المرجع نفسه، ص 153-154.

غالبًا ما تُرجع الكتابات الوطنية سبب جمود المغرب وتخلفه واضطرابه والصراع بين قبائله ورفض بعضها الانصياع للسلطة المركزية إلى عوامل خارجية تتمثّل في القوى الاستعمارية الأجنبية، وضغوطها المستمرة عليه، وتدخّلها في شؤونه الداخلية[41]. لكن بعض هذه الكتابات، على قلّتها، ترجعه، إضافة إلى ذلك، إلى أسباب داخلية؛ إذ اعتبر محمد المنوني، مثلًا، أن من أسباب إخفاق محاولات الانبعاث المغربية خلال القرن التاسع عشر، إضافة إلى التدخل الأجنبي، وجود تيار رسمي وشعبي محافظ ورافض للإصلاح[42].

سعت الرواية الوطنية لدحض الأطروحات الاستعمارية جملة وتفصيلًا، فتجاهلت بعض الحقائق التي أثبتتها هذه الأخيرة. وتناقضت الروايتان من حيث نتائجهما وأهدافهما، وتشابهتا من حيث المنهج؛ ففي الوقت الذي صاغت الرواية الاستعمارية صورة سوداء عن تاريخ المغرب، أنتجت الرواية الوطنية صورة مجيدة ومشرقة عنه، وبذلك، تميزت بمنسوب عال من الجدال والذاتية والأيديولوجيا، ما جعلها قريبة من بناء ذاكرة وطنية أكثر منها بحوثًا أكاديمية علمية[43].

رابعًا: التاريخ الأكاديمي

تأخرت الانطلاقة الحقيقية للبحث التاريخي الأكاديمي المغربي بعد الاستقلال، فلم يكن المؤرخون مستعدين لنقل تجربة مدرسة الحوليات الفرنسية قبل تصفية الحساب مع التاريخ الكولونيالي. كما أن قلة منهم كانت مؤهلة للاستفادة من المدارس التاريخية المعاصرة وتطبيقها على التاريخ المغربي، هذا فضلًا عن اقتناعهم بعدم إمكانية الاستفادة من مدرسة الحوليات، التي تتميز بالتعميم والتنظير وتجاوز الإطار الضيق، زمانيًا ومكانيًا، من أجل رصد التحولات

---

(41) جرمان عياش، «اتجاه جديد في البحث التاريخي في المغرب»، في: المغرب من العهد العزيزي إلى سنة 1912، ج 2 (المحمدية: الجامعة الصيفية، 1987)، ص 430-431.

(42) محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، 2 ج (الرباط: منشورة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، 1973)، ص 303-305.

(43) Jamaâ Baida, «Historiographie marocaine: De l'histoire contemporaine à l'histoire du temps présent,» dans: *Du Protectorat à l'indépendance: Problématique du temps présent*, coordonné par Mohamed Kenbib, Colloques et séminaires 133 (Casablanca: Imprimerie Najah Eljadida, 2006), p. 13.

التاريخية الكبرى، قبل وضع بحوث دقيقة تسمح بتفسير التطور التاريخي على مستوى الزمن الطويل. يضاف إلى ذلك حرص القوى السياسية، بمواقعها المختلفة، على إذكاء الحس الوطني وتوحيد الأمة التي حاول الاستعمار تشتيتها، بالتركيز على تخليد الأمجاد والمظاهر التي تدعم الوحدة وتقوّي الدولة الوطنية، وهو ما لم يكن بالضرورة يتوافق مع ما يتوق إليه المؤرخون الشباب الذين كانت اهتماماتهم تتجاوز وجه الماضي المشرق والزاهي[44]. وهذا يعني أن الرغبة في تحرير الذاكرة الوطنية وإعادة بنائها خلال الأعوام الأولى من الاستقلال ساهمت في تأخر الكتابة التاريخية الاحترافية إلى غاية السبعينيات من القرن الماضي.

بعد هذه المرحلة تعالت أصوات منادية بإعادة كتابة التاريخ المغربي على أسس علمية، وساهم انطلاق الجامعة المغربية المعاصرة وتزايد أعدادها في بدء البحوث الأكاديمية وتطورها كيفًا وكمًا.

ابتداء من ذلك الوقت، تميز البحث التاريخي، من ناحية الرؤية، ببداية انفصاله عن الإرث الكولونيالي وعن الذاكرة الوطنية، وبدأ يرتبط تدريجًا برهانات علمية. على سبيل المثال، جرى تجاوز الروايتين الاستعمارية والوطنية في ما يتعلق بموضوع «السيبة»، إذ اعتبر عبد الله العروي أنها مفهوم مخزني يعبّر عن رغبة القبائل في المشاركة في السلطة المخزنية[45]. أما أحمد التوفيق، فجاء بمفهوم نمط اقتصاد القلّة الذي ميز المغرب وجعل إمكانات الدولة ضعيفة، وبالتالي غير قادرة على إخضاع جميع القبائل[46]. ومن وجهة نظر أنثروبولوجية، يرى عبد الله حمودي أن السيبة ليست قائمة على الشعور القبلي والعصيان الجبائي فحسب، بل هي أيضًا عبارة عن «قوى كامنة ومصدر للتجدد السياسي ومناهضة السلطة الحاكمة»[47].

---

(44) محمد المنصور، «الكتابة التاريخية بعد الاستقلال ملاحظات عامة»، ورقة مقدّمة في: البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم، سلسلة ندوات ومناظرات 14 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، ص 19.

(45) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* (Rabat: Centre culturel arabe, 1977), pp. 165-187.

(46) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي خلال القرن التاسع عشر: إينولتان من 1858 إلى 1912 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)، ص 619-621.

(47) عبد الله حمودي، «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات =

أما من الناحية المنهجية، فإن البحث التاريخي اتسم ببداية التأثر بمدرسة الحوليات الفرنسية، ويتجلى ذلك من خلال التركيز على التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني، بينما تراجع التاريخ السياسي واتجه نحو دراسة آليات السلطة ومؤسساتها[48]. وتُعَدّ أطروحة أحمد التوفيق حول قبيلة إينولتان[49] ودراسة العربي مزين بخصوص منطقة «تافلالت»[50] أنموذجين رائدين للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي، وسار على نهجهما كثير من الباحثين.

في هذا الصدد، انفتح البحث التاريخي على موضوعات جديدة، من بينها فئات العامة وأحوالها المعيشية وأدوارها التاريخية، وتاريخ الحياة اليومية، كالأزمات الديموغرافية والأوبئة والكوارث الطبيعية والتغذية والأذواق واللباس...، والتاريخ الديني، خصوصًا الزوايا والطرق، والأوضاع الاقتصادية كالحِرف والتجارة والنقود والضرائب... والتعدد اللغوي والديني، حيث بدأ الاهتمام بتاريخ اليهود وبحضور اللغة والثقافة الأمازيغية في التاريخ المغربي. وبذلك استُبدل التاريخ الحدثي الذي يجري في الزمن القصير بالتاريخ البنيوي الطويل الآماد. وانفتاح البحث التاريخي على العلوم الاجتماعية المجاورة له كعلوم الاجتماع والاقتصاد والنفس والأنثروبولوجيا... وتم تجديد مفهوم الوثيقة التاريخية بحيث ما عاد المؤرخون يقتصرون على الوثيقة الوطنية، بل انفتحوا أيضًا على الوثائق الأجنبية والرواية الشفهية والمصادر الغميسة، مثل التراجم والمناقب والأنساب والفتاوى الدينية... كما اتجه الباحثون الجدد نحو القيام بتاريخ إشكالي يناقش قضايا تاريخية، كالإصلاح والتجاوز الحضاري والعلاقة مع الآخر.

نحت أغلبية الباحثين، كما هو شأن أحمد التوفيق والعربي مزين في كتابيهما

=حول أطروحات كلنير»، في: مجموعة مؤلفين، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص 82.

(48) محمد حبيدة، بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 35-36.

(49) المرجع نفسه.

(50) Larbi Mezzine, *Le Tafilalt: Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII^e et XVII^e siècles*, série thèses 13 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1987).

المشار إليهما سلفًا، نحو البحث المنوغرافي، المجالي أكان أم الموضوعاتي، وذلك لاقتناعهم بأن الدراسات المجهرية، بما تمتاز به من دقة وتركيز، تُعتبر معبرًا أساسًا نحو كتابة التاريخ الشمولي وتحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. غير أن باستثناء حالات نادرة جدًا، مثل **مجمل تاريخ المغرب** و**تاريخ المغارب** لعبد الله العروي، و**تاريخ المغرب: تحيين تركيب**[51]، ظل البحث محصورًا في الإطار المنوغرافي، ولم ينتقل إلى مستوى التركيب الذي من شأنه تطوير المعرفة التاريخية ومنحها مكانة بين العلوم الاجتماعية[52].

أما من حيث المضمون، فإن البحث التاريخي استطاع أن يحقق كثيرًا من المكتسبات والتراكمات؛ ففي ما يتعلق بـ «التاريخ المعاصر»، بين عامي 1830 و1912، رُكِّز على محورين أساسين هما التسرب الأوروبي، وما نتج منه من تحولات وردات فعل المغاربة - ولا سيما أشكال المقاومة والإصلاح - والتاريخ المحلي، خصوصًا تطور الكيانات الاجتماعية المحلية، مثل بعض القبائل. وفي ما يتعلق بـ «العصر الحديث»، من بداية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، فإنه حقق تراكمًا في اتجاهين، الأول دراسة الاستعمار الإيبيري ووسائله وتأثيره في المجتمع وذهنياته، والثاني موضوع الزوايا والشرفاء وقيام دولة السعديين ثم العلويين، ومواجهة الاستعمار الإيبيري والوقوف في وجه الخطر العثماني. وجرى التركيز على الزوايا وعلاقتها بالسلطة المخزنية، ودُرست أيضًا بداية اختلال التوازن في العلاقة بين المغرب وأوروبا لمصلحة هذه الأخيرة. وفي ما يخص «العصر الوسيط» الممتد بين الفتح الإسلامي والغزو الإيبيري، الذي تعاقبت فيه دول الأدارسة والمرابطين والموحدين والمرينيين، جرى التركيز فيه على بناء الدولة المركزية بالاعتماد على النظرية الخلدونية، إضافة إلى موضوعات أخرى، مثل علاقة السلطة بالتجارة البعيدة المدى وبالمجتمع وقواه السياسية والدينية، مثل الفقهاء والمتصوفة والشرفاء، والظاهرة الحضرية. وفي مجال «التاريخ القديم»، من الفترة الفينيقية إلى الفتح الإسلامي، وهو لم يحظ باهتمام كبير،

---

(51) **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**، إشراف وتقديم محمد القبلي (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011).

(52) حبيدة، ص 67-68.

سارت البحوث في اتجاه تعميق البحث في مرحلة الاحتلال الروماني وما قبله وما بعده[53]. أما ما يتعلق بتاريخ الفترة الاستعمارية بين عامي 1912 و1956، فأدرجناه في محور لاحق.

يلاحَظ أن التاريخ الأكاديمي، على الرغم مما حققه من تطورات منهاجية وتراكمات كمية ونوعية، ما زال من حيث المقاربة متأثرًا بالمنظور الوطني السجالي. ويتضح ذلك من خلال التركيز على موضوعات هوياتية من قبيل الاستعمار والمقاومة، المغرب والغرب، الدولة والإصلاح، الدولة والقبيلة، الدولة والفقهاء، الدولة والزاوية والنسب الشريف. وبناء عليه، يميل المؤرخ إلى اختيار مراحل التألق ويهمل مراحل التراجع. كما أن هذا الموقف الوطني لم يتراجع حتى بعد تزايد الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي في سبعينيات القرن الماضي[54]؛ فعدد من البحوث حمل كثيرًا من «البطولة المبطنة» والنضالية والوطنية، وضم مفاهيم لا تنتمي إلى حقول تاريخية، مثل «الدفاع عن الوطن» و«الذود عن قدسية الدين الإسلامي» و«العدو»، وبذلك تحولت كتابة التاريخ إلى بحث عن الهوية ودعمه للذاكرة الجماعية وترسيخها[55].

أدى استمرار هذا المنظور الوطني إلى نمو ذهنية محلية لدى عدد من المؤرخين المغاربة، وساهم ذلك في عدم انفتاحهم على الكتابة التاريخية الغربية والدولية، ما جعلهم غير قادرين على مواكبة المفاهيم والمكتسبات التاريخية الجديدة وطرح إشكاليات وأسئلة جديدة. وفي ما يتعلق بالمصادر والوثائق، يلاحَظ استمرار هشاشة الاعتبارات المنهجية المتعلقة بمساءلة الإشكاليات وطرحها على هذه المصادر من أجل توظيفها في الكتابة التاريخية[56].

علاوة على ذلك، فإن الإكراهات السياسية والمعرفية، وضغوط الذاكرة،

---

(53) يقدم عبد الأحد السبتي تقريرًا مفصلًا عن هذا التراكم التاريخي في: السبتي، ص 42-50.

(54) المرجع نفسه، ص 54-5.

(55) عبد الرحيم بنحادة، «البحث التاريخي في الجامعة المغربية: العصور الحديثة نموذجًا»، ورقة مقدّمة في: الكتابات التاريخية في المغارب: الهوية، الذاكرة والإسطغرافيا، سلسلة ندوات ومناظرات 138 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007)، ص 18-19.

(56) السبتي، ص 55-57.

وصعوبة أوضاع البحث التاريخي تجعل بناء معرفة تاريخية بالنفس النقدي والعمق العلمي الأكاديمي أمرًا شاقًا وصعب المنال بالنسبة إلى بعض الباحثين. كما أن بعضهم يقدم خدماته التاريخية وينجز بحوثًا ومقالات، خصوصًا في ما يتعلق بفترات قريبة، لمصلحة مؤسسات الذاكرة الرسمية أو الحزبية أو العائلية والجهوية. وفي كلتا الحالتين، لا يخرج جزء مما يكتبه هؤلاء عن دائرة ما أنتجته الذاكرات الفردية والجماعية.

عرفت الكتابة التاريخية الاحترافية المغربية تطورًا ملموسًا ومكتسبات معتبرة، لكنها لم تتطرق بعدُ إلى بعض الموضوعات، ولم تحقق تراكمًا كبيرًا في أخرى، وما زال أمامها كثير من الجهد لتغطية الخصاص في دراسة الحقب التاريخية المختلفة. كما أنها استطاعت، إلى حد كبير، رسم حدود تمايز عن الذاكرات التقليدية والاستعمارية والوطنية، وعملت على بناء تمثّلاتها التاريخية على أسس علمية. وعلى الرغم من ذلك، فإن علاقتها بالذاكرة ما زالت مبهمة، خصوصًا أن تطور هذا التاريخ وازته في الوقت نفسه عودة قوية للذاكرة، أكانت تلك التي تتعلق بالزمن القريب أم التي تتعلق بالزمن الراهن، وما تميزت به من تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية، وبالتالي نلحظ الحضور القوي للشاهد في المشهد السياسي والحقل التاريخي.

خامسًا: التاريخ القريب الراهن بين الشاهد والمؤرخ

تُعَدّ فترة الحماية من المراحل التي لم تولَ عناية كبيرة من البحث التاريخي؛ فقد بدأت دراستها في الجامعات الفرنسية أو من باحثين أجانب، مثل دانيال ريفي وروني كاليسو ويليام هوسينغتون... ولم تُنجز بحوث وأطروحات مغربية عنها في الجامعات المغربية إلا في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، وهي قليلة، وجلّها لم يجد طريقه إلى النشر. وركزت على دراسة نظام الحماية والمقاومة المسلحة والحركة الوطنية، وهمشت جوانب مهمة تتعلق بتحولات البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية والحياة اليومية.

يُعزى عزوف أغلب مؤرخي المغرب عن دراسة هذه الفترة إلى صعوبات إبيستمولوجية وسياسية، منها تلك المتعلقة بالوثائق والأرشيفات المغربية أو

الأجنبية، إما لندرتها في بعض الحالات، وإما لوفرتها وتباينها وعدم تنظيمها في حالات أخرى، ما يطرح صعوبة الوصول إليها أو الإلمام بها كلها[57]. إضافة إلى ذلك، يعتبر بعض المؤرخين أن هذه المرحلة ليست بعيدة في الماضي بما يكفي لجعلها موضوعًا للدراسة التاريخية.

على وجه العموم، يعبّر هذا العزوف أيضًا عن أزمة البحث التاريخي، وعن تراجعه في المغرب وفي العالم خلال العقود الأخيرة. وفي هذا الصدد، هناك من اعتبر أن علمية التاريخ مسألة غير ممكنة لأنه مجرد سرد أدبي[58]. وثمة من لاحظ «عودة الحادث»[59] الذي طالما همشته مدرسة الحوليات، فضلًا عمن تحدث عن «التاريخ المفتت»[60] والمهدد بالتشظي نتيجة تعدد موضوعاته، وبفقدان هويته بسبب اعتماده على غيره من العلوم الإنسانية. وقد وصف مؤرخون مغاربة وضعية التاريخ المغربي بنعوت تحيل إلى أزمته، منها «التراجع» والانكماش»[61] و«البؤس»[62].

علاوة على ذلك، تطرح هذا الفترة، كما هو شأن مرحلة ما بعد الاستقلال، قضايا حساسة سياسيًا؛ فبعض الفاعلين السياسيين خلالها ما زال في قيد الحياة، ويحتل ورثة بعضهم مناصب مهمة في الدولة، وهم يتوجسون من كل ما يُكتب عنها. كما أن الدولة والأحزاب الوطنية تشجع فهمًا أحاديًا للماضي، وتُظهر تجاهه يقظة كبيرة لأنه يُكسبها جزءًا كبيرًا من شرعيتها السياسية. لهذا يشعر كثير

---

(57) إبراهيم بوطالب (منسق)، وثائق عهد الحماية: رصد أولي، سلسلة ندوات ومحاضرات 7 (الرباط: الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ المحمدية: مطبعة فضالة، 1996).

(58) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1971), p. 185.

(59) Pierre Nora, «Le Retour de l'événement,» dans: Jacques Le Goff & Pierre Nora, *Faire de l'histoire: vol. I: Nouveaux problèmes* (Paris: Gallimard, 1974).

(60) فرانسوا دوس، التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

(61) محمد كنبيب (منسق)، التاريخ الحاضر ومهمات المؤرخ، سلسلة ندوات ومناظرات 158 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2009)، ص 10.

(62) حيدة.

من المؤرخين بأنهم ليسوا في مأمن من ردات فعل سياسية. وبسبب ذلك، يظنون أن من المبكر كتابة تاريخ علمي لهذه المرحلة[63].

في مقابل هذا الانحصار الذي يعرفه التاريخ، وبعد عزوف أغلب المؤرخين عن دراسة فترة الحماية والزمن الراهن، بدأت الذاكرة تستعيدهما وتملأ هذا الفراغ. ومن مظاهر ذلك كتابة المذكرات والإدلاء بالشهادات، المكتوبة أو الشفاهية، من الملك والأمير والزعيم السياسي والوطني والمقاوم والقائد الحزبي والوزير والسفير والصحافي وضابط المخابرات والأكاديمي والفنان وضحايا العنف السياسي... الذين استعادوا تجاربهم والحوادث التي شهدوها وساهموا فيها أو كانوا ضحايا خلالها.

إضافة إلى الاتساع النسبي لهامش الحريات الذي أشرنا إليه سلفًا، يعزى هذا الحضور المهيمن على الذاكرة إلى الدينامية الكبيرة في وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية والإلكترونية التي أدت إلى «تحويل التاريخ إلى منتوج إعلامي»[64].

في هذا الإطار، نشرت الصحافة المكتوبة مذكرات وشهادات، ومن بينها سيرة المهدي بنبركة[65] ومذكرات محمد الحبابي، أحد الوطنيين والمؤسسين لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية[66]، ومذكرات ضابط الاستخبارات السابق أحمد البخاري عن أعوام الجمر والرصاص[67]، كما أن عددًا من المذكرات التي نُشرت على شكل كتب كانت في أصلها حوارات صحافية[68].

---

(63) Mohamed Kenbib, «Ecriture et réécriture de l'histoire contemporaine du Maroc,» dans: *Du Protectorat à l'indépendance*, p. 26.

(64) Michel Mathien, «Médias, histoire et mémoire: Un débat récurrent,» dans: *Histoire, mémoire et médias*, sous la direction de Régis Latouche et Michel Mathien, collection médias, société, et relations internationales (Bruxelles: Bruylant, 2009), p. 1.

(65) المساء، 30/ 8/ 2012-1/ 10/ 2012.

(66) المساء، 18/ 10/ 2012.

(67) نُشِرَت في: الأحداث المغربية، في شهري نيسان/ أبريل وأيار/ مايو 2004.

(68) ومن نماذج ذلك: «سيرة ذاتية في حوارات صحفية» لأبي بكر القادري، و«نصف قرن في السياسة» لعبد الهادي بوطالب، و«ذاكرة ملك» للحسن الثاني، وسيرة محمد اليازغي...

الأكثر من ذلك هو أن الشاهد أصبح من الضيوف المفضَّلين في القنوات الفضائية التي يُعَدّ مشاهدوها بالملايين، ومنهم من حكى تجربته في الكفاح الوطني المسلح ضد الاحتلال، مثل محمد بنسعيد آيت يدر[69]، أو في المقاومة الوطنية السياسية، مثل عبد الهادي بوطالب[70]، أو في الاعتقال السياسي، مثل أحمد المرزوقي[71]... وقد لقيت هذه الشهادات متابعة كثيفة لا بسبب فائدتها التاريخية أو متعتها الأدبية فحسب، بل لأنها توفر أيضًا مجالًا للفرجة الإعلامية نظرًا إلى صراعاتها الشخصية والسياسية.

تقوم وسائل الإعلام الرسمية والحزبية بتخليد الذكريات الوطنية (الاستقلال يوم 18 تشرين الثاني/ نوفمبر، وعريضة الاستقلال يوم 11 كانون الثاني/ يناير، وثورة الملك والشعب يوم 20 آب/ أغسطس، وخطاب طنجة في عام 1947...) وفق منظور رسمي تطغى عليه مقاربة تمجيدية للمؤسسة الملكية. كما أن الدراما التلفزيونية والإنتاجات السينمائية أخذت تقتحم التاريخ، ولا سيما الفترة الاستعمارية، غير أنها صورت سيناريوهات أغلبها متخيل وانتقائي وملحمي.

تضمنت هذه الذاكرات ثلاثة مستويات من الخطاب، **الأول** مستوى سيرة ذاتية للشهود عُرفوا بحياتهم ومسارهم المهني والسياسي، وبمساهمتهم في صنع حوادث التاريخ، **والثاني** مستوى السيرة التي تضمنت تراجم عدد من الشخصيات التي ساهمت في صناعة هذا التاريخ، **والثالث** مستوى الحادث السياسي، خصوصًا ذلك الذي ساهم هؤلاء الشهود في وقائعه. وقد تناولت هذه الشهادات قضايا حساسة ما زالت تثير كثيرًا من النقاش والصراع السياسي والأيديولوجي، ومنها تلك المتعلقة بهوية المغرب وعمقه التاريخي وانتمائه القومي واللغوي والديني والإقليمي، وعلاقته بالآخر، ولا سيما المغاربي والعربي والأوروبي، وعلاقة الدين بالسياسة والحداثة، والاستعمار وأساليب الكفاح الوطني وتوجهاته،

(69) «برنامج شاهد على العصر»، على قناة الجزيرة الفضائية، الحلقة الأولى بتاريخ 11 نيسان/ أبريل 2010، وضمّت شهادته خمس حلقات.

(70) «برنامج شاهد على العصر»، على قناة الجزيرة الفضائية، الحلقة الأولى بتاريخ 14/ 7/ 2008، والحلقة السابعة بتاريخ 25/ 8/ 2008، وضمّت شهادته سبع حلقات.

(71) «برنامج شاهد على العصر»، على قناة الجزيرة الفضائية، الحلقة الأولى بتاريخ 23/ 2/ 2009، والحلقة الأخيرة بتاريخ 29/ 4/ 2009، وضمّت شهادته تسع حلقات.

وطبيعة الاستقلال الذي حصل عليه المغرب، ووضعية حقوق الإنسان والحريات العامة والصراع السياسي في الفترة التي أعقبته.

نميز في هذه الذاكرة بين نوعين، **الأول** ذاكرة سعيدة لفاعلين تاريخيين عملت على رواية تمجيدية للماضي المغربي خلال الفترة الاستعمارية، مركزة على الفعل الوطني المسلح والسياسي الذي وقف في وجه المستعمر ودفعه إلى مغادرة المملكة. والثاني ذاكرة حزينة للضحايا، يُطلَق عليها أحيانًا أدب السجون والاعتقال السياسي، استعادت آلامهم وجراحهم الغائرة والفظائع التي تعرضوا لها خلال أعوام الجمر والرصاص.

وغدا الشاهد أحد أوجه المجتمع المغربي الراهن، الذي أصبحت فيه الذاكرة والشهادة مسألة سياسية ورهانًا حاسمًا بالنسبة إلى قراءة الماضي وتأويله. لهذا، أصبح الشاهد، وانطلاقًا من موقعه السياسي والاجتماعي والثقافي، يمارس ضغوطًا على المؤرخ بهدف إنتاج معرفة تاريخية عن الفترة الاستعمارية وما بعدها لا تخرج عن الإطار الذي تحدده الذاكرة وتمثّلاتها. والواقع أن تاريخ الفترة الاستعمارية والراهنة في المغرب يُكتب اليوم، ومنذ مدة ليست باليسيرة، تحت «ضغط الذاكرات ومصالحها وفضولها»[72].

يعبّر الشهود، في الأغلب، عن وعيهم بأن ما يكتبونه أو يروونه ينحصر في إطار الذاكرة لا في إطار التاريخ[73]. ويرى كثير منهم أن الذاكرة مادة أوليّة لكتابة التاريخ[74]، لكن بعضهم يعتبر كتابته تاريخًا[75]، ويخلط بعضهم بين الذاكرة

---

(72) بيرا نورا، «الذاكرة والتاريخ»، في: مجموعة مؤلفين، من أجل تاريخ إشكالي: ترجمات مختارة، ترجمة محمد حبيدة (القنيطرة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل/ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005)، ص 102.

(73) عبد الهادي بوطالب، ذكريات.. شهادات.. ووجوه، 2 ج (جدة: الشركة السعودية للأبحاث والنشر، 1992)، ص 8، وأبو بكر القادري، مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية من 1930-1940، 2 ج (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993)، ص 5.

(74) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، 6 ج (الرباط: منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، 1982)، ص 10.

(75) عبد الهادي بوطالب، نصف قرن في السياسة (الدار البيضاء: منشورات الزمن؛ مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، ص 57، وأبو بكر عبد الرحمن بن علي الصنهاجي، مذكرات في تاريخ حركة المقاومة وجيش التحرير المغربي من 1947 إلى 1956 (المحمدية: مطبعة فضالة، 1987)، ص 10.

والتاريخ[76]. ويرى بعضهم أنهم المؤهلون أكثر من غيرهم للكتابة عن الماضي بصورة أفضل لأنهم حضروا فيه[77]. أليس في هذا الموقف تناقض؛ إذ كيف للشاهد أن يقدم شهادته باعتبارها مادة أولية لكتابة التاريخ ثم يعتبرها أفضل طريقة لكتابته؟ أليس ذلك رغبة في سجن المعرفة التاريخية في حقل الذاكرة؟

يعلن الشهود في مقدمات شهاداتهم أمام القارئ ميثاقًا خلقيًا، يلتزمون فيه بقول الحقيقة وتوخّي الموضوعية والتجرد من العوامل الذاتية والسياسية[78]. لكن عند دراسة بنية هذه الشهادات ومستويات الخطاب فيها وسياق إنتاجها، يتبين أن حضور الشاهد في الحوادث التي يروي عنها لا يعني امتلاكه الحقيقة التاريخية المطلقة، لأن خصائصها الأدبية والذاتية والزمنية والسياسية والاجتماعية تشكل عوائق واستعصاءات تحول دون تحقق كامل لميثاق الحقيقة والإخلاص للماضي.

يدلي الشهود بشهاداتهم عن فترات كانوا من الفاعلين فيها، وهذا ما يُفقده موضعية الطرف الثالث المحايد؛ فأغلبهم كان فاعلًا في تنظيمات حزبية وتيارات سياسية وتوجهات أيديولوجية مختلفة، تميزت العلاقات بينها بمنافسات وصراعات وتناقضات في المصالح والرؤى والتقديرات والمواقف.

تتميز الذاكرة، الفردية والجماعية، بانتقائيتها واحتفاليتها؛ إذ تركز على تخليد الفترات المجيدة من التاريخ، فترسخ إنجازات الأفراد، مثل السلطان وأفراد النخبة الوطنية والمقاومة المسلحة، وتركز على الانتصارات، كمعركة وادي المخازن، ومواجهة ظهير 16 أيار/مايو 1930، وتأسيس الحركة الوطنية ومطالبتها بالإصلاحات في عام 1934 وبالاستقلال في عام 1944 ونفي السلطان في عام 1953... في حين تنسى أو تهمش الانتكاسات، كهزيمة إيسلي في عام 1844، وفرض الحماية في العام 1912...

---

(76) الوزاني، ص 15.

(77) المرجع نفسه، ص 9؛ أحمد معنينو، ذكريات ومذكرات، 11 ج (طنجة: مطبعة سبارطيل، [د. ت.])، ص 5، ومحمد المرزوقي، تزممارت الزنزانة رقم 10 (الدار البيضاء: طارق للنشر، 2009)، ص 29.

(78) انظر مثلا: القادري، ص 11-12؛ بوطالب، ذكريات، ص 7-9؛ معنينو، ص 7؛ الصنهاجي، ص 12، ومحمد الرايس، من الصخيرات إلى تازمامارت: تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم، تعريب عبد الحميد جماهري (الرباط: منشورات الاتحاد الاشتراكي، 2000)، ص 3.

تتسم تمثّلات الذاكرة بهيمنة الذاتية، لأنها قناة مباشرة داخلية وانفعالية، فما ترويه ممركز على الذات، وكثير منه محكوم بدوافع نفسية تتمثّل في تمجيدها وإبراز مساهمتها التاريخية. إن الشاهد فاعل تاريخي يذّكّر بالماضي ويستدعيه في الوقت ذاته لمنح حياته معنى ولتشكيل هويته الشخصية، تقوده في ذلك مصلحته، فهي تساعده على العيش بطريقة أفضل، وتساهم في راحته العقلية ورفاهيته[79].

تظل هذه الشهادات محكومة بسياقها السياسي والاجتماعي وتوازناته ورهاناته. وبالتالي، فإن حاضر الشهادة، بأبعاده النفسية والسوسيولوجية والسياسية، يتحكم في الشهادة ويوجّه تمثّلاتها بحسب معطياته، وليس بحسب الماضي كما كان. إن هذا البُعد الذاتي في الشهادة وسياقها يجعلان منها رواية جزئية من زاوية نظر أحادية فردية تنطلق من ذات الشاهد وموقعه في الحوادث المروية، وبذلك تفتقد الرؤيةَ الشاملة زمانًا ومكانًا.

تركز هذه الشهادات على السيرة الذاتية والحادث السياسي، لهذا غلب عليها السرد الأدبي؛ إنها تذكّر بحوادث ماضية ظلت مخزنة في الذاكرة، لكنها تسعى إلى الإقناع عن طريق الحبكة الأدبية بما تمتاز به من بلاغة وجمالية فنية وإبداعية، وهذا ما يمكن أن يجنح بها إلى إضفاء بعض الصور الخيالية على الوقائع. ويتجلى ذلك مثلًا في الهالة الكبرى التي يضع فيها الشاهد نفسه أو غيره من الزعماء والقادة إلى حد ربما يصل إلى التقديس.

تقوم الشهادات بدور تبريري يتجلى في إضفاء الشرعية التاريخية على الفاعلين التاريخيين الذين يكتبونها وعلى انتماءاتهم، خصوصًا أن الماضي يُعتبر من الموارد الأساسية للشرعية بالنسبة إلى القوى المجتمعية والسياسية المختلفة في المغرب. وتتحكم الاستعمالات السياسية والاجتماعية للماضي، والانتماءات والسياقات السياسية والاجتماعية، في ما يُعاد إنتاجه من تمثّلات حوله. كما أن هذه الشهادات تكون في أحيان كثيرة مجالًا لتصفية الحسابات السياسية، أكان بين الأفراد أم بين التنظيمات. ويكفي أن نورد أنموذجًا واحدًا لذلك في شهادتَي

---

(79) تزفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة: خلاصة القرن العشرين، نقله إلى العربية نرمين عبد الله العمري (الرياض: مكتبة العبيكان، 2006)، ص 177-178.

زعيمي الحركة الوطنية المغربية؛ فقد تبادل علال الفاسي[80] ومحمد حسن الوزاني[81] الإقصاء والتهميش في ذاكرتيهما.

يتمثّل الإكراه، وكذلك الاستعصاء الذي يواجه مسألة الحقيقة في الشهادة ويجعلها في موضع حرج، في تلازم واجب الذاكرة مع عملية النسيان؛ ففي مقابل ما يُستعاد من حوادث، تُنسى بالضرورة حوادث أخرى عن عمد أو عن غير عمد.

لا تعني هذه الملاحظات التي سجلناها بخصوص الشهادات التاريخية الانتقاص منها أو النظر إليها باعتبارها جنسًا تاريخيًا هامشيًا وقاصرًا عن إدراك الواقع الماضي؛ فهذه الملاحظات من خصائص الذاكرة، بل نسجل أنها تتميز بخاصية معاينة الماضي والحضور فيه، وتتسم بقوة التعرف إليه وطموح الإخلاص له. لكنها تفتقد إلى النظرة الشمولية والرؤية العقلانية، ما يؤدي إلى عدم قدرتها على استكمال ميثاق الحقيقة، لكنها تتضمن كثيرًا من المعلومات التي يصعب أحيانًا إيجادها في مصادر أخرى.

أثار هذا الحضور المهيمن للذاكرة ردات فعل المؤرخين؛ إذ التأمت ثلة منهم في ندوات علمية درست هذه الظاهرة، ونشرت أعمالها في ما بعد. وفي هذا الإطار، نشرت مجلة **البحث التاريخي** ملفين، الأول عن الجوانب النظرية لعلاقة الذاكرة بالتاريخ[82]، والثاني عن المذكرات الوطنية وصِلتها بتاريخ الزمن الحاضر[83]. وصدرت عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط منشورات تناولت الموضوع منها: «من الحماية إلى الاستقلال: إشكالية الزمن الراهن»[84]،

---

(80) الفاسي.

(81) الوزاني، ج 1: سنة 1982؛ ج 2: سنة 1982؛ ج 3: سنة 1984؛ ج 4: سنة 1985؛ ج 5: سنة 1986، وج 6: سنة 1987.

(82) مجلة **البحث التاريخي** (منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي - الرباط)، العدد الأول (2003).

(83) مجلة **البحث التاريخي**، العدد 3 (2005).

(84) محمد كنبيب (منسق)، **من الحماية إلى الاستقلال: إشكالية الزمن الراهن**، سلسلة ندوات ومناظرات 133 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004).

و«الكتابة التاريخية في المغارب. الهوية، الذاكرة، والإسطغرافيا»[85]، و«التاريخ الحاضر ومهمات المؤرخ»[86]...

قام هؤلاء بدراسة الجوانب النظرية والعملية لإشكالية الذاكرة وصِلتها بالتاريخ، ورصدوا الأهمية المعرفية للحضور المتزايد للذاكرة والشهادة، لكنهم ميزوا من الناحية المعرفية والمنهجية بين كتابة الذاكرة والشهادة من جهة والكتابة التاريخية المحترفة من جهة أخرى. ودعوا، على قلّتهم، إلى تدشين ورش كتابة تاريخ الزمن الراهن في المغرب، ودافعوا عن أحقية المؤرخ في ولوج هذا الزمن والمساهمة فيه إلى جانب غيره من المتخصصين في العلوم الإنسانية والصحافيين والشهود.

ما زال كثير من المؤرخين المغاربة، كما في العالم، متحفّظًا إزاء ولوج كتابة التاريخ الراهن، وذلك لأسباب معرفية وسياسية؛ فدراسة مرحلة ما بعد عام 1956 تقتضي أولًا الإحاطة الشاملة بمرحلة الحماية التي سبقتها، والإجابة عن جميع إشكالياتها وأسئلتها. كما أن التاريخ يقوم، بحسب رأيهم، بالإحالة إلى الماضي، أما الزمن الراهن فيستدعي الآني، وهو يفتقد المسافة الزمنية الضرورية لمقاربة موضوعية. كما أن كتابة هذا التاريخ بالضوابط الأكاديمية المتعارف عليها أمر بالغ الصعوبة بسبب ضغط الطلب الاجتماعي على التاريخ، وتأثير الذاكرة والسياسة، وهيمنة الوثائق الصحافية والنقص في أرشيف الدولة.

وردّ المدافعون عن كتابة التاريخ الراهن على هذه التحفظات؛ ففي ما يتعلق بالمفهوم، يؤكدون أن كل تاريخ هو تاريخ معاصر ما دام أن المؤرخون يكتبون عن الماضي، قريبًا أكان أم بعيدًا، إضافة إلى أن تاريخ الزمن الراهن يستلزم الحضور الفعال للمؤرخ ومسؤوليته والتزامه في الإجابة عن الأسئلة الحارقة لزمنه[87]. وهنا يمكن المؤرخ أن يقدم بعض الإجابات عن الطلب الاجتماعي الكبير، لمعرفة بعض

---

(85) عبد الواحد المودن، عبد الحميد هنية، وعبد الرحيم بنحادة (تنسيق)، الكتابة التاريخية في المغارب: الهوية، الذاكرة، والإسطغرافيا، سلسلة ندوات ومناظرات 138 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2007).

(86) كنبيب (منسّق)، التاريخ الحاضر.

(87) Baida, «Le Maroc,» p. 17.

حقائق هذه الفترة[88]. وفي ما يخص المسافة الزمنية، يمكن دحضها؛ فالعودة إلى الأزمنة الأكثر قِدمًا ربما تتم بصورة ذاتية وانطلاقًا من رهانات حاضرة، لأن معالجة الحوادث الراهنة تستدعي مسافة منهجية أكثر منها زمنية. وكثيرة هي الكتب التي تشكّل اليوم مرجعًا أساسًا في التاريخ البشري كتبها أصحابها مع غياب المسافة الزمنية، مثل هيرودوت وابن خلدون وميشلي[89]. أما بخصوص ضغط الحاضر والفاعلين فيه، فيشدد المدافعون على أن العلاقة بين الحاضر ومقاربة الماضي لا تخص الزمن الراهن من دون غيره، هي تبدو أكثر وضوحًا بالنسبة إلى هذا الزمن، لكنها في الواقع علاقة بنيوية تمتد إلى أزمنة أخرى[90].

أما في ما يهم ندرة الوثائق، فإن مؤرخي الزمن المعاصر والحاضر مغمورون بالأرشيفات وأنواع شتى من الشهادات (الأرشيف المكتوب والسمعي البصري والصحافة والشهادات الشفوية والإنترنت...). وإذا كان هناك ندرة في الوثائق الرسمية، فإن الأنواع الأخرى تتيح بشكل واسع ما يمكّن من إقامة فرضيات ربما تكون هشة وموقتة، لكن الأمر ذاته ربما يقع حتى بالنسبة إلى الفترات الأكثر قِدمًا في التاريخ[91]. كما أن هذه الأنواع من الوثائق أثبتت نجاعتها في تخصصات أخرى، كالعلوم السياسية والأنثروبولوجيا[92].

إن مؤرخ الزمن القريب والراهن مدين للشاهد؛ فذاكرته تشكّل مادة أولية لكتابة هذا التاريخ، وهذا يستدعي منه إعمال حاسته النقدية عن طريق وضع هذه الشهادات في سياقاتها التاريخية والسياسية والاجتماعية والنفسية، والمقابلة بينها ومقارنتها بغيرها من الوثائق، وذلك بهدف فهمها واستخلاص المعطيات التاريخية مما هو ذاتي وسياسي وأدبي وأيديولوجي وأسطوري[93].

---

(88) Mohamed Hatimi, «Du Plomb dans l'encrier: L'historien marocain face au devoir d'écrire l'histoire récente du pays,» dans: *Temps présent et fonction d'historien*, coordonné par Mohamed Kenbib, série colloques et séminaires no. 158 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2009), p. 33.

(89) حيدة، ص 161.

(90) السبتي، ص 217.

(91) Baida, «Le Maroc,» p. 17.

(92) حيدة، ص 161.

(93) عبد العزيز الطاهري، «الذاكرة والتاريخ المغرب خلال الفترة الاستعمارية، 1912-1956»، رسالة مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكدال، الرباط، 2014، ص 144-149.

إذا كانت الذاكرة قد ساهمت في «عودة الحادث» السياسي والفردي، وهو ما يمكن أن يشكّل مدخلًا لعودة السرد الأدبي عوض التحليل الإشكالي، فإن قيام المؤرخ بالمعالجة الإشكالية للحوادث يجعلها تغادر التاريخ السردي وتنتقل من التناثر إلى الانتظام، فتتحول إلى بنية[94]. ليس التاريخ السياسي حدثيًا بالضرورة، إذ يمكنه أن يناقش إشكاليات عدة، مثل الآليات الاجتماعية للسلطة ومؤسساتها وعلاقة الدولة بالمجتمع عوض دراسة الأشخاص وتسلسل الحوادث[95].

نختم بالقول إننا تناولنا في هذه الدراسة جوانب من صلة التاريخ بالذاكرة في المعرفة التاريخية المغربية المعاصرة والراهنة، وتبيّن لنا أن ثمة جدلية بين هذين النمطين في استعادة الماضي؛ إذ يصعب وضع حدود فصل نهائية بينهما، كما أنه لا يمكن الحديث عن تماثل بينهما. فالذاكرة عبارة عن تمثّلات انفعالية وانطباعية وأسطورية وانتقائية للماضي، ومحكومة برهانات وسياقات سياسية وأيديولوجية، في حين يشكّل التاريخ إعادة بناء عقلانية وعلمية ونقدية للماضي، ويمكنه أن تستعين في ذلك بالذاكرة مادةً أولية. وباستثناء فترة السبعينيات من القرن الماضي وما بعدها، وهي الفترة التي شهدت تراكمات كمية ونوعية للكتابة التاريخية الأكاديمية، فإن ما قبل هذه المرحلة تميز بهيمنة الذاكرة على المعرفة التاريخية الخاصة بالمغرب. كما يلاحَظ في الزمن الراهن أن ثمة عودة كبيرة إلى الذاكرة وتضخمها، وما عاد الماضي حكرًا على المؤرخ، بل أصبح الشاهد يزاحمه فيه. إن هذا الحضور الكبير للذاكرة يطرح على المؤرخين في المغرب، كما في البلدان العربية - كل بحسب أوضاعه - مسؤولية فتح ورش التاريخ الثقافي والاجتماعي للذاكرة، وتحويل هذه الأخيرة إلى موضوع قائم بذاته في البحث التاريخي في أفق عقلنتها وتهذيبها.

---

(94) السبتي، ص 118-119.

(95) حبيدة، ص 168.

الفصل الخامس والعشرون

التاريخ في الجزائر بين إحياء الذاكرة والبحث الأكاديمي

مسعود ديلمي

مقدمة

تُعتبر كتابة التاريخ من أكبر المسائل المطروحة للنقاش في الساحة الجزائرية، لأن موضوعاتها المتنوعة، المعقدة والمتجددة، تهم الجميع: الأسرة الأكاديمية، والنظام الحاكم ومعارضوه، وأغلبية العائلات، والمجتمع المدني عمومًا. وثمة تساؤلات كثيرة ظلّت تُطرح في الأوساط السياسي والإعلامي والثقافي، وحتى الأكاديمي، عن المدى الذي وصلت إليه كتابة التاريخ، بصفة عامة، في الجزائر، وما إذا كان الجزائريون قد كتبوا تاريخ بلادهم، وعن مدى نجاح المؤسسات الجامعية ومراكز البحث المهتمة بكتابة التاريخ في مهمتها، وعن أهم الجوانب التي تناولتها الكتابات المنجزة، وعلاقة الذاكرة بالتاريخ عندنا، أو بالأحرى علاقتها بالمشروعات السياسية، وسبب سماعنا في الجزائر عبارة «التاريخ مُزوَّر»، وما إذا جرى تزوير تاريخنا فعلًا، ومن زوّره في حال وجوده، وأثر هذه التهمة في الذاكرة الجماعية بصفة خاصة وفي الثقافة الوطنية بصفة عامة، ودور المؤرخ الجزائري أمام هذه التحديات، فضلًا عن تساؤلات عن كيف تعالج السلطة السياسية قضية كتابة التاريخ، وكيف تعاملت المدرسة التاريخية الفرنسية مع تاريخنا الوطني.

أولًا: الذاكرة والتاريخ والحدود بينهما

تُبنى الذاكرة على الذكريات والشهادات والواقع المعيش واحتمال النسيان لأننا لا نستطيع التذكر بانتقاء ما يمكن نسيانه. وللبشر كلهم ذاكرة جماعية تحدد هويتهم بعدما أصبحت جميع آثار الماضي جزءًا منها؛ فالحوادث التي جمعت السعادة والمعاناة هي التي تحدد عواطف الانتماء. لكن الذاكرة الجماعية لا تعكس دائمًا الذكريات الفردية، لأن لكلّ فرد منا ذاكرة خاصة تحدد هويته الشخصية، وعند المرور من الفردي إلى الجماعي يلزمنا الاختيار بين ما يستحق التذكر أو النسيان. إن الذاكرة تجمع بما قام به الفرد في إطار الجماعة وما أنتجته المجموعات في إطار الجماعة الوطنية. ولكن تعني أيضًا ما تريده الأنظمة الحاكمة من حوادث الماضي لتُبرر سلطتها وتُدعم وجودها، لذلك هي مَن يُقرر محطات هذه الذاكرة، وكيفية إحيائها، ومنهجية تدريسها. وهناك من يتردد في استعمال مصطلح الذاكرة لأن الذاكرة ترجع دائمًا إلى «مجموعة» أو إلى «أمة»؛ فهذه الأخيرة «تعني إشارات الاعتراف من أفرادها على الرغم من أن جميع الأعضاء الذين يفُترض أنهم ينتمون إليها هم في الحقيقة ليسوا كذلك»، كما يرى المؤرخ الفرنسي رينيه غاليسو (R. Gallisot)[1].

عكس الذاكرة، يُعرَّف التاريخ بأنه قراءة لحوادث الماضي، وإعادة بناء إشكالياته، وفهم أوضاع حصول الوقائع من جميع الجوانب، ما يقتضي عدم مركزية النظرة، حيث يمكننا تغيير وجهة نظرنا، ويسمّى هذا البحثَ عن الموضوعية حول قضية ما. في هذا الإطار، يقول هنري مارو: «لا يوجد علم آخر غير التاريخ يمكن فهمه بطريقة كافية إذا لم نُلخِّص المسار: تأريخ التاريخ فحسب يدفعنا إلى الوعي بوجود تقاليدِ الورشة وأصالتها، وهذه المجموعة من الإجراءات التقنية المختبرة هي التي تُشكِّل المنهجية التاريخية»[2].

---

(1) حوار المؤرخ ريني غالسو مع ياسين تملالي في: Yassin Temlali, *Algérie, Chroniques ciné-littéraires de deux guerres* (Alger: Édition Barzakh, 2011), p. 173.

(2) Henri Irénée Marrou, «Qu'est-ce que l'histoire?,» dans: P. Berthier, «L'Histoire et ses méthodes: L'Encyclopédie de la Pléiade, sous la direction de M. Charles Samaran,» *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 11 (1961), pp. 1-33.

إن التاريخ، كتخصص اجتماعي، مدفوع أيضًا بالبحث عن الحرية، ويعني هذا فهم الحوادث الماضية واستيعابها من أجل التصرف جيدًا في الحاضر، وتوظيف ذلك في التخطيط للمستقبل. فمثلًا، نجد البرنامج المدرسي الخاص بتاريخ فرنسا يعمل على بناء المستقبل أكثر من تدريس الماضي، وهذا من صميم الذاكرة التي تعني تثبيت الشرعية (légitimation)، بينما التاريخ بالمعنى المحدد هو شيء آخر، لأنه يقتضي التحليل المنطقي والابتعاد عن الهيجان العاطفي أو كل إرادة في تعبئة الرأي العام، فلا علاقة له بالشرعيات.

يشرح المؤرخ الفرنسي بيار نورا الفرق بين الذاكرة والتاريخ بامتياز، قائلًا: «الذاكرة هي الحياة، تحملها دائمًا مجموعات حيّة، لذا هي في تطورٍ مستمر، مفتوحة لجدلية التذكر والنسيان، غير واعية بتشوهاتها المتتالية، قابلةً لجميع الاستعمالات والمناورات، معرّضة لانتظار طويل ولإحياءات فُجائية. التاريخ هو إعادة بناء إشكالي دائم، وغير مُكتمل لشيء مضى. الذاكرة هي دائمًا ظاهرة آنية، وصلٌ يربط واقعًا معيشًا في الحاضر الأبدي؛ التاريخ رسم للماضي. بما أن الذاكرة تُؤثر وتُسحِر، تَقبَل فحسب التفصيلات التي تُعزِّزها، وهي تتغذى من ذكريات ضبابية، متصادمة، عامة أو متحركة، خاصة أو رمزية، حساسة لجميع التحولات، والعروض، والرقابة، والإسقاطات. التاريخ بما أنه عمل فكري ولائكي، يعتمد التحليل والخطاب النقدي. الذاكرة تضع الذكرى في المقدس بينما التاريخ يطرده. الذاكرة صماء ترصّ الجماعة... وتتعدد بتعدد المجموعات، فهي بطبيعتها متعددة، وكلية، جماعية أو متفرّدة. عكس التاريخ الذي هو ملْك للجميع وليس لأحد، مما يعطيه نزعة إنسانية. الذاكرة متجذرة بالملموس، بالمكان، وبالإشارة، وبالصورة، وبالشيء. التاريخ لا يلتزم إلا بالتواصل الزمني، وبالتطورات وبالعلاقات مع الأشياء. الذاكرة هي المطلق بينما لا يعرف التاريخ إلا النسبي...»[3].

إن المبادئ الأساسية لكتابة التاريخ وعمل المؤرخ هي فوق الاعتبارات السياسية؛ فعلى سبيل المثال، انتفضت في عام 2005 مجموعة من المؤرخين

---

(3) Paul Petitier, «Les Lieux de mémoire,» sous la direction de Pierre Nora, *Romantisme*, vol. 19, no. 63 (1989), pp. 103-110.

الفرنسيين الكبار ضد قانون 23 شباط/ فبراير لتمجيد الاستعمار، مطالبين بالحرية للمؤرخين، فوجهوا نداءً بعنوان «الحرية للتاريخ»[4]، ضد التدخلات السياسية والقضائية حول بعض حوادث الماضي، التي كانت في شكل قوانين الذاكرة (lois mémorielles)[5] مذكّرين ببعض المبادئ الأساسية لعمل المؤرخ: «لن يقبل المؤرخ أي عقيدة dogme، لا يحترم أي ممنوع، لا يعرف التابوهات. يمكن أن يكون مزعجًا. ليس التاريخ دروس أخلاق. ليست مهمة المؤرخ التحميس أو الإدانة، بل أن يشرح. التاريخ ليس عبدًا للحوادث. المؤرخ لا يلصق على الماضي خُطط الأيديولوجيات المعاصرة، ولا يُدخل في الوقائع السابقة حساسيات اليوم ... في دولة حرّة ليس لأي سلطة سياسية تحديد الحقيقة التاريخية، والتضييق على حرية المؤرخ بتهديده». تُحدد هذه المبادئ مهنة المؤرخ وحدوده، ولا شأن للمشرّع في عمله. وإذا كان التاريخ هو مجال المؤرخ تحديدًا، فإنه لا يحتكر ذلك. وفي هذا الإطار ينبّه المؤرخ الفرنسي بيار فيدال ناكي[6] بدعابة أن التاريخ أكثر جدية من أن يُترَك للمؤرخين فحسب، مذكرًا بأن الأعمال الثلاثة التي ساهمت في معرفة «إبادة اليهود» لم تكن من إنتاج المؤرخين، بل من عمل كلٍّ من الروائي بريمو ليفي (P. Levi) (1919-1987)[7]، والسياسي راؤول هيلبرغ (R. Hilberg)

(4) «Liberté pour l'histoire: Une pétition pour l'abrogation des articles de loi contraignant la recherche et l'enseignement de cette discipline,» *Libération* (13 décembre 2005), http://www.liberation.fr/societe/2005/12/13/liberte-pour-l-histoire_541669.

(5) صدر أولًا قانون غايسو في عام 1990، وهو يعاقب من يشكك في «المحرقة» في مؤسسات التربية الوطنية وفي الجامعات وفي الجرائد والإشهار. ويرى جون كلود غايسو، النائب الشيوعي وصاحب القانون، أنه لا يكتب التاريخ ولا يعيد كتابته، بل هو قانون جنائي ضدّ العنصرية وضد معاداة السامية، جاء لملء الفراغ في قانون الصحافة. لقد اعتمد هذا القانون على محكمة نورمبورغ بتقديس قراراتها. ثُم صدر قانون توبيرا (Toubira) بشأن الرق، معترفًا بمأساة الشعوب الأفريقية التي عانت العبودية، ومُبيِّنًا الإيجابيات الإنسانية في إنهاء الرق الذي كان مشروعًا في الماضي. ثم تبعه قانون بشأن مجازر الدولة العثمانية ضدّ الأرمن، وبعده (في عام 2005) قانون تمجيد الاستعمار. كما طُرحت فكرة قانون يُبين المجازر ضدّ الأوكرانيين في عام 1932؛ وقانون آخر ضدّ مجازر فوندي (Vendée) في عام 1793.

(6) Pierre Vidal-Naquer, «Le Défi de la shoah à l'histoire,» in: Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Cahiers Libres (Paris: La Découverte, 1991), pp. 223-224.

(7) إيطالي يهودي الأصل، دكتور في الكيمياء، وشاعر وروائي.

(1926-2007)[8]، والسينمائي كلود لانزمان[9](C. Lanzmann)، مُصور «المحرقة» («شواه» Shoah)[10]. إن كتابة التاريخ يساهم فيها الصحافي والأديب والمناضل، بينما الباحث المؤرخ الأكاديمي هو من يضبطها لأنها مهنته. وكما يقول المؤرخ الأرشيفي فؤاد سوفي: «الذاكرة والتاريخ يترافقان في توازٍ، ويغتنيان أحدهما من الآخر، وتعتني بكليهما أجيال المؤرخين نفسها»[11].

ثانيًا: التاريخ والمؤرخون تحت الاحتلال

خلال الفترة الاستعمارية في الجزائر، ترك جزائريون لنا كتابات تاريخية مهمة. ومن هؤلاء حمدان خوجة (ولد في عام 1773 في الجزائر وتوفي في القسطنطينية في عام 1842) الذي ألّف كتاب المرآة[12]، ووضع فيه معلومات مهمة عن وضع الجزائر ما قبل الاحتلال وبدايته، ومحمد بن أبي شنب (1869-1929)، الباحث أصلًا في الأدب، لكنه ترك لنا دراسات تاريخية وتحقيقات لبعض الكتب[13]، وأبو القاسم محمد الحفناوي (1852-1943)[14]، خريج

---

(8) مؤرّخ وسياسي أميركي من أصل يهودي نمساوي، كان أوّل من ركّب تحليلًا عميقًا وغنيًا بالوثائق عن مجرى إبادة اليهود في أثناء الحرب العالمية الثانية، من جميع الجوانب: السياسية والاقتصادية والتقنية والإدارية والإنسانية.

(9) صحافي وكاتب وسينمائي فرنسي من أصول يهودية، يرئس تحرير مجلة *Les Temps Modernes* (الأزمنة الحديثة). أنتج أفلامًا عدّة، أهمها فيلم «المحرقة» الذي بُث في عام 1985 ومدته تسع ساعات ونصف ساعة، عن إبادة اليهود في المعتقلات النازية.

(10) مصطلح عبري استُعمل بعد الحرب العالمية الثانية، ويعني حيثيات إبادة اليهود على يد النازية.

(11) Fouad Soufi, «Histoire et mémoire: L'historiographie coloniale,» *Insaniyat*, vol. 3 (1998), pp. 53-69.

(12) حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الوبيري، تصدير عبد العزيز بوتفليقة، سلسلة التراث ([د. م.]: منشورات ANEP، 2005).

(13) فهرست المخطوطات في خزانة الجامع الأعظم قس الجزائر عام 1909؛ ابن مريم التلمساني البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان 1908؛ الغبريني، الدراية في من عرف من علماء المئة السابعة في بجاية عام 1910؛ الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية؛ طبقات علماء أفريقيا لأبي ذر الخشني تُرجم إلى الفرنسية عام 1915؛ رحلة الورتلاني؛ الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، عام 1920م.

(14) أبو القاسم محمد الحفناوي، كتاب تعريف الخلف برجال السلف، 2 ج (الجزائر: مطبعة بيير فونتانه الشرقية، 1324هـ/ 1906م، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982).

الزوايا، عمل مفتي المالكية في الجزائر، ونشر كتابًا عن علمائها بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ونجد كذلك عمار بن سعيد بوليفة (1863-1931)[15] الذي كان أول جزائري اهتمّ بتاريخ منطقة القبائل والدراسات البربرية.

بدأت كتابة التاريخ الوطني بالنسبة إلى الجزائريين مع نهاية العشرينيات، على يد مثقفين بالعربية تغذوا بالفكر الإصلاحي، وقريبين من الحركة الوطنية، كتبوا حول تاريخ الجزائر القديم والوسيط[16]، أمثال: الشيخ مبارك الميلي (1897-1954)[17] والشيخ عبد الرحمان الجيلالي (1908-2010)[18] وأحمد توفيق المدني (1899-1983)[19]، ومع آخرين غيرهم قاوموا الأيديولوجيا الاستعمارية بإنتاج أيديولوجيا مضادة مضمونها تاريخي، في شكل كتابة حديثة لتاريخ الجزائر. وقدّم هؤلاء المؤرخون إلى الجزائريين ابتداءً من العشرينيات والثلاثينيات تاريخًا «هو إثبات لوجود شعوب، وكتاب مسجَّل فيه قوتهم، ومكان انبعاث ضميرهم، وطريق وحدتهم، وباعث رُقيهم»، كما يقول مبارك الميلي[20]. وبالتالي، ساهموا في بناء الوعي لأجل بعث النضال الوطني لدى الشعب الجزائري، حيث كان أغلب كتاباتهم ردات فعل على المدرسة التاريخية الاستعمارية التي عملت على تبرير الوجود الفرنسي في الجزائر؛ مدرسة كان رمزها الجغرافي المؤرخ فيليكس إميل غوتي (1864-1940) الذي نسب الأصول الجزائرية إلى أوروبا، ووصف الجزائري والمغاربي عمومًا في كتابه *Les siècles obscurs du Maghreb* (قرون المغرب المظلمة)،

---

(15) أهم ما كتب: Said Ammar Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire depuis l'Antiquité jusqu'en 1830: Organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie)* (Alger: [n. pb.], 1925); «Mémoire sur l'enseignement des indigènes de l'Algérie,» *Bulletin de l'enseignement des indigènes* (Alger/Jourdan) (1897).

(16) التاريخ هنا وفق التقسيم الكرونولوجي المتبع غربيًا: قديم ووسيط وحديث ومعاصر.

(17) مبارك بن محمد الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، 3 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1928 و1932).

(18) عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام**، 4 ج (بيروت: دار ومكتبة الحياة، 1952 و1982).

(19) **شمال أفريقيا عبر أربع قرون** (1927)، وكتاب **الجزائر** (1932)، تناول فيه الجزائر منذ ما قبل التاريخ حتى بداية الاحتلال.

(20) Saadeddine Bencheneb, «Quelques Historiens arabes modernes de l'Algérie,» *Revue africaine* (Alger), no. Spécial (1956), pp. 475-499.

بأنّه «ضمن السلالات المتوسطية البيضاء... بكل تأكيد يبقى المتأخر بعيدًا في الخلف دومًا»[21]. ورأى، أيضًا غوستاف مارسي (1875) أن الجزائري هو من ضمن «السلالات المحكوم عليها بالانقراض»[22]، بينما حصل المعمّرون الأوروبيون من التاريخ «الفروض الثابتة ليكونوا الأسياد في كل مكان»، بحسب ستيفان غزال[23]. وحتى شارل أندريه جوليان (Ch.-A. Julien) (1951)، المؤرخ المتحرر والمناهض للأطروحات التاريخية الاستعمارية، اعتبر أن شمال أفريقيا «مُصابة فطريًا بعدم القدرة على الاستقلال»[24].

إن الأعمال التي أنجزها المؤرخون الوطنيون تشكّل خطابًا معاكسًا للإستوغرافيا الكولونيالية[25]. هذه الأخيرة، كان جان كلود فاتان (J. C. Vatin) (1983) أول من درسها، فوجدها تشمل في حالة الجزائر «أولًا تحليل الاستعمار (الكولونيالية)، سوابقه (المرحلة 'اللاتينية') أسبابه ('ضربة المروحة') وأهدافه ('الحضارة' و'التقدم')، وطرقه 'الغزو' و'التنمية')». إذًا، وظفت أغلب الدراسات الفرنسية التاريخ لأهداف استعمارية. كما أن محمد البشير شنيتي قدّم دراسة إيبستمولوجية للمصادر الفرنسية في تاريخ الجزائر القديم[26].

بحسب المؤرخ حسن ريمعون[27]، تعززت في الخمسينيات والستينيات كتابة التاريخ الوطني بالانضباط المنهجي مع محمد الشريف ساحلي (1906-1989)[28]، ومصطفى الأشرف (1917-2000)[29]، والمحامي المهتم بالتاريخ

---

(21) Emile Félix Gautier, *Le Passé de L'Afrique du Nord: Les Siècles obscurs* (Paris: Payot, 1937).

(22) Mahiedine Djender, *Introduction, à l'histoire de l'Algérie* (Alger: SNED, 1968).

(23) Stéphane Gsell, *Histoire et historiens de l'Algérie*, Collection du centenaire (Paris: [n. pb.], 1930), dans: Djender, Ibid.

(24) سوفي، «التاريخ والذاكرة».

(25) المرجع نفسه.

(26) شنيتي بشير، «المصادر الفرنسية للتاريخ الروماني بالجزائر»، التاريخ، العدد 19 (1980).

(27) Hassan Remaoun, «Les Historiens issus du Mouvement national,» *Insaniyat*, vol. 8, nos. 25-26 (2004), pp. 225-238.

(28) أشهر كتبه: تحرير التاريخ: مقدمة لتاريخ المغرب. إضافة إلى كتب أخرى عن الأمير عبد القادر ويوغرطا، وكلّها بالفرنسية. انظر: Mohamed Cherif Sahli, *Décoloniser l'histoire: Introduction à l'histoire du Maghreb* (Paris: F. Maspero Ézanville, 1965).

(29) Mustapha Lachraf: *L'Algérie: Nation et société* (Paris/Alger: Maspero, 1965), *Écrits* =

الوطني محيي الدين جندر الذي يُلخص الانشغالات الأساسية لجيله وللسلطة، قائلًا: «في زمن التغيرات الكبرى، يجب في عجالة تحضير تاريخ لهذا الشعب يسمح باسترجاع المعنى التاريخي الحقيقي لكل العناصر الاجتماعية الحاضرة كي نستطيع تمييز ما يُحتفظ به، وما يجب إلغاؤه لأنه شاخ»[30]. هذا الخطاب الوطني، بصفة عامة، تشكّل ردةً فعل على الخطاب الفرنسي المهيمن بشأن الجزائر، والنافي وجود الأمة الجزائرية قبل الغزو، وهو، إذًا، خطاب مضاد يُثبت ما كان منفيًا. لكن اليوم وجب عدم مسايرة هذا المنطق، بل بذل جهد لبناء خطاب علمي حول التاريخ الوطني وليس تكرار الخطاب القديم فحسب.

ثالثًا: المؤرخون والبحث التاريخي والجامعة

ظلت الكتابات التاريخية قليلة في أثناء الستينيات نظرًا إلى سيطرة الدراسات الاجتماعية، بحكم أن الأساتذة في جامعة الجزائر كانوا في أغلبهم أجانب، وميولهم يسارية، ومناهضين للاستعمار؛ بعضهم لم يرحل في صائفة عام 1962، وبعضهم الآخر التحق بجامعة الجزائر بعد أن استقرت أوضاع البلاد مع نهاية المرحلة الانتقالية وانتخاب مجلس تأسيسي وتعيين الحكومة التي نظمت الدخول المدرسي والجامعي في خريف العام نفسه. وتوجه أغلب الطلاب الذين كوّنتهم جبهة التحرير الوطني في أثناء الثورة إلى ميادين مختلفة، كالدبلوماسية والإدارة والجيش والشرطة، للمساهمة في بناء الدولة. وكانت جامعة الجزائر في الستينيات فرنسية المناهج والتنظيم إلى غاية الإصلاح الجامعي في بداية السبعينيات. وفي هذه الفترة ظهر جيل جديد من المؤرخين، كان من ضمنهم مجموعة من عروبيي الفكر واللغة، على رأسهم أبو القاسم سعد الله (1930-2013) الذي درس في الزوايا، ثم في جامع الزيتونة بتونس، وانتقل بعدها إلى القاهرة، حيث درس الصحافة والأدب، ورحل في نهاية الخمسينيات إلى أميركا وانضم إلى جامعة ميشغين بمنحة من الحكومة الموقتة، حيث تخرج حاملًا شهادة

didactiques sur la culture: L'histoire et la société (Alger: Édition ENAP, 1987); *Des Noms et des lieux: Mémoires d'une Algérie oubliée* (Alger: Édition Casbah, 1998), and *Les Ruptures et l'oubli* (Alger: Édition Casbah, 2004). =

(30) Djender, p. 5.

دكتوراه في التاريخ حول موضوع الحركة الوطنية الجزائرية[31]. وفي إثر ذلك، وبالتحديد في عام 1964، عاد إلى الجزائر لينضم إلى الجامعة التي بدأ فيها مشوارًا حافلًا في مجال البحث التاريخي الأكاديمي، فأنتج أعمالًا ضخمة بشأن تاريخ الجزائر جمعت بين الدراسات والترجمة وتحقيق المخطوطات، إضافة إلى عمله الموسوعي في ما يتعلق بتاريخ الجزائر الثقافي في عشرة أجزاء[32]. وختم سعد الله حياته العلمية بمذكرات يومياته تحت عنوان مسار قلم[33]، ضمّنها آراءه وشهاداته عن حوادث عصره ومجتمعه. وعلى الرغم من نشأته في حضن الحركة الوطنية ونضاله في جبهة التحرير الوطني، ظل مستقلًا في فكره، معتزًا بانتمائه الوطني والعربي الإسلامي، مدافعًا عن أمّته، ولم تغرِه المناصب التي عُرضت عليه ولا الأيديولوجيات الحزبية التي كانت رائجة في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. وقد زاوج بين تكوينه الأصلي في الكتاتيب والزوايا والمنهج الغربي في البحث التاريخي، حيث يقول في مقدمة الجزء الثاني من **بحوث وآراء في تاريخ الجزائر**: «إن بعض الناس اليوم يكتب التاريخ من وجهة نظر حزبية، وبعضهم يكتبه بمنظار الطرقية، وبعضهم يكتبه بلون الحركة الإصلاحية، وبعضهم يكتبه في ضوء الأيديولوجيات العالمية... وأودّ أن أقول هنا بأني، في اعتقادي، لست من هؤلاء ولا من أولئك، والمؤرخ الحق، في نظري، هو الذي يفرق بين ميوله الشخصية ومهمته الوطنية والقومية والإنسانية. إننا لا نكتب التاريخ بحسب أهوائنا وميولنا ولكن بحسب منطوق الوثائق ومفهومها، مع الأخذ بالاعتبار جميع معطيات القضية التي نعالجها»[34]. لذا يُعتبر سعد الله رمزًا لجيل وطني من المؤرخين يعمل على تأسيس مدرسة تاريخية جزائرية في إطار المدرسة العربية الإسلامية.

من مؤرخي الجيل ذاته كتب آخرون في تاريخ الجزائر على اختلاف مراحله، ومن بينهم المؤرخ الأكاديمي ناصر الدين سعيدوني الذي يُعتبر أول متخصص

---

(31) واصل مشروعه حول تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية حتى بلغ أربعة أجزاء.

(32) أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، 10م (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).

(33) أبو القاسم سعد الله، **مسار قلم (يوميات)**، 4 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006).

(34) أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، 4 ج (الجزائر: دار البصائر، 2007)، ج 2، ص 5-6.

بتاريخ الجزائر في العهد العثماني، بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتناول قضايا مختلفة بالبحث، مثل الأوقاف. وأغنى المكتبة التاريخية بثمانية عشر إنجازًا علميًا، بين كتبٍ ودراسات وتراجم وتحقيق مخطوطات صدر بعضها في الجزائر وبعضها الآخر في بلدان المشرق العربي.

نجد أيضًا موسى لقبال الذي اهتمّ بموضوعات مرحلة التاريخ الوسيط في المغرب الإسلامي[35]، ومحمد الصغير غانم الذي كتب في التاريخ القديم، ومحمد العربي الزبيري الذي اهتمّ بتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، وتطرق إلى الجانب الأيديولوجي[36]، بينما تناول مولاي بلحميسي البحرية الجزائرية وبعض المدن، وبحث يحيى بوعزيز في المقاومات الشعبية، وأيضًا في التيارات الأيديولوجية في الحركة الوطنية، وعرض زهير إحدادن تاريخ الصحافة الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية[37].

باللغة الفرنسية، ألّف محفوظ قداش **الحياة السياسية في الجزائر بين عامَي 1919 و1939** و**تاريخ الوطنية الجزائرية** وكتبًا أخرى[38]، كما وضع غيره من المؤرخين كتبًا في تاريخ الجزائر في مراحل مختلفة. أمّا في مجال التعريف برجال الحركة الوطنية والثوار وأهل الحكم، فنجد كتاب **الذاكرة الجزائرية والطبقة**

---

(35) موسى لقبال: **الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971)؛ **المغرب الإسلامي**، ط 2 (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، و**دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979).

(36) مؤلفاته: **مقاومة الجنوب الجزائري للاحتلال الفرنسي؛ مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث؛ الثورة الجزائرية في عامها الأول؛ الثورة الجزائرية في عامها الثاني؛ الغزو الثقافي في الجزائر؛ المثقفون الجزائريون والثورة؛ إيديولوجية الثورة الجزائرية؛ الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر؛ الكفاح المسلح في عهد أحمد بابي؛ حمدان بن عثمان خوجة رائد الكفاح السياسي مع ترجمة مذكراته؛ مذكرات أحمد بابي** (ترجمة).

(37) زهير إحدادن، **الصحافة الإسلامية الجزائرية من بدايتها إلى سنة 1930** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986).

(38) كل كتبه منشورة بالفرنسية وطُبعت بالجزائر: *L'Algérie des Algériens: De la préhistoire à 1954* (2003); *Et l'Algérie se libéra* (2003); *Histoire du nationalisme algérien 1919-1951* (2003); *L'Algérie dans l'Antiquité* (1972); *L'Algérie des Algériens. Histoire de l'Algérie, 1830-1962* (1998); *L'Algérie durant la période ottomane* (1988); *L'Algérie médiévale* (1980, 1992); *L'Algérie dans l'histoire* (1987).

السياسية الجزائرية منذ عام 1900 إلى يومنا هذا لعاشور شرفي[39]. هذه كلها نماذج للدلالة على ما كُتب ومَن كَتب في تاريخ الجزائر، لأن هناك كتابات كثيرة ومؤرخين كُثُرًا من أجيال مختلفة تناولوا جوانب أخرى وموضوعات مختلفة[40].

يُذكر أن الحكومة تراقب ضمنيًا كتابة تاريخ البلاد، خصوصًا في مرحلتي التاريخ الحديث والتاريخ المعاصر، في الجامعات ومراكز البحث التابعة لها، وكذا المجلات والمنشورات والملتقيات، بما هي الممول والمؤطر القانوني، حيث يلتزم الباحثون بموضوعات محددة. لذا، يندرج كثير من بحوث هذه المرحلة التاريخية في إطار حفظ الذاكرة الوطنية بتمجيد الماضي القريب، والتذكير ببطولات بعض الرجال بإسهاب وبفخر. ويُلاحَظ عدم تطرقها لوجهات النظر المختلفة، ومن دون البحث في أسباب الوقائع وعلاقتها بالأماكن، ومتجاهلة كثيرًا من الإشكاليات التاريخية التي تطرحها المعارضة. وبما أنه لا توجد حرية أكاديمية في كتابة التاريخ في الجزائر، مثلما لا توجد حرية سياسية، فإن الكتابة التاريخية ستظل خاضعة للتوجيه السياسي، لأن الأنظمة الشمولية والأتوقراطية هي فقط من يراقب الماضي، وبذلك تراقب المستقبل.

نتفق مع المؤرخ الجزائري دحو جربال، مدير مجلة نقد حين يقول: «التاريخ الذي يُدرّس في المدرسة الجزائرية هو تاريخ الدولة وعمّالها أكثر منه تاريخ الأمة (المجتمع). فالخطاب التاريخي المهيمن هو خطاب حكومي، وليس خطاب المؤرخين»[41]. لذا، ينبغي رفض تدخّل الدولة في كتابة التاريخ الجزائري، وترك المهمة للمؤرخين فحسب.

إن عملية التحقيب التاريخي في دراسة التاريخ الوطني - القُطري في الجامعة الجزائرية لا تختلف عمّا يُعمل به في باقي الجامعات العربية، من حيث النظرة إلى

---

(39) Achour Cheurfi: *Mémoire Algérienne* (Alger: Édition Dahlab, 1999); *La Classe politique algérienne de 1900 à nos jours: Dictionnaire biographique* (Alger: Éd. Casbah, 2001).

(40) نصف قرن من البحث التاريخي بالجامعة الجزائرية، 1962-2012، إعداد علاوة عمارة ومولود عويمر، بمشاركة عبيد بوداود، عاشور منصورية وكريم بودرعة (قسنطينة: كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2013).

(41) حوار مع دحو جربال في: *Algérie, Chroniques ciné-littéraires de deux guerres* (Alger: Édition Barzakh, 2011), pp. 195-196.

الجزائر الحديثة، وفترة الوجود العثماني فيها، والعلاقة مع الباب العالي. ويغلب التاريخ السياسي على البحث الأكاديمي التاريخي فحسب، بينما لا يولى أي اهتمام، إلا في ما ندر، للتاريخ الاجتماعي، كدراسة العمل النقابي والحركات الاحتجاجية والفعل الثقافي والنشاط الرياضي، والتَغَيُّر السكاني، والوضع الاقتصادي، والتحقيق البيوغرافي... ويعود ضعف الاهتمام بهذه الجوانب إلى طغيان الخطاب الوطني أساسًا، وإلى عدم تحرر الجامعة من التأثير السياسي للحزب الواحد، ولأننا ما زلنا نعيش مرحلة الحادث من دون وضع قطيعة معه، ما ترك أثرًا في النفوس وفي العلاقات الاجتماعية. إضافة إلى غياب المدارس الأيديولوجية المعروفة بتفسيرها لحوادث التاريخ على الرغم من وجود تيارات فكرية متنوعة في البلد، لكنها قليلة التأثير في الحياة العلمية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وهو ما غَيَّب تعدد قراءات التاريخ الوطني. لذا، ستبقى الكتابة التاريخية رهن الوضع الثقافي العام الذي تعيشه الجزائر.

يحاول بعض المؤرخين اليوم في الجامعات الجزائرية المختلفة تجديد الدراسات التاريخية بالخروج عن النظرة الوطنية للتاريخ. لكن بحسب المؤرخ محمد حربي المتكون في المدرسة الماركسية، فإن «مشكلة كتابة التاريخ في الجزائر اليوم تتمثّل في اهتمام الدارسين بالقوى السياسية بمعزل عن المجتمع، إن لم تكن هناك معرفة دقيقة للمجتمع لا تستطيع دراسة بجدية القوى السياسية الحاضرة. إنها شيء رئيس فالذهاب والمجيء بين الاثنين أساسي. هذا أول شيء. الثاني، هو أن الباحثين المكونين في الجزائر ... ليس لهم ثقافة تاريخية رصينة. ليس لهم معرفة بكل النقاشات حول المنهجية وكل ما يرافق تحليل الوثائق، القدرة على التحكم في مادة التاريخ واستغلالها»[42].

رابعًا: رهانات ورهائن مأسسة كتابة التاريخ

عملت السلطة على دسترة (constitutionnalisation) كتابة التاريخ وحفظ الذاكرة وتنشيطها ومأسسة (institutionnalisation) ذلك كله. وأكدت هذا في دستور 2008، حين خصصت فيه بندًا لكتابة التاريخ يدعو إلى أن «تضمن

(42) El-Watan.com, http://bit.ly/2hpv4sP.

الدولة احترام رموز الثورة، وأرواح الشهداء، وكرامة ذويهم، والمجاهدين. وتعمل كذلك على ترقية كتابة التاريخ، وتعليمه للأجيال الناشئة»[43]. ويُعتبر هذا تحصيل حاصل، لأن الدولة الجزائرية كانت تطرح قضية كتابة التاريخ وحفظ المحطات التاريخية للذاكرة الجماعية منذ بداية السبعينيات، عندما بدأت بإنشاء المؤسسات العلمية والثقافية لهذا الغرض بالاستعانة بمستشارين[44] دوليين من اليونسكو والمجلس الدولي للمتاحف (International Concil of Museums).

أُنشئت مؤسسة حفظ الأرشيف الوطني والمركز الوطني للدراسات التاريخية[45] في عام 1971، وأُسندت إلى المركز مهمة تحضير الكتب المدرسية في التاريخ. كما أُنشئ المتحف الوطني الأول للمجاهد في عام 1972[46]. وجرى تحديد مهماتهما بأمرية 2 كانون الأول/ديسمبر 1972 الموقّعة من الرئيس بومدين[47]، وتتلخص هذه المهمات أساسًا في: «جمع الأشياء وحفظها وكل الوثائق التي لها علاقة بحرب التحرير»، بينما كان يُفترض عرض مجموعات المتحف في سجن بربروس - سركاجي الذي كان متحفًا موقتًا في عهد الرئيس

---

(43) المادة 62 من الفصل الخامس، قسم الواجبات: القانون رقم 08-19، المؤرَّخ في 17 ذي القعدة عام 1429 الموافق 15 تشرين الثاني/نوفمبر 2008 المتضمن التعديل الدستوري، حيث تمّت إضافة الفقرة الأخيرة إلى المادة.

(44) شاركت شخصيات مثل جورج هنري ريفيار، مؤسّس المتحف الوطني للفنون والتقاليد الشعبية في باريس، والمهندس المعماري ميشيل جوسرون الذي عمل على مخطوطات ذات المتحف، وأيضًا السيدة إيفيت أودون، مسؤولة مكتبة متحف الإنسان (Musée de l'homme)، كمستشارين لدى الحكومة في مشروع إنشاء أول متحف وطني للمجاهد.

(45) وُضِع أولًا بإشراف رئاسة مجلس الثورة، ثم أصبح بوصاية وزارة الثقافة، وفي عام 1984، أُدمج فيه مركز البحوث الأنثروبولوجية وما قبل التاريخية والإثنوغرافية C.R.A.P.E. المؤسس في عام 1964. واستحدث المركز الوطني للبحوث ما قبل التاريخية والأنثروبولوجية والتاريخية C.N.R.P.A.H في عام 1993 بوصاية وزارة الثقافة، إضافة إلى إنشاء مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية C.R.A.S.C. عام 1992، بينما أُسس المركز الوطني للدراسات والبحوث في الحركة الوطنية وثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر 1954 C.N.E.R.M.N.R. في عام 1995، بوصاية وزارة المجاهدين.

(46) بعد إنشاء المركب السياحي الثقافي رياض الفتح، دُشّن مقام الشهيد في عام 1982، وأصبح يضمّ في طابقه الأرضي متحف المجاهد نهائيًا منذ ذلك الوقت.

(47) «أمرية رقم 72-66 المؤرخة في 2 كانون الأول/ديسمبر 1972، تحمل إنشاء المتحف الوطني للمجاهد، وقّعها بومدين»، الجريدة الرسمية (الجزائر)، العدد 98 (8 كانون الأول/ديسمبر 1972)، ص 1264.

أحمد بن بلة، ونُظّم فيه عام 1972 معرض للوثائق يملكها المجاهدون، ولصور خاصة بالثورة.

أطلق المتحف، برعاية بومدين، «حملة جمع الأرشيف الوطني» في الذكرى العشرين للثورة في عام 1974، وبذلك «أسس بومدين تسيير ذاكرة تحت المراقبة»[48]، على الرغم من أنه هو الذي أمر بجمع الأرشيف الوطني، إذ كان يرى أن المرحلة هي لجمع المصادر لعمل المؤرخين، بينما لم يحن الوقت لكتابة التاريخ. وأسس المتحف المركزي للجيش في عام 1984 بمركب رياض الفتح الذي يهتم أيضًا بالتاريخ الوطني تحت إشراف وزارة الدفاع الوطني. ويقوم المتحفان بالمهمة نفسها، وهي حفظ ذاكرة جيش وجبهة التحرير، على الرغم من أنهما فرعان من أصل واحد، أي انهما كلاهما يخلّدان الثوار.

قامت وزارة المجاهدين، ولا تزال، وعن طريق وزيرها في جميع الحكومات المتعاقبة، مع المنظمة الوطنية للمجاهدين بدور حارس الذاكرة من خلال تنظيم أشكال من النشاط والاحتفال، وكذلك من خلال منشوراتها ومجلاتها[49]، لأن «ذاكرة حرب التحرير هي ريع رمزي يخدم شرعية السلطة، حيث يرى قادة الجزائر أنفسهم ورثة من قاموا بالعمل المسلح من أجل الاستقلال. فتساعد الاحتفالات جزئيًا في إظهار الحكم رافعًا شرعية دم 'الشهداء'...» كما يرى الباحث إيمانويل ألكاراز[50].

منذ الأعوام الأولى للاستقلال، تم تجاهل دور الأفراد في الحركة الوطنية والثورة التحريرية؛ إذ يبدو هناك تخوف وريبة في الذاكرة الوطنية الجزائرية من

---

(48) Emmanuel Alcaraz, «Le Mythe Boumediene face à l'histoire,» dans: Aïssa Kadri, Moula Bouaziz et Tramor Quemeneur, *La Guerre d'Algérie revisitée, Nouvelles générations, nouveaux regards* (Paris: Édition Karthala, 2015). pp. 351-356.

(49) المرسوم التنفيذي رقم 91-295 المؤرخ في 14 صفر 1412 الموافق 24 آب/ أغسطس 1991 الذي يحدّد صلاحيات وزير المجاهدين، المعدل والمتمّم بأحكام المرسوم التنفيذي رقم 2000-147 المؤرخ في 25 ربيع الأول 1421 الموافق 28 حزيران/ يونيو 2000.

المادة 2: (معدّلة ومتمّمة) يسهر وزير المجاهدين على المحافظة على التراث التاريخي والثقافي المرتبط بالمقاومة الشعبية والحركة الوطنية وثورة التحرير الوطني، وإضفاء القيمة عليه.

(50) Alcaraz.

بطولة الرجال الكبار باسم أسطورة «البطل الوحيد هو الشعب» كتعبير ظهر عند السياسيين، حيث جاء في الميثاق الوطني لعام 1964 على لسان أمين عام جبهة التحرير الوطني ورئيس الدولة أحمد بن بلة في خطابه أمام المؤتمر الثالث «... شعارنا المركزي هو كالآتي: لا ثورة بالوكالة، كل شيء بالشعب، وكل شيء للشعب. [...] في هذا الموضوع أرغب في تقديم توضيح حول المشكل الذي حرّف مناقشاتنا، والذي يُعبِّر أكثر عن عقلية بدائية féodale، واتجاه في التموضع فوق الشعب أكثر من شيء آخر. لا يوجد تاريخان؛ التاريخيون الوحيدون هم هؤلاء الذين قدموا بكرم دماءهم للتحرير. ديدوش، بن مهيدي، بن بولعيد، زبانة، لطفي، الحواس، بوقرة، عميروش وأسماء أخرى عظيمة. [...] التاريخيون الوحيدون هم من يعملون اليوم بصبرٍ لبناء البلاد بعرق جبينهم في الخفاء ... أقول: 'يُوجد بطل وحيد هو الشعب' [...]»[51]. ويُحيلنا هذا الطرح إلى دور الأفراد ومواقعهم في العمل الثوري، والنخبة ومكانتها في تاريخ الجزائر، وعلاقتهم جميعًا بالشعب ودوره، أي قضية البطل كإشكالية محورية.

إن قاعدة «التاريخ يكتبه دائمًا المنتصر» هي التي حكمت كتابة التاريخ في الجزائر، لأن الذين قادوا العمل المسلح هم من حكموا البلد بعد الاستقلال، وبالتالي فرضوا وجهة نظرهم في تفسير كامل الحوادث السابقة وتبريرها، بعد أن أقصوا جميع الحساسيات والحركات الأخرى التي كانت في الساحة الوطنية. ودُفع جميع الأفراد الذين عايشوا حرب التحرير إلى اتّباع الرواية الرسمية في تفسير وقائعها، في المدرسة والجامعة والإعلام والأعمال الفنية. وبالتالي، لم يكن لهذه الحساسيات والحركات ممثلون يساهمون في كتابة تاريخها بعد استرجاع الاستقلال نتيجة موقفها من العمل الوطني التحرري، حيث كان بعض ممثليها مهادنًا للمحتل الأجنبي، قانعًا بوضعه المادي والسياسي والثقافي الذي فُرض عليه، بينما كان بعضهم الآخر يرى سُبلًا أخرى في تحرير البلد، ويرى أن كثيرًا منها شارك فيه قبل الثورة وفي أثنائها.

بعد أن صدر في عام 1971 كتاب للصحافي إيف كوريار يؤرخ لـ «حرب

(51) ترجمتنا عن النص الأصلي الموجود في موقع رئاسة الجمهورية الجزائرية، في:
http://bit.ly/2hjMSCp.

الجزائر»[52]، معتمدًا الرواية الشفوية شهاداتٍ من معارضين للنظام الجزائري، أمثال كريم بلقاسم، منعت الحكومة تداوله في الجزائر، فبدا أن بومدين لم يشأ ترك كتابة التاريخ للأجانب. ومنذ ذلك الحين بدأ اهتمام الدولة الفعلي بـ «كتابة التاريخ». وتلك السياسة الثقافية - العلمية الخاصة بـ «كتابة وإعادة كتابة التاريخ» شرحها رضوان عيناد ثابت[53]، مدير الأرشيف الوطني في عام 1975، بأنها تصحيح لكل ما زوّره المؤرخون الاستعماريون، ومواصلة لما أنجزه المؤرخون الوطنيون. وقال مُلحًّا على تدوين الحادث المؤسس بكل جدارة للدولة الوطنية[54]، الذي يعني حرب التحرير الوطني. وهذا ما جرى تأكيده في ديباجة الدستور الجزائري المعدل في عام 2008، حيث جاء فيها: «وقد توجت جبهة التحرير الوطني ما بذله خيرة أبناء الجزائر من تضحيات في الحرب التحريرية الشعبية بالاستقلال، وشيدت دولة عصرية كاملة السيادة».

الأكيد أن الدولة الوطنية الجزائرية الحديثة أنشأتها جبهة وجيش التحرير الوطني في خضم حرب التحرير بين عامَي 1954 و1962، بمواثيقها الأساسية وهياكلها ورموزها السيادية؛ إذ برزت الدولة - الأمة بحدودها الجغرافية الواضحة، والموروثة عن الاستعمار، على الإقليم الجزائري أول مرة في التاريخ باعتراف دولي. وفي رأينا، ليست الدولة الحديثة سلطة المقاومة التي أنشأها الأمير عبد القادر إبان محاربته الاحتلال الفرنسي بين عامَي 1830 و1847 بآلية المبايعة ومنطق الوراثة، مثل ما كان هذا النمط من الحكم سائدًا منذ عهد الخلافة الراشدة، كما يدافع عن ذلك بعض المؤرخين الجزائريين؛ لأن للدولة الحديثة خصوصياتها القانونية وأهدافها الاجتماعية، وحدودها الجغرافية، كما ظهرت في أوروبا أولًا ثم أُخذت أنموذجًا في أغلب بلدان العالم. وقد شكل تاريخ الأمير

---

(52) Yves Courrière, *La Guerre d'Algérie: Les fils de la toussaint* (Paris: Édition Fayard, 1968), Tome 2: *Le Temps des léopards* (1969); Tome 3: *L'Heure des colonels* (1970); Tome 4: *Les Feux du désespoir* (1971).

(53) Redouane Aïnad-Tabet, *08 mai 1945 le génocide* (Alger: Édition A.N.E.P, 2002), et Ainad Tabet Redouane avec Nehari Tayeb (Officier de l'A.L.N), *Histoire d'Algérie: Sidi-Bel-Abbès, de la colonisation à la guerre de libération en zone 5- Wilaya V (1830-1962)* (Alger: Édition ENAG, 1999).

(54) كانت إرادة من حرّروا الميثاق الوطني في عام 1976 العودة إلى أصل الدولة الجزائرية لغاية العهد الرستمي، حيث أسس الخارجي ابن رستم قرب مدينة تيارت حوالى 776 هـ الدولة الرستمية (776-909 م).

عبد القادر والمقاومات الشعبية الأخرى وعيًا بحقيقة الكيان الجزائري واصلته الحركة الوطنية في نضالها، وأكدته الثورة في مواثيقها.

إذًا، من هذا التاريخ تستمد سلطة الدولة الوطنية شرعيتها من دون أن تحاول التأسيس لشرعية جديدة، ديمقراطية شعبية، عن طريق الانتخاب الحر[55]، خصوصًا في غياب إنجازات تنموية يمكن السلطة الارتكاز عليها. وبما أن هذه الشرعية تُؤثر في الذاكرة الجماعية وتتأثر بها، تبقى أكثر فترات تاريخ الجزائر إشكالية في التناول هي الفترة المعاصرة، وتحديدًا فترة تاريخ الحركة الوطنية والثورة التحريرية، وفترة ما بعد استرجاع الاستقلال.

يلاحظ المؤرخ محمد حربي[56] بشأن الإنتاج الإستوغرافي بعد الاستقلال فكرة سيطرة أساطير ثلاث: أسطورة عدم جدوى جميع النضالات التي قامت بها الحركة الوطنية قبل عام 1954، وأسطورة تقديم العنف سبيلًا وحيدًا مُوَلّدًا للتاريخ المعاصر، وأسطورة ثورة قام بها الفلاحون ووحدة الشعب الجزائري وراء العمل المسلح[57]. ويرى حربي سيطرة الشعبوية على الحركة الوطنية بصورة متواصلة في عمل جبهة التحرير الوطني، بينما تضع إستوغرافية هذه الأخيرة جميع المعارضة تحت كلمة الثورة المضادة[58].

هذه الثلاثية يراها حسن ريمعون تعبيرًا عن أيديولوجيا شعبوية، إذ إن

---

(55) إشكالية شرعية نظام الحكم في الدولة الوطنية التي أراد مسيّروها أن تبقى تاريخية، طالبت المعارضة منذ الاستقلال إلى يومنا هذا بتجاوزها نحو الشرعية الشعبية، وذلك بتأسيس الجمهورية الثانية.

(56) من الطلاب الذين شاركوا في الثورة، وأحد محرّري الوثيقة الأيديولوجية لجبهة التحرير الوطني في مؤتمر طرابلس في عام 1962. وكل ما كتبه محمد حربي كان بالفرنسية. انظر:
Mohammed Harbi: *Aux origines du FLN: Le populisme révolutionnaire en Algérie* (Paris: Christian Bourgois, 1975); *Le FLN, mirage et réalité* (Paris: Éditions J. A., 1980); *Les Archives de la révolution algérienne* (Paris: Éditions Jeune Afrique, 1981); *1954, La guerre commence en Algérie* (Bruxelles: Édition Complexe, 1984); *L'Algérie et son destin: Croyants ou citoyens?* (Paris: Édition Arcantère, 1992); *Une vie debout: Mémoires Politiques* (Alger: Casbah Édition, 2001); (avec Sylvain Pattieu), *Les Camarades des frères: Trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie* (Alger: Syllepse, 2002); (Avec Gilbert Meynier) *Le FLN : Documents et histoire, 1954-1962* (Paris: Fayard, 2004), et (Avec Benjamin Stora), *Les Mots de La Guerre d'Algérie* (Paris: Presses Universitaires de Murail, 2004).

(57) Harbi, *1954, La guerre commence en Algérie.*

(58) Ibid.

الأسطورة الأولى أوجدت ما يسمّى أزمة الهوية من خلال تدريس التاريخ في الكتب المدرسية(59). والحقيقة أنه لا توجد أزمة هوية عند أغلبية الجزائريين، بل هي فحسب تعبير عن إحباط لعدم تحقيق أهداف الثورة في بناء دولة تضمن للجميع الحرية والعدالة والكرامة والرقي.

هذا بينما ترى الباحثة ليديا آيت سعدي، بعد ما خصصت أطروحتها في الجامعة الفرنسية لمناهج مقررات مادة التاريخ في المدرسة الجزائرية، الغرض منها هو «ترسيخ الهوية الوطنية، والعنصر الجزائري، وتكوين الأمة والدولة الجزائرية، والوحدة ضد الأجنبي [...]. كما أن هذه الكتب المدرسية في التاريخ تُدخل الإحساس بالذنب عند القارئ الذي يريد الانحراف عن الهدف الجمعي/ الموحد المتمثّل في إحياء الأمة الجزائرية. ولكن نلاحظ بداية هدوءًا في السرد التاريخي الذي يقبل ويتحمل من الآن فصاعدًا الفروقات والاختلافات، والتنوعات الثقافية، والهوياتية ضمن الأمة الجزائرية، التي أصبحت ظاهرة أكثر في السرد المدرسي»(60). غير أن استعمال مصطلحات الأمة والهوية يثير إشكالًا إبيستمولوجيًا لأن مضمونها يختلف في سياقها اللغوي والفكري العربيين عن استعمالهما في اللغات الغربية الأخرى.

كان شعار أول ملتقى حول كتابة التاريخ في عام 1981 «لا يكتب التاريخ إلا من قاموا بالثورة». وقد خصصت له مجلة أول نوفمبر خمسة أعداد، بينما تضمنت أعداد تشرين الثاني/ نوفمبر 1981 كلها من صحيفة المجاهد بالفرنسية شهادات الفاعلين (الثوار)، ومقالات لصحافيين، خلافًا لما تضمنته أعداد تشرين الثاني/ نوفمبر 1971(61). وظلت الحال كذلك طوال عشرية الثمانينيات التي شهدت سيطرة مطلقة للحزب الواحد على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، ما أحدث ردة فعل عكسية تمثّلت في انفصام بين القيادة والشعب انتهى إلى حدوث

---

(59) Hassan Remaoun, «L'Intervention institutionnelle et son impact sur la pratique historiographique en Algérie: La politique «d'Écriture et de Réécriture de l'histoire», tendances et contre-tendances,» *Insaniyat*, nos. 19-20 (2003), pp. 7-40.

(60) Lydia Aït Saadi Bouras, «L'Histoire nationale algérienne à travers les manuels scolaires: L'éducation religieuse en question,» dans: Kadri, Bouaziz et Quemeneur.

(61) انظر: Ouanassa Siari Tengour et Fouad Soufi, «Les Algériens écrivent, enfin, leur guerre,» *Insaniyat*, nos. 25-26 (2004), pp. 267-272, Note 7.

انتفاضة شعبية في عام 1988 أحدثت صدمة للجميع، وقلبت حياة الجزائريين رأسًا على عقب.

خامسًا: التاريخ والتأريخ في زمن الانفتاح

أقرت السلطة في دستور 1989 انفتاحًا ديمقراطيًا وتعددية سياسية أنهيا سيطرة الحزب الواحد على الدولة. وتفاعلت الحياة السياسية والثقافية - الاجتماعية في البلاد مع الوضع الجديد، بمساهمة من الصحافي والأديب والسياسي. وخرجت التيارات كلها إلى العلن، وأخذت تُعبّر عن نفسها بأشكال متعددة بعدما أُلغيت الرقابة عن حرية التعبير ورُفع الحظر عن المعارضة. ومن تلك اللحظة بدأت المرحلة الثالثة من الكتابة التاريخية في الجزائر بدوافع مختلفة ولأهداف متباينة، حيث ظهر «للمجتمع طلبه الخاص بالذاكرة التاريخية»[62] بدا أكثر إلحاحًا في هذه الفترة.

لهذا، برزت في الساحة الوطنية شهادات تاريخية لبعض رجال الحركة الوطنية والثورة التحريرية، أو للمقربين منهم، أو لأفراد من عائلاتهم في شكل مذكرات وردود وتعليقات صنعت الحادث الإعلامي؛ وأثار بعضها جدلًا لما تحويه من معلومات جديدة ليست بالضرورة صحيحة، ولما تحمله من تُهَم وأحكام وتبريرات عن حوادث الجزائر، لكنها تبقى نصوصًا مهمة لمعرفة وقائع تاريخ الجزائر كجزء من المادة الخام لكتابته[63]. غير أن كثيرًا من هذه المذكرات يندرج أيضًا في إطار تصفية حسابات سياسية مع النظام السياسي القائم، نذكر منها مذكرات بن يوسف بن خدة وامحمد يوسفي وعلي كافي وعلي هارون والرائد عزّ الدين والرائد لخضر بورقعة والرائد محمد سايقي والرائد مصطفى مراردة وعبد الرزاق بوحارة وعبد الحميد بن زين والبشير حاج علي والشيخ خير الدين... وعلى الرغم من كثرة هذه الكتب - الشهادات التي فاق عددها 130 كتابًا - شهادة، فإنها غير كافية، بحسب محمد حربي، لأن أصحابها «لا يتكلمون

(62) Hassan Remaoun, «Les Historiens algériens issus du Mouvement national,» *Insaniyat*, nos. 25-26 (juillet - décembre 2004), pp. 225-238.

(63) Siari Tengour et Soufi.

على الواقع الثقافي، على الواقع الاجتماعي، على استراتيجية الفاعلين. يتكلمون على الوقائع هكذا ... يجب القول إن الثقافة الحقيقية منعدمة عند الفاعلين في الثورة الجزائرية. انطلاقًا من هنا، لا يمكنهم رؤية تجاربهم وعيشها بطريقة أخرى إلا عن طريق نظرة أهل المهنة. فالتاريخ هو أيضًا صنعة»[64].

جرى تداول الكتب المطبوعة في الخارج على الرغم من أنها كانت ممنوعة من النشر والتوزيع في الجزائر، وهي لبعض القادة التاريخيين، أمثال فرحات عباس وحسين آيت أحمد ومحمد لبجاوي وأحمد بن بلة ومحمد بوضياف ومصالي الحاج. لذا، أحدثت هذه الكتب حركية في المجتمع الذي أَلِف الرواية الرسمية. وساهم أيضًا في هذه الحراك الثقافي تراجع احتكار الدولة لعملية النشر عن طريق المؤسسة الوطنية الجزائرية للكتاب التي أخذت في عام 1982 مكان المؤسسة الوطنية للطباعة والتوزيع، أولى مؤسسات النشر في البلاد أمام المؤسسات الخاصة (القصبة، دحلب، الشهاب، برزخ، دار الحكمة، دار الأمة، دار قرطبة، دار الكتاب العربي، دار الغرب)، تلك المؤسسات التي أكثرت من نشر الكتب في البلاد، خصوصًا الكتب التاريخية منها.

جعل هذا كله دور المؤرخ الجزائري خطِرًا، فتارة يُطلب منه الرد بأن يكون قاضيًا أو محاميًا، وتارة يُتهم بالغياب وعدم الفاعلية، بل وعدم تحمُّل المسؤولية. وبما أن للكتابة التاريخية الأكاديمية شروطًا وجب اتّباعها في تناول الموضوعات، نجد أن ما كتبه الذين عايشوا الثورة لا يمكن الأخذ به كاملًا من دون تمحص ونقد شديد للروايات، كي لا تُشوه الحقيقة؛ لأن في سياق إعادة الوقائع، ساهم بعضهم بالإبقاء على التاريخ - الأسطورة الوطنية، وفي الوقت نفسه أوجد الشك في روايات[65] غيره. فمثلًا، هناك تُهَم من بعض الأطراف وُجّهت إلى أبناء وادي ميزاب، الذين هم على المذهب الإباضي، بعدم مشاركتهم في الثورة[66]، وهناك

---

(64) http://bit.ly/2hpv4sP.

(65) Laetitia Bucaille, *Le Pardon et la rancœur, Algérie/France, Afrique du Sud: Peut-on enterrer la guerre?* (Paris: Édition Payot, 2010), p. 70.

(66) الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، أعمالي في الثورة (غرداية: نشر جمعية التراث، وباتنة: الزيتونة للإعلام والنشر، 1990).

أيضًا مشكلة اغتيال بعض القيادة العليا من زملائهم[67]، علاوة على حصول بعض التجاوزات ضد السكان، مثل مجزرة ملّوزة التي راح ضحيتها المئات في ليلة واحدة[68]. ويرى المؤرخ محمد حربي أن في أرشيف الثورة الجزائرية معلومات راعبة، وأن الضحايا الجزائريين الذين جرت تصفيتهم بتجاوزات من الثوار يُقدّرون بحوالى خمسين ألفًا، من بينهم مناضلون وطنيون[69]، إلا أن المؤرخين في الجامعة لا يتطرقون إلى هذه الموضوعات مخافة أن يُتَّهَموا بالانحياز إلى هذا الطرف أو ذاك، وبعضهم ممن تناول موضوعات كهذه جُرَّ أمام المحاكم مثل المؤرخ الدكتور رابح بلعيد (1927-2014) من جامعة باتنة، حيث رفعت عليه منظمة المجاهدين دعوى قضائية بعد ما كتب دفاعًا عن مصالي الحاج زعيم الحركة الوطنية. وهذا الأخير لم يُردّ الاعتبار إليه إلا بعد مجيء عبد العزيز بوتفليقة إلى الحكم[70]. ورُدّ الاعتبار أيضًا إلى كثير من قادة الثورة الذين عارضوا نظام الحكم في الستينيات والسبعينيات[71].

ظلت وقائع الذاكرة تؤثر في المشهدين السياسي والثقافي الوطنيّين، حيث رأينا كيف حضرت الذاكرة عند طرفي الأزمة الجزائرية المتصارعين في التسعينيات، بتفاعلاتها السياسية والأمنية التي عصفت بالبلد بعد توقيف المسار الانتخابي في نهاية عام 1991. واستعان كل طرف بالذاكرة للتعبئة ضدّ الطرف الخصم، فوُجهت تُهَم إلى أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة الذين رفعوا السلاح ضد الجيش بأنهم أبناء الحركة (الخونة) الذين كانوا مناهضين للثورة

(67) مثل اغتيال عبان رمضان في 27 كانون الأول/ ديسمبر 1957 في تطوان المغربية على يد رفقائه في لجنة التنسيق والتنفيذ، واغتيال عبد الحفيظ بوصوف وكريم بلقاسم ولخضر بن طوبال، وكذلك محمود شريف الذي اتُّهم بتزعم الثورة وخروجه عن مبدأ القيادة الجماعية.

(68) تمثّلت في هجوم كتيبة من جيش التحرير على قرية دوار/ مشتة، ملّوزة بني يلمان في ولاية المسيلة في الهضاب العليا في ليلة 28-29 أيار/ مايو 1957، وإعدام أكثر من ثلاثمئة من سكانها، شبابًا ورجالًا وشيوخًا، بتهمة مناهضة الثورة بإيوائهم ميليشيات بلونيس، المتعاون مع الجيش الفرنسي باسم الحركة الوطنية الجزائرية المعروفة بـ MNA، التي أنشأها مصالي.

(69) http://bit.ly/2hpv4sP.

(70) أُطلق اسمه على مطار مدينة تلمسان الدولي، وأقيم له مؤتمر علمي دولي بالمدينة نفسها لإبراز تاريخه.

(71) سُمي مطار مدينة بسكرة باسم محمد خيضر؛ مطار مدينة بجاية باسم عبان رمضان؛ مطار مدينة حاسي مسعود البترولية باسم كريم بلقاسم.

التحريرية وانحازوا إلى المستعمر لسبب أو لآخر. وجرت تلك التُّهَم على ألسنة بعض رجال الإعلام وبعض القيادات العسكرية وشخصيات من المجتمع المدني. كما أن القيادة الحزبية الإسلامية كانت توجّه تُهمًا بالعمالة لفرنسا إلى بعض القادة العسكريين الذين تكونوا في الجيش الفرنسي قبل الاستقلال، والذين انضموا إلى الثورة في أعوامها الأخيرة، وكانت أيضًا تنعت بعض الشخصيات السياسية والثقافية الفرانكوفونية بـ «حزب فرنسا»، أي بالمدافعين عن المصالح الفرنسية في الجزائر. وكما يقول إدواردو بورتيلا، «يُفهم بسهولة أن في اللحظات الشديدة في التاريخ، نرجع إلى مساءلة الذاكرة، وتحميلها المسؤولية عن الفرص الضائعة في الزمن، حيث يُطلب منها إجابات مقْنعة، والتماس طرق معقولة»[72].

سادسًا: الدراسات التاريخية بشأن الجزائر في فرنسا

بين فرنسا والجزائر تاريخ مشترك وذاكرة مزدوجة يؤثران دائمًا في العلاقات بينهما[73]. وهذا التاريخ المشترك سبب لوفرة البحوث والدراسات التاريخية باللغة الفرنسية بشأن الجزائر، لأن في فرنسا مدرسة تاريخية قائمة بذاتها ومؤثرة في الحياة العلمية والثقافية الفرنسية، وقد طورت الدراسات التاريخية المتعلقة بالجزائر؛ فبحسب موريس سارزان، نوقشت 666 أطروحة ومذكرة باللغة الفرنسية إلى غاية عام 2012، وكلها تتناول حرب الجزائر بين عامَي 1954 و1962[74].

تناولت الإستوغرافيا الفرنسية منذ بداياتها المسائل التي يلخصها ستيفان

---

(72) Portella Eduardo, «Paradoxes de la mémoire: Avant-propos,» *Diogène*, no. 201 (janvier-mars 2003).

(73) بين الجزائر وفرنسا علاقات متشابكة، فيها الغيرة والحب والكره؛ والفرنسيون يتتبعون مسار الدولة الجزائرية، فيرونها فاشلة، حيث لا يوجد تخطيط عمراني ولا صناعة ولا تعليم جيد ولا سياحة ولا اقتصاد قوي... ولا تختلف هذه النظرة عمّا يراه الجزائريون في دولتهم، لكنهم يُحمِّلون التاريخ أسباب مشكلاتهم، ويقصدون تحميل فرنسا المسؤولية (وهذا فيه جزء من الحقيقة)، بينما هم يحبون فرنسا مع شيءٍ من النقمة. وتجمع المصالح المشتركة البلدين، ولذا لا تحدث قطيعة بينهما بل مساندة عبر المراحل المختلفة. وأكثرية الجالية المسلمة في فرنسا من أصول جزائرية، وقسم منها يُعتبر من الجيل الثالث، ولهذا تأثير في الذاكرة الفرنسية.

(74) Maurice Sarazin, *666 thèses et mémoires en langue française sur la guerre d'Algérie 1954-1962* (Paris: Édition l'Harmattan, 2012).

غزال في «ما هي أصول هؤلاء السكان؟ كيف تكونت عاداتهم، مؤسساتهم، معتقداتهم؟ ما هي الأمثلة التي يمكن أن يعطيها لنا الاحتلال والاستعمار الروماني؟»[75]، ويعني هذا قراءة ماضي الجزائر، حيث كان أول وأكبر عمل منشور هو *L'Exploration scientifique de l'Algérie* (الاكتشاف العلمي للجزائر) الذي أُنجز بقرار من وزارة الحرب في عام 1837، ونُشر في عامي 1844 و1854، ويضم 31 جزءًا، خُصص منها 16 جزءًا للعلوم التاريخية والجغرافية. كما جرى الاهتمام بدراسة الوجود التركي في الجزائر أيضًا، حيث نشر ساندر رانغ (S. Rang) وفردينان دوني (F. Denis) في عام 1837 *La Fondation de la Régence* (تأسيس الإيالة)، وألّف الجنرال والسن أسرازي (W. Estherazy) في عام 1840 كتابًا حول «السيطرة التركية في إيالة الجزائر القديمة»[76]. وترجم ألبير دوفوكس (A. Devoulx) (1826-1876) في عام 1852 دفتر التشريفات، ونشر أيضًا كتاب *Les édifices religieux de l'ancien Alger* (دُور العبادة في الجزائر القديمة)[77]. ثم توالت المنشورات التاريخية التي كان من أهمها **المجلة الأفريقية** التي تُعتبر مصدرًا مهمًا من مصادر تاريخ الجزائر للفترة الاستعمارية وما قبلها. وكان شارل أندريه جوليان (1891-1991) أول من خرج عن النظرة الاستعمارية القديمة في تناول تاريخنا عندما نشر كتابه **تاريخ إفريقيا الشمالية**[78] عام 1931. وأكمل المسيرة بعده تلميذه شارل روبير أجرون الذي ترك لنا دراسات مهمة عن تاريخ الجزائر[79].

لمعالجة قضايا التاريخ المعاصر، استعمل المؤرخون الفرنسيون التحقيق والبحث بالاعتماد على الرواية الشفوية، مثل الباحثة جوسلين دخلية[80]، على الرغم من أن هناك نوعًا من الخوف والشك في الروايات الشفوية في فرنسا لكتابة

(75) نقلًا عن: Soufi, «Histoire et mémoire».

(76) المرجع نفسه.

(77) Albert Devoulx, *Les édifices religieux de l'ancien Alger* (Alger: Édition de Bastide, 1870.

(78) Charles-André Julien, *La Conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*, 3ème ed. (Paris: Presses Universitaire de France, 1986), p. 632.

(79) Charles Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France de 1871 à 1919* (Paris: Presses Universitaire de France, 1971).

(80) Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité* (Paris: La Découverte, 1990).

التاريخ المعاصر[81]. هذا وعمل أكبر الفاعلين، عسكريين ومدنيين، مع المعاهد لتقديم شهاداتهم أمام المؤرخين الذين درسوا المرحلة المعنية، ويُحتفظ بتلك الشهادات في الأرشيف. وتطور عمل المؤرخين بالبحث في المدن الفرنسية كلها حول كل ما له علاقة بحرب الجزائر[82] كي لا يغطي الاهتمام بحوادث 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1961 في باريس[83] على وقائع أخرى لها أهميتها أيضًا.

أما في الجزائر، فعملت المؤسسات الرسمية على جمع الروايات الشفوية لاستعمالها في كتابة التاريخ، إلا أن هذا الجمع لم يكن وِفق ضوابط علمية؛ فتلك الشهادات لم تُجمع بعد انتهاء الثورة مباشرة، بل إن عامل الزمن وتعدد الروايات، ونفي بعضها، كل ذلك يجعل فائدتها العلمية على المحك. غير أن هناك من اعتمد على الرواية الشفوية في بحثه، مثل جميلة عمران[84] التي خصّت النساء الجزائريات في الحرب بين عامَي 1954 و1962، بأطروحتها التي نُوقشت في الجامعة الفرنسية في عام 1988.

يحتوي الأرشيف الفرنسي على كل ما يتعلق بالجزائر في جميع المراحل، وينقسم إلى الأرشيف الدبلوماسي التابع لوزارة الخارجية[85]، والأرشيف العسكري التابع للجيش والموجود في قصر فنسان في إحدى ضواحي

---

(81) يرى فيليب جوتار أن العلاقة بين الشفهي والتاريخ لم تتطور كثيرًا بعدما كانت منذ الثمانينيات محل دراسة وتجاذبات بين تخصصات عدة، قام بها معهد تاريخ الوقت الحاضر (IHTP).

انظر: Philippe Joutard, «L'Oral comme objet de recherche en histoire,» Bulletin de liaison des adhérents de l'AFAS [En ligne], Les phonothèques entre recherche et culture, L'oral et la recherche en sciences humaines et sociales, mis en ligne le 12 avril 2012, consulté le 3 août 2015, http://afas.revues.org/2683.

(82) باشر المعهد في برنامج بحثي حول حرب الجزائر في الميتروبول (داخل فرنسا)، بالاعتماد على شبكة من المراسلين الجهويين.

(83) Linda Amiri, «17 octobre 1961: Analyse des faits à travers les archives de la Fédération de France du FLN,» Celles de la Préfecture de police de Paris et de la CIMADE, mémoire de maîtrise en histoire à Paris VIII (2001).

(84) أصلها فرنسي، تزوجت من جزائري، ودعمت الثورة وأخذت الجنسية الجزائرية، وتخلّت عن اسمها، دنيال مين.

(85) «Accéder aux centres des archives diplomatiques,» France Diplomatiques, http://bit.ly/2i3oy95.

باريس[86]، والأرشيف الولائي الخاص بالشرطة[87]، والأرشيف الوطني المتعدد المحتويات، والأرشيف السينمائي، ما سمح للباحثين بالكتابة عن تاريخ الجزائر في الجوانب كافة، ومن هؤلاء بنجامين ستورا الذي نشر *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens* (فهرس بيبليوغرافي للمناضلين الوطنيين الجزائريين)[88]، وقدم أيضًا أول وأضخم عمل عن مصالي الحاج هو *Messali Hadj (1898-1974), pionnier du nationalisme algérien* (مصالي الحاج (1898-1947) رائد الوطنية الجزائرية)[89]، وكتبًا أخرى عن تاريخ الهجرة الجزائرية في فرنسا.

استغل المؤرخون في فرنسا الأرشيف العسكري الذي فُتح بين عامَي 1992 و2000، فأنجزوا أعمالًا تناولت الجانب العسكري، ما أعطى تاريخًا يحمل نظرة العسكريين. وفي عام 2000، ظهر نقاش حاد في فرنسا بعد مناقشة أطروحة الباحثة رفائيل برونش (R. Branche) بشأن التعذيب الذي مارسه الجيش الفرنسي في الجزائر[90]، ما أخرج تاريخ حرب الجزائر من المجال العلمي إلى المجال السياسي - الإعلامي في فرنسا، حيث دافع العسكريون المتقاعدون الذين عملوا في الجزائر بين عامَي 1954 و1962 عن استعمال الجيش التعذيب ضد الثوار الجزائريين باعتبارهم إرهابيين في نظره، وبحسبهم، «قاد الجيش بفاعلية تامة معركته بشرف وكرامة»[91]. ونوقشت قبل ذلك أطروحة

(86) «SHAT: Service Historique de l'Armée de Terre,» Service Historique de la defence, http://bit.ly/2irnCyy.

(87) »Les Archives de la préfecture de police,» Prefecture de police, http://bit.ly/1pT53hc.

(88) Banjamin Stora, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens* (Paris: L'Harmattan, 1985).

(89) Banjamin Stora, *Messali Hadj (1898-1974): Pionnier du nationalisme algérien* (Paris: L'Harmattan, 1986).

(90) Raphael Branche, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie* (Paris: Gallimard, 2001).

(91) وقّع 490 ضابطًا عملوا في الجزائر بين عامَي 1954 و1962 بيانًا لتبرير استعمال التعذيب في أثناء حرب الجزائر. ونُشر البيان في مقدمة الكتاب الأبيض للجيش الفرنسي في الجزائر في:
Michel De Jaeghere (dir.), *Livre blanc de l'armée française en Algérie* (Paris: Édition Contretemps, 2001).

الباحثة موس - كوبوكلير عن المجندين[92]، ثم نُشرت في عام 1998. وجرت في عام 2000 أيضًا مناقشة أطروحة الباحثة سيلفي ثينو بشأن العدالة الفرنسية في أثناء حرب التحرير[93]؛ ثلاث شابات كن «بجرأتهن وعنادهنّ يُمثلنّ رمزًا لتجديد التاريخ»، بحسب المؤرخ هنري روسو (H. Rousso)[94] الذي يرى أن «المؤرخين لم يجدوا مقاومة شديدة، بل سيواجهون حتمًا وضع الماضي في الحاضر تدريجًا، متخلّين شيئًا فشيئًا عن دورهم كملاحظين كي يصبحوا، مع آخرين، فاعلين في مُساءلة الذاكرة». إنه جيل جديد من المؤرخين الذين برزوا لكنهم لم يعيشوا الحرب، وإنما استفادوا من فتح الأرشيف العسكري. وبالنسبة إلى المؤرخ كلود ليوزو (C. Liauzu)، إنها فترة ثالثة في النقاش العام، وفي البحث تُرسم اليوم، رهانها مصيري. فلا تعني أبدًا [...] العودة إلى التنديدات السابقة؛ بل فتح طرق جديدة للتقصي من أجل معالجة ماض 'لا يمرّ'»[95].

يبدو بوضوح عند المؤرخين، أكان ذلك في فرنسا أم في الجزائر، استعمالًا إشكاليًا لمصطلحات ومفاهيم في التاريخ الوطني، مثل: «الاستعمار»[96]؛ «إيالة الجزائر»؛ «الدولة الحديثة»؛ «العهد العثماني»[97]؛ «الإبادة الكولونيالية». وفي ما يتعلق باستعمال المصطلح الأخير، يرى المؤرخ الفرنسي غاليسو أن هناك

(92) بدأتها في عام 1992، واعتمدت فيها على الروايات، وأكملتها بالأرشيف العسكري. انظر: Claire Mauss-Copeaux, *Appelés en Algérie: La parole confisquée* (Paris: Hachette Littératures, 1998).

(93) Sylvie Thénault, *Une Drôle de justice: Les magistrats dans la guerre d'Algérie* (Paris: La Découverte, 2001).

(94) نقلًا عن: Sylvie Thénault, «Travailler sur la guerre d'indépendance algérienne: Bilan d'une expérience historienne,» *Afrique & histoire*, vol. 2, no. 1 (2004), pp. 193-209.

(95) Claude Liauzu, «Interrogations sur l'histoire française de la colonisation,» *Genèses*, no. 46 (Mars 2002), pp 44-59.

(96) يرى مولود قاسم نايت بلقاسم (1927-1992)، وزير الشؤون الدينية السابق، الذي كُلّف بتعميم استعمال اللغة العربية، أنه يجب استعمال مصطلح الاستدمار بدل الاستعمار، لأن الاحتلال جاء لينهب ويُدمر بقوة السلاح.

(97) تمثّل صفة الوجود العثماني وغرضه في الجزائر إشكالًا، وهما أثارا جدلًا بين المؤرخين؛ فمنهم من يعتبره احتلالًا دمّر الجزائر، ومنهم من يعتبره ضروريًا أعطى للجزائر نوعًا من الاستقلالية. انظر: أحمد عبيد، «التاريخ الجزائري تقييم ونقد: حالة الجزائر العثمانية،» إنسانيات/*Insaniyat*، العددان 47-48 (2010)، ص 57-75.

نضجًا في التعبير عن الحروب الكولونيالية وعن تاريخ الاستعمار إجمالًا، ولكن بتعابير غير تاريخية كثيرًا في بعض الأحيان؛ إنه يرى ما حدث في الجزائر مجازر راعبة فحسب؛ فلكي يكون هناك إبادة، يجب أن يكون هناك مخطط مسبق لها، فالإبادة الهتلرية، مثلًا، كانت مؤسسة تطهيرية وطنية، في حين أن حروب الغزو الاستعماري لم تكن حروب إبادة خاصة[98]. تلاحظ الباحثة ثينو في الاستعمال المنتظم لعبارة «حرب استقلال الجزائر» على حساب العبارات الأخرى («حرب الجزائر»، «الثورة»، «حرب التحرير») أنه «يسجل تحولًا في بناء هذه المرحلة من الماضي كصنف تاريخي، يمكن المؤرخين اختيار تسميته وفق طبيعته: حرب تشكلت فيها جزائر اليوم»[99].

بما أننا نجد دائمًا مسألة كتابة تاريخ حرب تحرير الجزائر خصوصًا، وتاريخ الفترة الاستعمارية عمومًا، حاضرة بقوة بين العلاقات الفرنسية - الجزائرية، فإننا نرى، كما يرى المؤرخ محمد حربي، وجوب أن تكون العلاقة بين المؤرخين الجزائريين والمؤرخين الفرنسيين في إطار تبادل معادلة نظرة الطرفين، لا في إطار المنافسة[100].

خاتمة

في النهاية، يمكننا القول إن كتابة التاريخ في الجزائر مرّت بثلاث مراحل: أُولاها المرحلة الكولونيالية الممتدة لغاية الاستقلال، حيث برزت الكتابات التاريخية الجزائرية في سياق إعادة بناء الهوية الوطنية وترسيخها، بعد أن عمل الاستعمار على طمسها وتشويهها، وكاد أن يقضي عليها بإلغاء التاريخ العربي الإسلامي وتغييب حقائقه عن الشعب كي لا تكون له مرجعية، ولا يعي واقعه، وكذلك لتبرير وجود الاستعمار في الجزائر؛ ثانيتها المرحلة الممتدة من الاستقلال إلى غاية حوادث خريف عام 1988 التي أنهت الحزب الواحد. وقد طُرحت في خلالها إعادة كتابة التاريخ وغربلة ما أنتجه المؤرخون الفرنسيون كضرورة علمية

(98) حوار ريني غاليسو مع ياسين تملالي، في: Temlali.

(99) Thénault, *Une Drôle de justice*.

(100) http://bit.ly/2hpv4sP.

وثقافية، وحتى سياسية. ومعلوم أن النظام السياسي، سواء الذي كان في العهد الكولونيالي أو الذي جاء في عهد الاستقلال، عمل دائمًا على وضع التاريخ تحت المراقبة ليبرّر شرعيته. ولكن الأكيد أن كثيرًا ممّا كتبه الفرنسيون في أثناء الفترة الاستعمارية يُعتبر مصدرًا مهمًّا لمعرفة تاريخنا، وكثيرًا ما وجد الفرنسيون صعوبة في مواجهة تاريخهم في الجزائر، نظرًا إلى الطريقة التي رحلوا بها، وفاعلية الذاكرة بين الدولتين. لكن برز في فرنسا جيل جديد من المؤرخين لم يعش الفترة الاستعمارية، وهو يعمل على تجديد الدراسات التاريخية بجميع موضوعاتها؛ ثالثها المرحلة التي بدأت مع الانفتاح الديمقراطي وإعلان التعددية في دستور عام 1989، ورُفعت فيها الرقابة عن النشر عمومًا، فاستفادت الكتابة التاريخية بنشر عشرات الكتب بشأن التاريخ الوطني في شكل مذكرات، لكنها وسيلة اهتمام بالحادث أكثر مما هي نظرة قارئة للماضي من الفاعلين بعيون الحاضر. وقد أثار بعض هذه الشهادات جدلًا قامت فيه الصحافة بدور كبير. وإن ما منع تطور الكتابة التاريخية هو طغيان السياسة بتوظيف التاريخ وتغليب العمل الإحيائي للذاكرة على حساب التأريخ الأكاديمي، ما يعني أن الوظيفة التأريخية ظلت موضع احتكار من مؤسسات الدولة. غير أن الباحثين الجزائريين يحاولون، على غرار نظرائهم في فرنسا، كتابة الماضي وفق الشروط العلمية المتعارف عليها، لأن لا علاقة لهم بخلافات الماضي ولا بالقرارات السياسية هنا أو هناك، والشروط المادية المساعِدة على البحث فحسب هي تلك التي تصب في مصلحة الطرف الفرنسي.

الفصل السادس والعشرون

الميثولوجيا (الأسطورة) والتاريخ
نماذج للتحليل والاختبار

يحيى بولحية

مقدمة وإشكال

هل تصلح الميثولوجيا (الأسطورة) لأن تكون أداة من أدوات المعرفة التاريخية؟ وما هي الحدود التي يمكن من خلالها استثمار الخبر الميثولوجي في بناء هذه المعلومة؟

ما هي الحدود الفاصلة بين درس التاريخ ومخيال الميثولوجيا؟ كيف تناولت الكتاباتُ/ المدارسُ الغربية الجوانبَ المعرفية الخاصة بكلٍ من الميثولوجيا والتاريخ (كلود ليفي شتراوس/ البنيوية)؟ في مقابل ذلكَ، ما هو حجم المساهمات العربية في هذا المجال؟ لماذا قصرت الكتابات التاريخية العربية في تناول الموضوع من زاوية الاستقراء التاريخي والمقابلة والمقارنة؟

ضمن هذا السياق، لماذا همش المؤرخون العرب (القدامى والمحدثون) الخبر الميثولوجي في أثناء معالجتهم الحوادث التاريخية؟ وهل يمكن الأنثروبولوجيا (أنموذجًا) أن تفيد في ملء الثُّغَر التي ضمتها المصنَّفات التاريخية؟ وكيف نوظف المناهج الجديدة (الأنثروبولوجيا أنموذجًا) في قراءة المخيال المنتج للخبر الميثولوجي؟

إذا كانت للتاريخ دروس وعبر، فهل في تاريخ العرب والمسلمين ما يفيد في بناء صرح حضاري وتنمية ناجعة؟ لكن الأسئلة المثارة هي:

كيف نثري تاريخنا وذاكرتنا؟ ما هي المحطات التاريخية المهمة التي نحتاج إلى الوقوف عندها واستلهام الدروس والعبر من ثناياها؟

ألم يقم المشروع الصهيوني على أساس أسطورة الهولوكوست، وقراءة التاريخ اليهودي بنظرة تمجد الذات وتنفي تاريخ الآخرين (العرب والمسلمين، والأميين)؟

ألم تبتدئ المعركة بين المشروع الصهيوني والمشروع العربي في دهاليز الكتابة التاريخية وصناعة الحوادث برؤى خاصة تمجد الماضي وتنتصر لتحديات الحاضر؟

يخطئ من يظن أن مهمة المؤرخ تقتصر على تدوين الحوادث وتسجيلها، فدوره أخطر كثيرًا؛ إنه دور تأسيس الوعي التاريخي.

نتناول بالتحليل نماذج محددة باعتماد المقاربة الأنثروبولوجية التي نظنها قمينة بتقديم إضافة نوعية للمؤرخ وللحوادث التاريخية. نورد النصوص ونحللها ونفكك منطقها الداخلي ونستنتج إشارات التواصل الإسلامي/ المسيحي داخلها (ميثولوجيا بيت الحكمة) وركائز التحديث والتنمية (ميثولوجيا الميجي).

تتمثل النماذج التي أتناولها إذًا بالتحليل والنقد في:

- الميثولوجيا الأندلسية (أسطورة بيت الحكمة أنموذجًا).
- ميثولوجيا أماتيراسو والتحديث بيابان الميجي.

ونختمها باستنتاجات عامة.

أهمية البحث ومسوغاته

يلاحظ المتتبع لمضمون الكتابة التاريخية قديمًا وحديثًا، إهمال الخبر الميثولوجي واعتباره ظاهرة مفارقة لما اعتاد المؤرخون تسجيلَه وتدوينَه من حوادث ومرويات، ويكاد يحتل موقعًا هامشيًا وغيرَ ذي بال في المصنّفات العربية والإسلامية التاريخية المختلفة، قديمًا وحديثًا.

لا تقتصر أصناف الوثائق التاريخية على الروايات المسندة وغير المسندة، ولا على النقوش والزخارف والنقود والبقايا المادية للعمران البشري، ولا على المراسلات... وإنما يتعدى ذلك إلى التعامل مع النصوص والوثائق بأطيافها كافة. على أن قسمًا منها ربما يكون مشفّرًا وحاملًا ألغاز وكشوفات العقل الباطني المنتج للخبر في شقه الميثولوجي، ما يستدعي التسلح بعلوم جديدة ومساعدة لمقاربة الموضوع وفهم مضامينه.

اقتصر التدوين التاريخي في الكتابات التقليدية على إثارة القضايا اللافتة والغريبة؛ فهناك قول اتفق عليه المؤرخون القدامى شرقًا وغربًا، وهو أن التاريخ المذكور هو مجموع العوارض والطوارق التي كانت تستحق أن تُحفظ، وما لم يُذكر، فلسبب عدم أهميته، أو كما قيل في ما بعد، لأنه لم تكن له نتائج ظاهرة. ويحيل العروي إلى قول لروزنتال ورد فيه: «علم التاريخات من ذكر حوادث مشهورة كانت في أزمنة خالية، أي لا تحدث إلا في دهور متطاولة كطوفان مخرب أو زلزلة مبيدة أو وباء وقحوط مستأصلة لأمم»[1].

ببزوغ المدارس التاريخية الجديدة، أضحت الكتابة تهتم بكل ما يخص النشاط الإنساني، كالرواية الشفوية والإشارات والمسكوكات وأشكال المشهد الطبيعي وتوظيف العلوم المساعدة، كالرياضيات والفيزياء والإعلاميات والجغرافيا والأركيولوجيا والأنثروبولوجيا.

هذا التحول ساهم في تمتين قواعد الخطاب التاريخي وفي السماح للمؤرخ باقتحام فضاءات جديدة، كتاريخ الطقس والموت والأشجار والفقر والسجن والحيوانات، وغير ذلك من الاهتمامات التي ترمي إلى نحت أخاديد عميقة في موضوع الإنسان والمجتمع.

إذا كان ديوان الخبر التاريخي بمفهومه الكلاسيكي عاجزًا عن استيعاب النصوص الميثولوجية، فضلًا عن تحليلها واستنتاج الخيط الناظم الذي يضبطها، فحري بالمؤرخين المحدثين الالتفات إلى النصوص التاريخية المبهمة، والكشف

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 35.

عنها وتحليل مضامينها والاستفادة من مناهج المدارس التاريخية الجديدة (مدرسة الحوليات، أنموذجًا) والعلوم المساعدة (الأنثروبولوجيا، علم النفس...)

من هنا، هل يمكن التاريخ، فعلًا، أن يستفيد من علوم إنسانية أخرى تمده بأدوات تحليل لم يعتد عليها المؤرخون؟ نظن أن مهنة المؤرخ تفرض ضرورة الإنصات لأي معلومة صادرة عن العقل البشري، مهما تبدُ في أول وهلة غير معقولة ومجانبة لقواعد التفكير التاريخي.

من ثمة، تمثل دراسة الميثولوجيا أهمية خاصة لما تكشفه من معلومات تخص الذهنية المنتجة للخبر الميثولوجي، وهو جانب نفصّل فيه لاحقًا باعتماد أوجه المقابلة والمقارنة.

نقرأ المصنَّفات التاريخية العربية الإسلامية، ونجدها تتناول موضوع الميثولوجيا عنصرًا دخيلًا على علم التاريخ، فيتم إيراد مضمونها من دون فحص المعاني والدلالات العميقة التي ربما تساعد المؤرخ في بناء موضوعه من الجوانب المختلفة والزوايا المتباينة.

يظن بعضهم أن البحث في الحقيقة التاريخية للظواهر الثقافية ليس إلا وهمًا[2]، وهو قول يُفهَم منه غياب حقيقة مطلقة في عملية التدوين التاريخي، ما شجع بعض الدارسين على البحث عن هذه الحقيقة النسبية في المعاني التي تحملها الميثولوجيا، وذلك بالاقتراب أكثر من الشعوب المسماة «بدائية» مع كلٍّ من مالينوفسكي وشتراوس وغيرهما.

تمثّل دراسات شتراوس الأنثروبولوجية أنموذجًا بارزًا في توظيف المنهج البنيوي لمقاربة ثقافة الشعوب المسماة «بدائية»؛ فقد وقف مليًا عند رموزها الميثولوجية، وهذا ما مكّنه «من فهم العديد من الأشياء الموجودة في التفكير الميثولوجي والتي كانت عرضة للإهمال أو النبذ في الماضي باعتبارها عبثية وبلا معنى»[3].

---

(2) المبروك منصوري، مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية: دراسة مقارنة (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012)، ص 18.

(3) كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم شاكر عبد الحميد (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ص 42-43.

هو إذًا البحث عن المعنى في الطقوس والرموز الميثولوجية، وهذا يتطلب الاستعانة بأدوات تبدو، أول وهلة، غريبة على صناعة المؤرخ وحذقه التدويني. ربما يقول بعضهم إن حقائق التاريخ تتأسس على الوقائع والحوادث، أما الميثولوجيا، فتحيل إلى الواقع بالألغاز والرموز، وهو قول له حجيته ومسوغاته كما سنبيّن في ما بعد.

ضمن هذا السياق، أورد العروي عبارة كتبها لوسيان فيفر قال فيها: «لا شك أن التاريخ يُكتب اعتمادًا على الوثائق المكتوبة، إن وُجدت؛ لكن يمكن، بل يجب، أن يُكتب اعتمادًا على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الآجر، من أشكال المزارع ومن الأعشاب اللاطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية»[4]، وهو بذلك يلخص قواعد مدرسة الحوليات ويجملها.

بذلك، الميثولوجيا بهذا المعنى ليست خالية من وقائع التاريخ وأخباره، فهي تروي تاريخًا بطريقة رمزية ومن خلال الذاكرة الجماعية[5]، كما يقول وجيه كوثراني. ربما يعترض قائل بوجود اختلاف بين الميثولوجيا والتاريخ، لكن التعارض البسيط بين الميثولوجيا والتاريخ... ليس تعارضًا حاسمًا، وإن هناك مستوى من العلاقة الوسيطة المشتركة بينهما[6].

لا شك في أن بنيوية شتراوس وجّهته نحو رفض فكرة القطيعة واعتماد خيار اختلاف المضمون، مع بقاء ثوابت الصورة والإطار. ولعل هذا ما جعله يقول إن: «الثغرة الموجودة في عقولنا إلى حد ما بين الميثولوجيا والتاريخ يمكن اختراقها من خلال دراسة مصادر التاريخ المختلفة وإدراكها، ليس باعتبارها منفصلة تمامًا عن الميثولوجيا ولكن على أنها استمرار لها»[7].

---

(4) ورَد لدى: العروي، ص 81.

(5) وجيه كوثراني، تأريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 39.

(6) ليفي شتراوس، ص 62.

(7) المرجع نفسه، ص 64.

يبحث المؤرخ عن شواهد فيجدها عند الخبراء (أصحاب العلوم المساعدة) مهيأة للاستعمال، وهذا واضح بالنسبة إلى اللغويات أو الرقميات أو الحلميات... «لا يأخذ المؤرخ الكلمة أو الميثولوجيا أو اللوحة الزيتية، إلا بعد أن يكون الخبير قد درسها من قبل»[8]. ولعل ذلك ما يجعلنا نقول: «إن ذلك التعارض البسيط بين الميثولوجيا والتاريخ ليس تعارضًا حاسمًا، إن هناك مستوى من العلاقة الوسيطة المشتركة بينهما»[9].

ضمن هذه الضوابط المنهجية نتناول موضوع الميثولوجيا والتاريخ، محاولين إبراز أهمية الميثولوجيا في بناء الصرح التاريخي، ودورها في التعبئة والتطوير التنموي. كما نحاول الانتقال من التحليل النظري إلى محاولة إسقاط المفاهيم المذكورة آنفًا على بعض النماذج التي وردت في المصادر التاريخية الخاصة بالموضوع.

منهج الدراسة

حاولت في دراسة الموضوع الأخذ بالمنهج الاستقرائي للنصوص والوقائع والتعقيب عليها ومناقشتها، كما وظفت المنهج الأنثروبولوجي في أثناء تحليل النماذج الميثولوجية المختارة، هادفًا من وراء ذلك إلى الكشف عن خصوصيات التفكير وطبيعة الذهنية التي أنتجت الخبر الميثولوجي؛ وأنا إذ أحلل وقائع التاريخ من ثنايا محددة، فإنني أروم الكشف عن بعض تجليات العقل الأوروبي في التعامل مع الآخر/ المسلم/ العربي، بصرف النظر عن الزمن التاريخي الذي دُوّن فيه الخبر الميثولوجي.

الميثولوجيا والتاريخ: قضايا إبيستمولوجية

لزم في بداية الأمر التمييز بين مفهوم الميثولوجيا والتاريخ، وإن كنا في دراستنا نوظّف الأسطورة بمفهوم الميثولوجيا. ضمن هذا السياق، توسع وجيه كوثراني في تأصيل مفردة أسطور، واستنتج أن مفردة أسطورة وأساطير واشتقاقاتها المختلفة

---

(8) العروي، ص 86.

(9) المرجع نفسه، ص 64.

كان لها معان متعددة عند العرب، ولم تكن تعني بالإطلاق الأباطيل فحسب، بل كانت تعني أيضًا وأساسًا الكتابة والتأليف[10]. وقد حاول كوثراني البحث عن العلاقة التي يمكن أن تربط مصطلح أسطور في الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، وأصّل ذلك بالبحث في الجذور اللغوية للكلمة، وخلص إلى القول إن المفردة واشتقاقاتها المختلفة تدور جميعها حول الكتابة والتأليف، وأن الأسطور هو الكتاب.

تتصل كلمة أسطورة بمادة س، ط، ر، والسطر هو الصف من الكتاب والشجر والنخل، وهو الخط والكتابة (ابن منظور، **لسان العرب**). وذهب بعض المستشرقين إلى أن «أسطورة» قريبة الصلة من قرينتها في اليونانية واللاتينية إيسطوريا (Historia)، بمعنى الأخبار التي تُؤْثر عن الماضين[11].

فصّل كوثراني في الموضوع، قائلًا: «يُجمع المؤرّخون الغربيون على أن مفردة Istor هي الجذر الإغريقي لكلمة histoire وHistory، وتعني 'الشاهد' أو البصير والمبصر. وهذا المفهوم للبصر، مصدرًا أساسًا للمشاهدة أي للمعرفة، يقود بدوره إلى التعبير عنها بتحقيقات ومباحث، أي بكتابات على طريقة ما فعله هيرودوت في تاريخه Istories، أي تحقيقاته»[12].

كما تناول الباحث الفرنسي فرانسوا هارتوغ دلالة مفردة histor لدى الإغريق، وأوضح أن كلمة الشاهد témoin تعني لديهم martus، وأن كلمة مؤرخ لم تكن تعني الشاهد بقدر ما كانت تحيل إلى معنى المحقق Histor. وبالتالي، فإنه لا يعني الشاهد ولا الحَكم، بل الشخص الذي يحتفظ في ذاكرته بما وقع من حوادث بين فريقين متعارضين. يأخذ الباحث الفرنسي المذكور تأصيلاته من الإلياذة، حيث وردت كلمة histor في مناسبتين في النشيدين 18 و23[13].

من جهة أخرى، وبتصفح كتاب مفهوم التاريخ، يستنتج القارئ عدم تتبّع

(10) كوثراني، ص 39.

(11) معجم السرديات، إشراف محمد القاضي (القاهرة: دار محمد علي للنشر، 2010)، ص 25.

(12) كوثراني، ص 28.

(13) Lambert Dousson, «Témoigner/Violences - précarités,» *Geste*, no. 3 (automne 2006), et «L'Historien face aux témoins: Entretien avec François Hartog,» pp. 42-47, dans: http://bit.ly/2hKzEDY.

العروي الكلمة في أصلها العربي، واهتمامه بصناعة التاريخ ومذاهبه المختلفة، وبيّن من ثنايا ذلك أهمية مهنة المؤرخ كصناعة ذهنية تروم الدقة والتروي والالتزام، وإن كنا نرى مع باحثين آخرين أهمية التأصيل للكلمة وتتبّع ينابيعها وإشكالاتها.

ختم كوثراني تأصيله لكلمة أسطور بما يلي: «فماذا إذا ثبت ...أن المحطة التأسيسية لعلم التاريخ histoire في أوروبا الحديثة والمعاصرة، هو نفسه المصطلح العربي ذو الأصل السامي الحميري وربما الفنيقي أسطور وأسطورة؟ إننا نرجح فرضية تأثُّر اليونان باللغات السامية القديمة، وبناء على أن لفظة أسطور وأسطورة الحميرية كانت تعني كتب الأولين وليس الخرافات، فإنه يصح اعتبار الكلمتين istoria وistor، كأصل لمعنى التأريخ بالمعنى الحديث، من أصل سامي حميري، جاء من شبه الجزيرة العربية ومر إلى اليونان ربما عبر اللغة الكنعانية»[14].

إنه سؤال محوري يروم تتبّع أصل الكلمة، وإرجاع المصطلح إلى أهله وعشيرته اللغوية والثقافية. وعلى الرغم من القرائن العديدة التي ساقها الباحث لتأكيد فرضيته والعنت العلمي الذي بذله في سبيل ذلك، يصعب الحسم في الموضوع، بالنظر إلى غياب الوثائق اللغوية والتاريخية اللازمة، وهو ما يستدعي ممارسة حفريات لغوية جوهرية تنحتُ، برؤية مقارنة، أخاديدَ عميقة لتأكيد المقولة الاصطلاحية وغيرها من مُبهم المصطلحات الحضارية التي أنتجتها ثقافة العرب والمسلمين، وانتقالها إلى سياقات ثقافية وحضارية مغايرة.

أين تنتهي الميثولوجيا وأين يبتدئ التاريخ؟

يعتبر كثير من الأنثروبولوجيين أن الميثولوجيا ديوان موثّق لتجارب معيشة الشعوب القديمة؛ ذلك أن «هدف الميثولوجيا في المجتمعات المفتقرة إلى الكتاب والأرشيفات يتحدد في ضمان بقاء المستقبل مخلصًا للحاضر والماضي بأكبر درجة من الوثوق»[15]. ومن العسير أن نضع تعريفًا للميثولوجيا التي يجتمع

(14) كوثراني، ص 42.

(15) كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي (دمشق: منشورات عيون، 1985)، ص 31.

عليها رأي العلماء المتخصصين، لكونها واقعًا ثقافيًا ممعنًا في التعقيد، تختلف حوله وجهات النظر. ويمكن أن نورد هذا الوصف الذي يتميز بالشمول، وهو «أن الميثولوجيا تروي تاريخًا مقدسًا»[16]، وهي «تقوم على أوهام بالغة من القوة ما تتفلت معه من سلطان العقل»[17]، كما أنها نص مشحون بالرموز يحكي عن أصل الكون والآلهة وخلق الإنسان وأصل التقاليد والثقافات وتاريخ الأبطال والشعوب[18].

تمثّل الميثولوجيا، بكل ما تحويه من صور وحكايات وشخصيات ورموز، شكلًا تاريخيًا للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام لتطور الاجتماع[19]. وهي لا تخضع لمنطق العقل، بل تجانبه وتتنافر مع مقتضياته وأحكامه وعلله، وتعتمد في منطقها الداخلي على العنصر الغرائبي والخارق للعادة، وتحمل أطيافًا دينية واعتقادية واضحة، وهذا ما يجعلها جاذبة لكل اهتمام، ومساهِمة في تشكيل المخيال الجماعي والفردي داخل الثقافات والحضارات المختلفة، ودافعة نحو اعتماد قضايا تاريخية وثقافية ووجودية محددة، خصوصًا إذا علمنا يسرَ رموزها وجاذبيتها بين الفئات المجتمعية المختلفة، مهما تواضعت وأبرزت مستوياتهم الفكرية والطبقية.

إذا كانت الميثولوجيا ظاهرة ثقافية معقدة، فلأنها تثير مشكلة تحديد المعنى والتأويل من جهة، ولأنها تتماس وتتقاطع مع مجموعة من الحقول الثقافية والمعرفية من جهة أخرى، وهو ما يحتاج إلى فصل وتمييز. ومن أهم هذه المفاهيم والقضايا الموازية، القصة الدينية في مرجعية النص الإسلامي، وكذا مفهوم الحكايات الشعبية أو الأحدوثة، ومدى انطباق مضمون الميثولوجيا عليهما.

ولئن كانت الميثولوجيا إنتاجًا بشريًا ممزوجًا بالأحلام والأوهام، فإن القصة

---

(16) فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع، عالم المعرفة 284 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002)، ص 49.

(17) جرجي أنطونيوس طربيه، الوجدية وأثرها في الأندلس (بيروت: مكتبة المدرسة، 1983)، ص 7.

(18) «Mythologie,» dans: Microsoft copyright, page: C.D Encarta 2004.

(19) فاروق القاضي، آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي والإسلامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ومركز البحوث العربية والأفريقية، 2004)، ص 288.

الدينية ذات مصدر مغاير ومختلف تمامًا، وهي تحكي الواقعة والحادثة التاريخية في تجلياتها المطلقة والحقيقية.

من هذا الجانب، اختلطت في كتب المفسرين حقائق التاريخ بالميثولوجيا التي سُمّيت الإسرائيليات حين اندست بين ثنايا كتب التفسير، إشارة إلى أن مداخلها إلى التفسير لم تكن طبيعية، لأنها ليست حقائق مؤكدة، وإنما هي مِن دس بعض العناصر الدخيلة على الإسلام[20].

لعل هذه النزعة هي التي دفعت صاحب المقدمة إلى الإنكار الشديد للأخبار التي رواها المسعودي عن «الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية، وكيف أخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قاع البحر، حتى رأى صور تلك الدواب التي رآها»[21]. كما أن البكري انتقد عندما تحدث عن بناء «المدينة المسماة ذات الأبواب التي تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب»[22].

رفض ابن خلدون إذًا النبأ الميثولوجي، ونفى إمكانية اعتماده في ديوان الخبر التاريخي، منسجمًا في ذلك مع قواعد العمران البشري التي التزم بها في رواية وتحليل، واستبصار الحوادث والأخبار. وتبتعد المسافة الزمنية بين عصرنا والفترة التي عاشها ابن خلدون، ومعها تتزايد المعارف الجديدة والمناهج المستحدثة، كعلم النفس والأنثروبولوجيا، التي تسمح بمقاربات جديدة لموضوعات كانت تحتل موقعًا هامشيًا ضمن الروايات التاريخية.

تشكل هذه الضوابط بداية منهجية نحاول من خلالها مقاربةَ موضوع الميثولوجيا الأندلسية التي تزامَن إنتاجها وترويج قصصها مع بدايات الفتح الإسلامي للمنطقة. ضمن هذا السياق، يفرض الحديث عن الميثولوجيا المرافقة للفتح وللوجود الإسلامي في الأندلس ضرورة مساءلة المصادر التاريخية التي تناولت حوادث العصر الوسيط، واستنتاج مكانة النبأ الميثولوجي وأهميته الذي

---

(20) طربيه، ص 7.

(21) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ص 68.

(22) المرجع نفسه، ص 69.

ضمنته مصنفاتها الإخبارية، ما يمكّننا من تحديد موقف المؤرخ المسلم من محتوياتها، وإدراك طبيعة الكتابة التاريخية الإسلامية في أثناء تعاملها مع هذا النوع من المصادر اللاإرادية.

في هذا الشأن، نهدف في موضوعنا الرئيس إلى البحث بدرجة معقولة عن الميثولوجيا الأندلسية بقدر ما نروم تفكيك رموزها وتأويل مضامينها، واستنتاج إشارات التواصل والتجاوز التي تتضمنها، مستعينين في ذلك بالاهتمام الواسع الذي بدأت تتبوأه الميثولوجيا والحكايات الشعبية في الدراسات التاريخية والأركيولوجية والأنثروبولوجية، وفي مجال علوم اللغة وغيرها؛ فالإثنوغرافي موريس لينهارت يعتبر الميثولوجيا تجربة تعيشها المجموعة، كما أن المحللين النفسيين ينظرون إليها بوصفها أداة تمكّن من توضيح بنية الحياة النفسية وديناميتها للفرد وللوعي الجماعي.

من جانب آخر، ليست الميثولوجيا على درجة واحدة من المعاني والدلالات؛ ذلك أن بعض أنواعها يتشابه مع الحكايات الشعبية التي يتم تناقلها عبر الرواية الشفوية بالزيادة والنقصان، لتنتهي إلى أدب مكتوب ومدوّن. وبسبب ذلك، فإن دراسات كثيرة، ولا سيما الأدبية منها والمتأثرة بالكتابات السيكولوجية، تماثل، بشكل أو بآخر، بين الميثولوجيا والحكاية الشعبية، بل إن شتراوس يعرّف الحكاية الشعبية بأنها المرحلة الجنينية للأسطورة[23].

إذا كان ابن خلدون قد فسر نشأة الدول وسقوطها بعنصر العصبية والنحلة وممارسات الدولة الجبائية والعمرانية، فإن بعضهم الآخر يرى أن «تاريخ البشرية هو تاريخ.. الأوهام - الميثولوجيا - وتنمو الأمة إذا حازت أوهامًا دينية أو سياسية قادرة على تحريك جهودها، وهي تميل إلى الزوال عندما يأخذ سلطان هذه الأوهام - الميثولوجيا - في الزوال»[24].

الميثولوجيا المعنية في هذا المبحث هي ذات الإنتاج البشري الخالص الممزوج بالأحكام والتأويلات، وهي «المادة الحقيقية التي يجب الرجوع

---

(23) Contes Populaires, CD Encarta 2004, page 1, Article 4.

(24) طربيه، ص 7.

إليها لمعرفة الجانب الخفي من حياة المجتمع وفهمه. وأنها هي التفكير الحالم لشعب من الشعوب، تمامًا مثلما يعتبر الحلم أسطورة الفرد، بحسب تعبير جين هاريسون»[25].

ضمن هذا الإطار، وصل علماء النفس الميثولوجيا باللاشعور، فإذا كان الحلم يُفسَّر بشبق الفرد، فإن الميثولوجيا عند فرويد حلم شعب، وتفسَّر بالشبق الجماعي[26]. وقريبًا من هذا المعنى، فإن تأثيرات ميثولوجية أو حكائية يمكن أن تُحدث أمرًا في علم من العلوم أو في تأريخه، بل ربما يذهب تأثيرها أبعد من ذلك ليطبع بطابعه عقلية أمة من الأمم[27].

إجمالًا، إن الميثولوجيا تاريخ متخيل، وبالتالي ليست مجرد مجموعة أخبار تاريخية وإنما تمثّل تعبيرًا عن النظرة الدينية للعالم، ومجالًا للتعبير عن المعتقدات الفردية والجماعية[28]. وهي تقدم تاريخًا مشحونًا بالعواطف والتوترات الاجتماعية، كما أنها تستمر في الزمان والمكان.

ضمن هذا السياق وهذه المفاهيم، نتناول بعض النماذج الواردة في مصنّفات تاريخية ومعجمية تعود إلى العصر الوسيط، ونحاول من خلالها تقديم مشروع إجابة عن بعض الألغاز التي تتضمنها، على أننا نظن أن باب التأويلات يمكن أن يكون متباينًا بحسب الانتماءات الحضارية والثقافية.

حكاية فلوراندا ومقدمات الخبر الميثولوجي

يمكن اتخاذ بعض النماذج دليلًا على المعاني التي يحملها بعض الأحاديث والميثولوجيا، ومنها أحدوثة فلورندا وأسطورة بيت الحكمة بطليطلة، لما يجمع

(25) أحمد أبو زيد، «الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي»، عالم الفكر، السنة 16، العدد 3 (1985)، ص 19.

(26) معجم السرديات، ص 25.

(27) جمعان بن عبد الكريم، التطور الإبستيمولوجي للخطاب اللساني: غموض الأوليات (بيروت: دار الفارابي، 2010)، ص 47.

(28) Jacques Desautels, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne: La mythologie gréco-romaine* (Québec: Presses Université Laval, 1988), p. 15.

بينهما من روابط مشتركة ومتداخلة، كما سيتبين من ثنايا هذا الموضوع؛ إذ تباينت كتابات المؤرخين المسلمين في تعاملهم مع مجموع الحكايات والميثولوجيا المرافقة لدخول المسلمين بلاد الأندلس.

شكَّلت حكايةُ فلورندا ابنة يليان القاسمَ المشترك الذي التقت حول ذكره المصادر التاريخية العربية المختلفة، وفي مقدمها **أخبار مجموعة في فتح الأندلس** لمؤلف مجهول، ثم **تاريخ افتتاح الأندلس** لابن القوطية؛ فقد ورد لدى هذا الأخير[29] أن سبب دخول طارق إلى الأندلس: «أن تاجرًا من تجار العجم يسمّى يليان كان يختلف من الأندلس إلى بلاد البربر، ويجلب إلى لذريق عتاق الخيل والبزاة من ذلك الجانب، فتوفيت زوجة التاجر وتركت له ابنة جميلة، فأمر لذريق بالتوجه إلى العدوة، فاعتذر له بوفاة زوجته وأنه ليس له أحد يترك ابنته معها، فأمر إدخالها القصر، فوقعت عين لذريق عليها فاستحسنها فنالها، فأعلمت أباها بذلك عند قدومه، فقال للذريق: إني تركت خيلًا وبزاة لم تر مثلها، فأذن له في التوجه فيها. وبعث معه المال وقصد طارق بن زياد فرغبه في الأندلس وذكر له شرفها وضعف أهلها، وأنهم ليسوا أهل شجاعة».

أورد ابن القوطية الخبر من دون سند أو رواية، على خلاف المنهج العام الذي ألزم به نفسَه في مصنَّفه المذكور؛ فعلى سبيل المثال، ذكر - في أثناء حديثه عن أوضاع الأندلس السياسية قبل الفتح - قائلًا: «أخبرنا أبو بكر محمد عمر بن عبد العزيز، قال: حدّثنا غير واحد من علمائنا... أن آخر ملوك القوط بالأندلس غيطشة توفي عن ثلاثة أولاد، وكانوا صغارًا عند وفاة أبيهم... وانحرف لذريق وكان قائدًا للملك أبيهم»[30].

تعامل المؤرخون اللاحقون باحتياط وحذر مع مضمون هذه الرواية التاريخية، واكتفى صاحب المقدمة بالقول: «وكان يليان ينقم على لذريق ملك القوط لعهده بالأندلس لفعله بابنته في داره، كما زعموا، على عادتهم في بنات

(29) أبو بكر محمد بن عمر بن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 33.
(30) المرجع نفسه، ص 29.

بطارقهم، فغضب لذلك وأجاز إلى لذريق فاخذ ابنته منه»[31]. ولا شك في أن عبارة «كما زعموا» تحيل إلى قيمة الشك، بنسبة الرواية إلى أصحابها، على عادة ابن خلدون في ضبط النبأ، باعتماد المقاربة العقلانية لتأكيد الحادث التاريخي أو نفيه. من جانب آخر، أغفل بعضهم الآخر ذكرها، واعتبرها غير ذات فائدة، حيث ورد لدى الواقدي أن طارق بن زياد غزا الأندلس «فلقيه يليان – وهو وال على مجاز الأندلس – فأمنه طارق على أن حمله وأصحابه على الأندلس في السفن»[32].

لا نريد الاسترسال في ذكر الروايات التي تحدثت عن حكاية فلورندا، والبحث والتنقيب في مدى صدقيتها، فهذا موضوع ينأى بنا عن المطلب الأساس الذي نريد من خلاله تحليل الرموز والدلالات التي وردت في الروايات السالفة.

تحضر صورة المرأة بشكل محوري من ثنايا حكاية فلورندا، وتبدو ملامح الأنوثة والخطيئة واضحة في أوصافها، ومآلها. واغتصاب لذريق لشرفها وعذريتها لا يدل فحسب على الفعل المادي المحسوس، بل إن الوجهَ الباطني للأحدوثة يدل على اغتصاب لذريق للسلطة السياسية أيضًا، وفضه بكارة فلورندا يدل على خرقه شروط تداول السلطة، وهو ما تؤكده الحوادث التاريخية التي تثبت ذلك، ومنها ما ذكره ابن القوطية سابقًا.

إذا كانت المصادر التاريخية أوردت الحكاية متأرجحة بين التسجيل المحايد والإهمال والتشكيك، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بشدة هو: ألم يكن اعتداء لذريق على فلوراندا الشكل الآخر للاغتصاب السياسي للسلطة؟ وبعبارة أخرى، ألم تكن حكاية فلوراندا رمزًا أسطوريًا لحالة سياسية حقيقية؟ ذلك بأن الخبر/ الأحدوثة يسمح بنشر الفض السياسي وتأويله للأعراف والتقاليد السالفة عبر القاعدة الشعبية الواسعة التواقة إلى استقبال عناصر الإثارة، ولغة الرموز والإشارات.

امتدادًا لمفهوم الاغتصاب، ذكرت المصادر التاريخية خبرًا ذا قيمة تاريخية

---

(31) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ العلامة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980)، المجلد الرابع، القسم الأول، ص 253.

(32) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 323.

متميزة، تسري عليه قواعد الميثولوجيا، ويثير مجموعة من القضايا الخاصة بأنثروبولوجية التواصل بين الغرب والإسلام، ونقصد به أسطورة بيت الحكمة في طليطلة.

أسطورة بيت الحكمة: محاولة في التأويل

تُعتبر أسطورة بيت الحكمة من أمتن النصوص التي تسري عليها قواعد الخبر الميثولوجي؛ فهي احتوت على ما يشبه الحبكة القصصية، وحملت مجموعة من العلامات والدلالات التي تفصح عن طبيعة القوالب الذهنية التي أنتجتها ونجحت في نشرها باعتماد لغة الألغاز والرموز. ويمكن اعتمادها في مقاربة أنثروبولوجية التواصل الغربي/ المسيحي مع الآخر العربي/ المسلم، بغضّ النظر عن الزمن التاريخي الذي دُونت فيه. وقد أوردها قلة من الإخباريين والمؤرخين، ومنهم صاحب **أخبار مجموعة** وصاحب **الروض المعطار**. فقد ذكر الحميري قائلًا: «.. وكانت طليطلة دار المملكة بالأندلس حينئذ، وكان بها بيت مغلق متحامى الغلق، يلزمه ثقات من القوط قوم قد وكلوا به لئلا يفتح، فقد عهد الأول في ذلك الآخر، كلما ملك منهم ملك زاد على البيت قفلًا، فلما ولي لذريق عزم على فتح الباب والاطلاع على ما في البيت، فأعظم ذلك أكابرهم، وتضرعوا إليه في الكف فأبى... ففض الأقفال عنه ودخله، فأصابه فارغًا، لا شيء فيه إلا تابوت عليه قفل فأمر بفتحه، فألفاه فارغًا، لا شيء فيه إلا شقّة مدرجة، قد صورت فيه صور العرب في الخيول، وعليهم العمائم، وهم متقلدو السيوف، متنكبو القسي، رافعو الرايات على الرماح، وفي أعلاها كتابة بالعجمية، فقرئت، فإذا هي: إذا كسرت هذه الأقفال عن هذا البيت وفتح هذا التابوت، فإن الأمة المصورة فيه تغلب على الأندلس وتملكها؛ وعظم غمه وغم العجم، وأمر برد الأقفال وإقرار الحراس على حالهم»[33].

أغفل ذكرَ هذه الميثولوجيا كثيرون ممن درسوا وأرّخوا للفترة الموازية لها، وفي مقدمهم ابن خلدون، بسبب مضمونها المخالف لقواعد العمران البشري،

---

(33) محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام، تحقيق إحسان عباس، ط 2 (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980)، ص 34.

القائم على منطق المقاربة العقلية والتجريبية للحادث التاريخي. ومن هذا الموقع، يجب عدم مؤاخذة هؤلاء على تنكّرهم لذكر مثل هذه الروايات أو تهميش مكانتها ضمن السياق التاريخي العام الذي تتحدث عنه، ذلك أن لكل عصر أدواته التحليلية والمعرفية.

أما العلوم الجديدة كالأنثروبولوجيا، فسمحت بإضافة نوعية جديدة إلى أنماط التحليل التاريخي، ما أضفى على هذا التحليل نوعًا من الشاعرية، وسمح له بتفسير بعض الحوادث وتأويلها وهي كانت تصنَّف ضمن المساحات الغامضة في ديوان الخبر التاريخي.

إن الكلمة الميثولوجية هنا - أسطورة بيت الحكمة - رسالة مشفرة، تحتوي على مجموعة من الرموز والألغاز المتكاملة الأدوار والوظائف. ونحن، بدايةً، نجد أنفسنا أمام لغز محير، ممثلًا في عقدة البيت المغلق، وقد تميز بإحكام الإغلاق بالأقفال من ملوك القوط المتداولين على السلطة الذين تواتروا على وضع الأقفال في أثناء بدايات حكمهم، وهو ما يرمز إلى منطق استمرارية النظام الإداري والسياسي الداخلي ضمن ثوابت تحمل معنى العقد والتوافق الجماعي، كما تدل على معنى التواصل الأفقي ووجود خطوط حمراء يجب عدم تجاوزها أو النيل من «قدسيتها» (وهي حوادث تاريخية حقيقية موثّقة في كتب المؤرخين والإخباريين). ولعل ذلك ما يوضح الانتقال السلمي للسلطة السياسية طوال هذه المرحلة من تاريخ إسبانيا، واستمرار شرعية الحكم من خلال استمرارية وضع الأقفال، كشكل من أشكال التعاقد السياسي المحكم، غير القابل للخرق، والتجاوز.

في الجهة المقابلة، ضم بيت الحكمة أنواعًا مختلفة من عناصر حماية المجتمع القوطي، وذلك من خلال رمز التابوت الذي يرمز إلى السكينة والأمان والحماية من الأخطار. وفي رواية أخرى، ضم الأناجيل الأربعة التي كانوا يقسمون بها، وأضيف إلى ذلك تكليف ثقات من القوط، ببذل الجهد للحفاظ على البيت مغلقًا بالطريقة المعهودة.

تستدعي القراءة الأولية إثارة تساؤل يبحث في الغاية من هذه الرموز المادية والمعنوية التي نيطت بها مهمة تحقيق الأمن والوجود، وفي حجم الخطر الذي تطلب كل هذه الترسانة من الرموز لتحقيق عناصر الحماية؟

يكمن الجواب في الآتي:

حوى هذا التابوت نفسه الخطرَ القاتلَ، والنبوءةَ المدمرة التي جسّدتها الصورة النمطية للإنسان العربي، وهو يمتطي وسائل الحرب، ويحمل جميع دلالات القوة والحرب والعنف. نحن إذًا أمام ثنائية مركّبة لا يمكن فهم مضمونها إلا بعنصريها السالفين، بحيث يمثل التابوت – السكينة – وجهَها الظاهر، في حين يُبرز باطنُها – صورة العرب – عنصرَ الخطر والموت والفناء.

كان بالإمكان الاكتفاء بهذه الصورة لاستنباط الرموز والدلالات، لكن أُضيفت إلى ذلك جملة باللغة العجمية زادت في توضيح وجهَي الثنائية المحيرة، وفككت لغز العلاقة، بين شدة الإغلاق وتعدد الأقفال من جهة، وصورة العرب المدججين بالأسلحة والمتأهبين للحرب والعنف من جهة أخرى، فخلصت إلى أن فض الأقفال لم يكن يعني سوى إخراج الصورة النمطية العربية من مجالها الثابت والسكوني إلى بُعد حركي مدمر ومميت.

إن فض لذريق للأقفال يرمز – على وجه التأويل – إلى القطيعة التي أحدثها مع التقاليد السياسية السابقة، وخرقه شروط التداول السياسي السلمي، وذلك باغتصابه السلطة من أبناء غيطشة، وفضه أعرافها الملزمة، وهو ما تؤكده الحوادث التاريخية اللاحقة. وبفعل هذا الاغتصاب السياسي، انتقل الخطر العربي في بنية الميثولوجيا من مرحلة الوجود بالقوة إلى طور الوجود بالفعل. كما أن أسطورة بيت الحكمة تنفي أي شكل من أشكال التواصل الإسباني العربي، فالمخيال القوطي ينظر إلى الإنسان العربي بحذر وخوف وتوجس، والأقفال تلغي التواصل معه، ويُعتبر فضها مؤشرًا على الخطر والموت والفناء.

إن الأقفال ليست دائمًا مادية، بل هي معنوية أيضًا، وترمز إلى خيار عدم التواصل على مستوى اللاوعي الجماعي. وعندما تحل عُقد الأقفال، كرمز لبداية التواصل، فإن ذلك يؤدي، على العكس من ذلك، إلى فتح أبواب الخطر ووقوع الهزيمة.

لإتمام المشهد، يذكر الحميري أن طارق «لما ركب البحرَ غلبته عينه فرأى النبي – ﷺ – وحوله المهاجرون والأنصار، قد تقلدوا السيوف

وتنكبوا القسي[34]، وهي الصورة نفسها التي رآها لذريق داخل التابوت في بيت الحكمة. وفي رواية للمقري التلمساني، يذكر أن طارق لما أقبل في «أصحابه، من فوق رؤوسهم العمائم البيض وبأيديهم القسي العربي وقد تقلدوا السيوف واعتقلوا الرماح، فلما نظر إليهم لذريق حلف وقال:إن هذه الصور التي رأيناها ببيت الحكمة ببلدنا فداخله منهم الرعب»[35].

إن أسطورة بيت الحكمة لم تكن سوى إعادة ترتيب درامي لحادث سياسي واقعي، امتزجت من خلاله الحقيقة بالخيال، والرمز بالمعنى، والوسيلة بالغاية. وكانت لحظة أرّخت لنمط العلاقة بين المجتمع القوطي الإسباني والمجتمع العربي الإسلامي في بلاد الأندلس، وهي علاقة افتقدت المقومات النفسية والوجدانية الكفيلة بتحقيق منطق التواصل الحضاري.

حُرر النص بلغة متماسكة تحمل عناصر الإثارة، وتدفع في اتجاه اتخاذ موقف شعبي من لذريق ورجاله، وتحميلهم مسؤولية فض المسلمين العذرية النصرانية لبلاد الأندلس. وفي الجهة المقابلة، نجد أن أغلب الروايات التاريخية تتحدث عن «خيانة» يليان ومساعدته لطارق في هذا الدخول. ومن هنا، لا يُستبعد أن تكون الميثولوجيا من وضع أركان النظام السابق لإبعاد التهمة عنهم، وتثبيتها ونسبتها إلى لذريق الذي خرق شروط التداول السياسي.

يتبين لنا مما سبق أن الميثولوجيا الأندلسية يمكنها أن تمدنا بمعلومات جديرة بالتتبع والتحليل والاستثمار؛ فكثير من الأنثروبولوجيين يرى أنها ديوان موثّق لتجارب معيشة الشعوب القديمة؛ ذلك أن «هدف الميثولوجيا في المجتمعات المفتقرة إلى الكتاب والأرشيفات يتحدد في ضمان بقاء المستقبل مخلصًا للحاضر والماضي بأكبر درجة من الوثوق»[36].

إننا من خلال هذا المبحث لا نثبت لها الحقيقة الموضوعية، لكننا ندرس في

---

(34) المرجع نفسه، ص 35.

(35) أبو العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، 8 ج (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 1، ص 242.

(36) كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، ص 31.

ثناياها طبيعة الذهنية المنتجة للخبر الميثولوجي وأشكال تمثلها للآخر المخالف. وقد هدف منتجو أسطورة بيت الحكمة ومروجوها إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الانتشار للمعاني والرموز التي تحملها وسط الفئات العريضة من المجتمع الأندلسي المسيحي، بسبب جاذبيتها وقوة الرموز التي تحملها وتشير إليها؛ فالإنتاج الميثولوجي يعبّر عن حقيقة المشاعر ونمط العلاقات التواصلية أكثر مما تفصح عنه الوثيقة التاريخية التقليدية المعروفة. إنه يوضح حالة اللاوعي التي ترسم ملامح الصورة النمطية عن الآخر، وهي حالة الرفض وعدم القبول بفكرة التعايش التواصلي بفعل صورة مرسومة سلفًا عن الآخر الخطِر والمدمِّر.

تفتح أسطورة بيت الحكمة أمامنا إمكانات مهمة لقراءة العمق الحضاري لمجموعة من قيم التواصل لدى قطاعات واسعة من شرائح الغرب الثقافي ونُخبه مع ثقافة الإسلام والمسلمين وحضارتهم. والميثولوجيا هي التعبير الحقيقي عن مخيال المجتمع وإنتاجاته الثقافية والرمزية، فهي العمق الذي يحتضن التراكمات، ويؤسس لنمط العلاقة مع الذات والآخر. أليست الرموز والمعاني في أسطورة بيت الحكمة السالفة هي عين ما تتحدث عنه اليوم أغلب وسائل الإعلام الغربية اليوم بخصوص صورة العرب والمسلمين؟ ألسنا في نظرهم قنبلة موقوتة، يجب تجميد فاعليتها وتثبيت حركيتها، وإغلاق باب التاريخ دونها، وتخصيص الاعتمادات المادية والرمزية للحيلولة دون خروجها من عمق الظلام والخطر المدمر؟

أصبح جزء كبير من وسائل الإعلام الغربي وبعض مؤسساته الفكرية والسياسية منضبطين بمقولات ميثولوجيا بيت الحكمة؛ وأضحى العرب والمسلمون «قنابل موقوتة» تستدعي فك شفراتها ووضعها في تابوت التاريخ لتجميد دورها وفك أدوارها التواصلية. من جانب آخر يمكن الميثولوجيا (الأسطورة) أن توظَّف بشكل إيجابي في عمليات النهوض والتغيير، وتأسيس البدائل الحضارية الممكنة. وضمن هذا السياق، تمثل الميثولوجيا اليابانية (أسطورة أماتيراسو) أنموذجًا يستدعي التأمل والتحليل لكونها ملاذًا لجأت إليه نخب التغيير في يابان الميجي لصناعة مسيرة التحديث والوصول باليابان إلى مصاف القوى الكبرى.

الميثولوجيا والبناء السياسي في عهد الميجي

نتساءل عن دور الميثولوجيا في بناء اليابان السياسي والاجتماعي والفكري في عهد الميجي، وإلى أي حد شكلت أحد الأعمدة الأساسية في هذا البناء؟

نحن - إذ نركز على هذا العامل - لا نلغي دور العوامل البنيوية المختلفة لمجتمع النيبون والزخم التاريخي والترابط الاجتماعي الذي أطر صيرورة التنمية اليابانية في خلال المرحلة المذكورة، بل حسبنا إماطة اللثام عن حركة اللاوعي الجمعي الياباني، والكشف عن إحدى أهم قواعد النظر السياسي في عهد الميجي من خلال الموضوع الميثولوجي ودوره في تقعيد أسس هذه النظرية على مستوى الممارسة والتنفيذ.

أُسست الشنتوية، كمعتقد أسطوري في اليابان، على المضامين التي حملتها مؤلفات الكوجيكي (Kojiki)، والتي تعني أرشيف الأشياء القديمة، والنيهون شوكي (Nihon Shoki)، بمعنى حوليات اليابان، وقد كُتبت نصوصُهما خلال القرن الثامن قبل الميلاد، وتتناول تاريخ اليابان منذ مرحلة خلقها من الإله إزاناغي والإلهة إزانامي إلى حدود عام 697 م[37].

يعرض الكتابُ الأول أساطيرَ اليابانيين بشأن خلق العالم وانتشار المخلوقات وارتباطها... ويعرض الثاني تاريخ اليابان منذ القِدم حتى عام 697 م، وفيه سعي لإثبات عراقة اليابان، ومكانة الأسرة الإمبراطورية، وهذان يعدّان من أهم مصادر عقيدة ديانة الشنتو وفكرها[38].

كان الإمبراطور، في نظر اليابانيين، إلهًا كريمًا رحيمًا، «كامي»، وهذه العقيدة هي التي جعلت اليابانيين في الحرب العالمية الثانية يقولون للمحتلين الأميركيين عقب نهاية الحرب... إنهم مستعدون للتضحية بأي شيء يطلبه الأميركيون ما عدا ما يمس كرامة الإمبراطور. ولا شك أن جدية الموقف دفعت الإمبراطور إلى

---

(37) «Shintoisme,» Academie-Universelle.org, http://www.academie-universelle.org/manuel/chap2/chap2a/religions/shintoisme.html.

(38) أسعد السحمراني، الشنتوية، الكونفوشية، من قاموس الأديان (بيروت: دار النفائس، 1999)، ص 12-13.

مخاطبة شعبه قائلًا عبارته المشهورة: «يا شعب اليابان، إنني من البشر، وإنني إنسان عادي مثلي مثلكم... إنني لا أمت للآلهة بأي صلة»[39].

قام أولو الأمر بـ «دعاية قوية في الشعب حتى أقنعوه بأن الإمبراطور العائد إلى عرشه إلهي النسب والحكمة، وأن ما يصدره من مراسم يجب طاعته كما تجب طاعة أوامر الآلهة»[40]. واعتبر اليابانيون أن إمبراطورهم ينحدر من إله الشمس، «ومن ثم، فاليابان ليست مقدسة فحسب، وإنما هي الدولة الأهم بالنسبة إلى دول العالم الأخرى. واعتقد هيراتا آتسوتين (1776-1843م)[41] أنه على الرغم من تقدم الغرب، فإن اليابان أكثر تفوقًا بسبب شروق الشمس عليها قبل بقية العالم، واعتبرت هذه المدرسة الأساس الذي انطلق منه تيار الفكر الياباني الذي حاول تطوير خصوصية يابانية تسمح لليابان بمواجهة كل من الطغيان الثقافي الصيني والقوة التكنولوجية الغربية»[42].

يقول بعضهم إن «في اللحظة التاريخية نفسها التي سعى فيها اليابانيون لتقديس نصوص تاريخهم الديني، كان [أقوام] الغرب ينزعون القداسة عن نصوصهم الدينية»[43]، وهو اختيار ينم عن العلاقة الوطيدة التي حدثت بين «الدين» والتنمية في يابان الميجي، وقدرة النخب المثقفة على توظيف الميثولوجيا القديمة، أو ما يمكن تسميته بـ «العهد الياباني القديم»، في تحصين الذات والتأسيس لخيار التنمية والمغالبة الحضارية.

تقول الميثولوجيا اليابانية إنه كان في بدء الخليقة الإله إزاناغي... ولم يكن

---

(39) محمد عبد القادر حاتم، أسرار تقدم اليابان (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1990)، ص 30-31.

(40) ديورانت ويل، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، 44 مج (تونس: المنظمة العربية للتربية والتعليم والثقافة والعلوم/ بيروت: دار الجيل للطبع والنشر، 1988)، مج 1، ج 5، ص 168.

(41) هيراتا آتسوتين (H. Atsutane) (1776-1843): فيلسوف ياباني، يُعتبر من أبرز المنظّرين لمبدأ التعليم الحي (Native Learning) أو ما يسمّى (Kokugaku)، ويتضمن التعاليم الشنتوية، والدعوة إلى نبذ التأثيرات الأجنبية، كالكونفوشيوسية والبوذية.

(42) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984)، ص 105.

(43) منصوري، ص 41.

حينها على وجه الكون إلا مياه المحيط، وقام الإله إزاناغي في يوم من الأيام واستل سيفه من غمده وحرك به مياه المحيط من تحته. ومن النقاط المتساقطة من سيفه... خُلقت جزر اليابان وخلق معها أهلها.

كان لهذا الإله زوجة اسمها إزانامي وهي إلهة الشمس، وكان له منها أولاد وبنات عدة، وكذلك أحفاد، وكان الحفيد المقرب من جدته إزانامي إلهًا شابًا اسمه مكوتو، وفي يوم من الأيام أمرت الجدة حفيدها مكوتو هذا بأن يذهب إلى جزر اليابان... خليقة جده، ويحكمها...[44].

نقرأ في الميثولوجيا اليابانية رموزًا ومعاني عدة، ومنها قدسية أرض الميكادو وطهارتها، وأن هذه الأرض المقدسة سقطت ونزلت من سيف الإله إزاناغي، رمز القوة والشجاعة والتحدي. وقد «أمن انتصار إلهة الشمس على إله العواصف وحكمها في العالم. ويسود الاعتقاد في اليابان أن سلالة الإمبراطور تعود إلى آلهة الشمس، إذ إنها مظهر للقوة غير المنظورة في الكون»[45].

من جانب آخر، «تتحدث الميثولوجيا اليابانية عن قصة اعتكاف أماتيراسو في كهف سماوي نتيجة تصرفات أخيها سوزانو، إله العاصفة؛ فعلى الرغم من أنه كان يحكم البحار، فإنه أهمل واجباته وأدى إلى حدوث كثير من الكوارث على الأرض. وكتحدٍ أخير لأخته، أحدث ثقبًا في قاعة الحياكة العائدة لأماتيراسو، ودفع أخته إلى كهف، فغضبت أخته، فأغلقت ملجأها وشعرت الآلهة بغرور أخيها، إذ اعتبروه مسؤولًا عن غياب الشمس... ولحل المشكلة اجتمعت الآلهة على شاطئ نهر السماء للتشاور، وقرروا إقناع إلهة الشمس بالعودة، وقاموا بتقديم الهدايا لها، منها مرآة، وسيف، وملابس، وشجرة مغطاة بالأحجار الكريمة... وقدموا رقصات وموسيقى صاخبة، وكانت الراقصة التي قدمت الرقصات جيدة واسمها أزومي، وضحك الثمانية ملايين إله حتى ملأ الضحك الجو.

سمعت أماتيراسو إلهة الشمس بالضوضاء، وثار فضولها وأرادت أن

---

(44) فايز صالح أبو جابر، التاريخ السياسي الحديث والعلاقات الدولية المعاصرة (عمّان: دار البشير للنشر والتوزيع، 1989)، ص 10.

(45) آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريجي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، ص 103-104.

تعرف ماذا حدث خارج الكهف، وفتحت الباب قليلًا وتساءلت كيف يمكن لإلهة الضحك في الظلام الداكن، فأجابتها الراقصة أزومي، بذكاء: «إننا نحتفل لأننا عثرنا على إلهة أكثر قدرة من آلهة الشمس، وعندما كانت أزومي تتحدث مع أماتيراسو، حمل اثنان من الآلهة مرآة أمامها فنظرت إلى نفسها، وقام إله آخر بدفع الباب وسحبها من يدها خارج الكهف، ووضع إله آخر حبلًا من القش أمام المدخل... وقال لها: إنك لن تدخلي الكهف مرة أخرى، وعادت أماتيراسو للبزوغ وبددت قوى الظلام... وأشرقت الأرض ولم تختف بعدئذ إلا في الليل، إذ إن الحبل شيمناوا منعها من ذلك»[46].

تحمل الميثولوجيا اليابانية كثيرًا من المعاني والدلالات، من أبرزها ارتباط الفوضى بمسألة الإخلال بالواجب، حيث تسبب إهمال سوزانو لواجباته في حدوث كثير من كوراث على الأرض. وهي إشارة تفسر الدينامية التي ميزت، وما زالت تطبع المجتمع الياباني منذ فترات تاريخية قديمة، وتبرز القيمة الميثولوجية للعمل الجاد والمثمر. وأن النعمة - الضوء والدفء - تستوجب الشكر بأداء المهمات بأحسن وجه. كما أن الأخطاء الفردية تتطلب بذل الجهد الجماعي، واستعمال الحيل والخدع لإصلاحها. وهي صورة معبّرة عن فكرة الجماعية وازدواجية الخطاب ودورهما في صوغ المجتمع الياباني الحديث.

جسّدت الميثولوجيا اليابانية حقيقة الذهنية اليابانية؛ فالانكفاء على الذات وممارسة العزلة داخل الكهف سمة بنيوية نلاحظ بعض تجلياتها في ممارسة سياسة العزلة الطوعية التي شهدتها اليابان مدة 250 عامًا. كما أن الخروج من حالة النرجسية إلى التواصل مع أطراف العالم يصاحبه الإشعاع، والاعتزاز بالدور العالمي الذي يتلاءم مع المهمة المقدسة الملقاة على كاهل أبناء أماتيراسو: «في التقاليد الكونفوشية، فإن النظام السياسي هو من خلق الملوك الأوائل الذين يحكمون بتكليف من السماء... وبحسب عقيدة الشنتو، فإن الإمبراطور إله الأرض، وهكذا أصبحت الشنتو تعبّر في النهاية عن ترشيد سلطة الإمبراطور باعتباره مصدرًا للوظائف المقدسة شبه المنزلة...»[47].

---

(46) المرجع نفسه، ص 103.

(47) رشاد، ص 124.

لم تكن ميثولوجيا الخلق وعلاقتها بالميكادو وليدة فترة الميجي؛ ففي عهد توكوجاوا، «ظل الإمبراطور يمثّل شرعية اتخذها الشوجن لتبرير ممارسة السلطة. وقد ظلت الأسرة الإمبراطورية ونبلاء البلاط الملكي يمثّلون أهمية خاصة بين الأسر الأرستقراطية على الرغم من توطيد دعائم سلطة الشوجن. واستمر الشوجن من الناحية الرسمية يخدم الإمبراطور كموظف مخلص»[48]. وقد احتفظ الشوجن - الحكام العسكريون - بالإمبراطور - وهو الرمز الأكثر شعبية - رئيسًا صوريًا لهم[49]، ومن دونه لا يمكن الحديث عن شرعية النظام السياسي القائم.

تعرضت اليابان في إثر حملة بيري (Perry) لمجموعة من المخاطر الداخلية والخارجية. وعجزت حكومة توكوجاوا عن الإجابة عن التحديات الأجنبية، وأصبحت البلاد معرضة للتفكك على جميع الصعد، فكان «البلاط الإمبراطوري هو الوحيد المؤهل لعملية الرد والمواجهة، بتوحيد الجهد وتوجيهه في تفاصيله العامة نحو المصلحة الوطنية»[50]. وضمن هذه الرؤية، يمكن قراءة الضرورة القصوى لاستلهام الميثولوجيا القديمة وتفعيل رموزها في الحقل السياسي، وفي إقامة ركائز الدولة الجديدة، إذ اعتاد اليابانيون في أوقات الحاجة والضرورة على تمثّل الهوية الثقافية الأصلية[51].

لم يكن بعض اليابانيين يعتقد، كما نتصور نحن، أن الإمبراطور إله حقيقي. وقد قال هيروميشي هاشيزومي: «لم أصدق قط أن الإمبراطور كان إلهًا كما كان يعتقد أبي وجدّي، ولكن الآن والإمبراطور يصار إلى الموت هو الذي كان يحفظ للأمة وحدتها»[52]؛ فقد ارتبط شخص الإمبراطور في ذهنية اليابانيين بالوحدة الوطنية، وتقديمه خدمة تاريخية ووجودية حالت دون سقوط اليابان بين مخالب الإمبريالية الغربية.

---

(48) المرجع نفسه، ص 124-125.

(49) برتل أولمان، «ما حاجة الإمبراطور إلى الباكوزا؟»، ترجمة سعد زهران، مجلة الثقافة العالمية، العدد 111 (2002)، ص 127.

(50) مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، عالم المعرفة 252 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 240.

(51) Jean Claude Gaudry, *Les Japonais* (Paris: Edition Balafaund, 1979), p. 146.

(52) باتريك سميث، اليابان: رؤية جديدة، عالم المعرفة 268 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 286.

إن اليابان دولة قومية، و«كل دولة قومية تحتاج إلى أساطيرها الخاصة لتوحيد الناس فيها... والإمبراطور نوع من الميثولوجيا أيضًا»[53]. وقد نشأت عن أسطورة الميجي نظرية سياسية خاصة، منحت «أهمية كبرى للحكومة الجديدة. ظهرت في سيطرتها على الإمبراطور البالغ من العمر خمسة عشر عامًا آنذاك، واستفادتها من هذه السيطرة إلى أقصى حد ممكن»[54].

قام الحكام الجدد بإحضار الإمبراطور من كيوتو إلى طوكيو، «وشرعوا يؤسسون كل إصلاحاتهم باسمه، وأعادوا ديانة الشنتو إلى عنفوانها بعد سبات طويل، وأسبغوا على الإمبراطور صفات إلهية علاوة على دوره الشعبي الأبوي»[55].

وضع الإمبراطور مايجي ومستشاروه مخططًا مدروسًا يقضي بتحويل اليابان من نظام فيودالي إلى دولة صناعية وعسكرية، مع كل ما يرافق ذلك من تحولات في المجالين السياسي والاجتماعي، «ولم يكن بالإمكان تحقيق تلك الصدمة العنيفة في المجتمع التقليدي الزراعي إلا عن طريق دولة مركزية قوية، لديها جيش شديد الولاء للإمبراطور، وقادر على قمع كل حركات التمرد والعصيان ضد السلطة المركزية»[56].

كانت إرادة الحكومة، بل الإمبراطور، محددة؛ فباسمه كانت تصدر القرارات، وتحت سلطته كان التدرج في تطبيقها وتنزيلها على الواقع، وفي «ذاته المقدسة» كانت تتقاطع التجاذبات السياسية، ولم يصدر الدستور الياباني إلا بعد مرور فترة مهمة على ثورة الميجي 1868، وأكد الدستور «أن الإمبراطور مقدس ولا يجوز المساس به، والإمبراطور سليل السماوات، وهو إلهي مقدس»[57].

---

(53) المرجع نفسه، ص 302.

(54) أدوين رايشاور، اليابانيون، ترجمة ليلى الجبالي، عالم المعرفة 136 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989)، ص 113.

(55) ناجاي متشيو وميجول أورشيا، الثورة الإصلاحية في اليابان، ترجمة عادل عوض (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 190.

(56) ضاهر، ص 49.

(57) إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ شرق آسيا الحديث (الرياض: مكتبة العكيبان، 1994)، ص 141.

يتضح مما سبق أن فكرة قدسية الإمبراطور لم تكن حقيقة عقدية واضحة المعالم، بقدر ما شكلت مطلبًا وآلية من آليات التحديث؛ فبوساطتها تسنّى إضفاء نوع من الإلزامية على القرارات الإمبراطورية، ومن خلالها تحقق تركيز السلطة السياسية في تلك الأوضاع الدقيقة والحرجة التي كانت اليابان تمر بها بعد تصاعد حدة الهجمة الغربية، وانفراط عقد حكومة الشوجن.

هذا، وقد انسجمت هذه النظرية السامية المستندة إلى الميثولوجيا مع خصوصية البناء المجتمعي الداخلي، حيث سادت داخله أواصر الولاء المتبادل وخاصية التضحية المعروفة، خصوصًا لدى فئة الساموراي.

تمثّل هذه التنظيرات ذهنية يابانية خاصة امتزجت من خلالها المعتقدات الميثولوجية بالطموحات التوسعية. وقد توسلت بأسطورة الخلق لتأسيس منطق تميز التاريخ الياباني الطويل والممتد، وعندما عجز اليابانيون عن تصدير مفاهيمهم الثقافية خلال الفترات القديمة، انكفأوا على ذواتهم الثقافية ومارسوا عزلة طوعية عن محيطهم الإقليمي والدولي مدة تقارب 250 عامًا. وكانت أغلبية اليابانيين مقتنعة اقتناعًا تامًا – أو كانت تحاول جاهدة أن تُقنع نفسها – بقدسية الإمبراطور المعصوم عن الخطأ، وبعدم تعرضه «لأي نوع من المحاسبة على الأعمال التي يقوم بها... (وكان) على الجميع الإذعان لإرادته وتطبيق القرارات الصادرة عنه... وتبعًا لنظرية قدسية الإمبراطور، فإن الدولة التي أسسها الإمبراطور ومارس الحكم من خلال مؤسساتها هي دولة عادلة بالضرورة... وبالتالي يجب تنفيذ قراراتها بحماسة ومن دون تذمر أو تردد»[58].

شكلت أسطورة الأصل الإلهي للأسرة الإمبراطورية مطلبًا ملحًا وضروريًا في تفصيل مقاسات التحديث الياباني في أثناء عهد الميجي؛ فالأزمة الخانقة التي عرفها المجتمع الفيودالي وتزايد الضغوط الأجنبية وعجز حكومة توكوجاوا عن مواجهتها، كل ذلك فرض ضرورة تركيز القرار السياسي والإداري في يد الإمبراطور، وتوظيف أسطورة الشمس لمنحه كاريزما خاصة كفيلة بتحقيق الإجماع حول شخصه، وتنفيذ قراراته الوطنية في ما يتعلق بالشؤون الداخلية والخارجية. ولم يكن الإمبراطور نفسه سوى الواجهة التي نسج من خلالها المصلحون اليابانيون خيوط العمل التحديثي.

---

(58) ضاهر، ص 60–61.

خلاصة واستنتاجات

حاولنا قراءة الميثولوجيا بعين أنثروبولوجية، وهدفنا من خلال ذلك الكشف عن أهميتها على المستويين الآتيين: **الأول هو المستوى المعرفي الذي لا يمكن** أن تُفصل فيه الميثولوجيا عن درس التاريخ، فهي كشاف حقيقي للذهنيات المنتجة للخبر. وقد فتحت العلوم الجديدة المجال واسعًا أمام المؤرخ للاستعانة بعلوم شتى في أفق بناء الدرس التاريخي. وتعد مدرسة الحوليات رائدًا في ذلك من خلال الكتابات المختلفة والمتعددة التي أثرت الكتابة التاريخية ومنحتها مزيدًا من العمق والشمولية.

إن للرمز معناه ودلالاته في تشكيل المخيال الجماعي للآخر المخالف في الدين والمعتقد والثقافة والحضارة. وتمكننا دراسةُ أسطورة بيت الحكمة من معرفة قواعد التفكير لدى كثير من المنابر الإعلامية والثقافية الغربية ونظرتها إلى الإنسان العربي والمسلم. وإذا كان زمن الميثولوجيا يرجع إلى فترات العصر الوسيط القديمة، فإن بنيوية الخطاب المتضمن فيها تتجاوز منطق التاريخ والحوادث الزمنية لتدل على الثوابت والذهنيات التي لا تتغير بتغير الأحوال والدهور. ومن هذا الجانب يشكل التاريخ مفتاحًا أساسًا لفهم الحاضر، مثلما أن تمثّل الحاضر لا يتم إلا من ثنايا حقب التاريخ ومنعرجاتها المعقدة والبسيطة. ونحن نظن أن انفتاح التاريخ والمؤرخ العربي على العلوم المساعدة التي وظفنا، إجرائيًا، بعض معالمها في بحثنا هذا، مطلب مركزي يمكن أن يثري الكتابة التاريخية ويفتح أمامها آفاقًا مهمة من زوايا نظر مختلفة ومتباينة.

أما المستوى الثاني، فهو المستوى التنموي الذي بينت التجربة اليابانية فيه أن استلهام الميثولوجيا ركن أساس من أركان النهضة اليابانية المعاصرة، بشكل يمكن القول معه إن حالة الإجماع الوطني ما كانت لتتم من دون التوظيف الذكي والفاعل لأسطورة أماتيراسو. كما أن النخب التي صنعت التغيير في اليابان تمكنت، بفعل ثقافتها السياسية وقراءتها الجيدة للأوضاع الداخلية والدولية، من اختيار الأسلوب الأصلح لوضع السكة التنموية التي سار عليها قطار التنمية في اليابان.

ضمن هذا السياق نثير المعاني الآتية:

إن التاريخ صناعة ذهنية تتطلب الوعي وحذق التدوين والكتابة. ويمكن

المؤرخ أن يجعل من المادة التاريخية نقطة لتثوير الحاضر وبناء التنمية؛ فلا عجب أن ينبري المستشرقون من المِلَل والنِّحل كلها إلى الدراسة والتحقيق والتحليل والتأويل لجزء كبير من تاريخ العرب والمسلمين. وكان الهدف الغالب على هذه الدراسات «بلقنة» التاريخ العربي الإسلامي، وتصوير الوقائع التاريخية الإسلامية المختلفة من منظار استشراقي/ استعماري، يروم النيل من الإنجازات التاريخية، والوقوف عند حوادث الفتن والنكبات، بغية توهين إمكانات النهوض والوقوف أمام حركات الإصلاح الجادة. ومن هذا الجانب، تبرز خطورة عمل المؤرخ وصناعته، فهو لا يكتب للماضي بقدر ما يؤسس للحاضر والمستقبل.

في الجهة المقابلة، لا عجب في أن تؤسس مشروعات النهوض في العالم الغربي (فرنسا وألمانيا وإيطاليا وإنكلترا...) وفي الصين واليابان على منطق الميثولوجيا التاريخية وتوظيفها الذكي والجيد في مساءلة الحاضر والتأسيس لبدائل المستقبل؛ ألم تتأسس الوحدة الألمانية في عهد بسمارك على ميثولوجيا تفوّق الجنس الجِرماني؟ ألم تستثمر النازية المقولة نفسها لتوسيع مجالها الحيوي؟ ألم يُوظَّف التاريخ الألماني بحوادثه وأساطيره لبناء المشروع النازي التوسعي؟

ضمن هذا السياق، وبنظرة مقارنة، استنتجنا من دراسة الميثولوجيا اليابانية أهمية القراءة الذاتية للتراث وتثوير اللحظات المشرقة واتخاذها نبراسًا لإضاءة العتمات وبناء الذات الحضارية.

كثيرة هي الدراسات العربية التي تناولت «المعجزة اليابانية»، وردّت ذلك إلى عوامل تاريخية وذهنية وتنظيمية، لكننا لم نعثر على دراسات معمَّقة عن أثر الرصيد التاريخي وكيفية توظيفه في عملية النهوض الحديثة لتجربة الميجي. ونحن بيّنا من خلال البحث دور الميثولوجيا في بناء مشروع التحديث الياباني، أو بالأحرى دور العبقرية اليابانية في تفعيل مقتضياتها على أرض الواقع وتنزيلها على مقتضيات السياسة والمجتمع والتربية والتعليم.

لم يكن متوقعًا أن يتحقق الإجماع الوطني في اليابان في ذلك الوضع التاريخي الدقيق والحرج من دون تفعيل الرموز الأسطورية في الحقل الدلالي السياسي والاجتماعي؛ وما كان لهذا التفعيل أن يتم ويحدث من دون وجود رؤية تاريخية محددة وواضحة للموضوع.

سبق أن قلنا إن مطلب الوعي التاريخي جوهر محوري لمن يروم التأسيس لمشروعات النهوض والتنمية، وهو جانب يعانيه العرب والمسلمون على الرغم من أن ترسانتهم التاريخية ثرية ومتنوعة، لكنها تفتقد من يحوّلها إلى نقط مستقبلية مضيئة. ولتحقيق هذا المبتغى كان على المؤرخ أن يؤدي دوره بالانفتاح على العلوم المساعدة التي تمنحه مزيدًا من العمق في تناول «ظاهرة غريبة» عن ديوان الخبر التاريخي.

إن الطابع المفتوح للتاريخ يتم ضمانه من خلال الطرق العديدة التي يجري من خلالها تنظيم الخلايا الميثولوجية وإعادة تنظيمها[59]. ومعركتنا الوجودية كعرب ومسلمين تبتدئ بالوعي التاريخي، وبشكل الكتابة التاريخية ومضمونها وغاياتها. إننا في حاجة إلى تفعيل رموزنا الميثولوجية وإخراجها من دائرة الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل.

ما يمكن ملاحظته بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي هو أننا قرأنا تاريخنا بمنظار ملغوم أثّر في حاضرنا وفي هويتنا وكينونتنا، كيف ذلك؟ على الرغم من الغنى التاريخي التي يزخر به ديوان الخبر الخاص بالعرب والمسلمين، فإنه لم يُستعمل بالشكل المطلوب لتثوير الحاضر، بل على العكس تمامًا؛ فمأساة الإمام الحسين مثلًا وظِّفت لقراءة الحاضر الشيعي - السني بشكل مغلوط، وعلى أساس ذلك حدثت قديمًا وتحدث الآن «بلقنة» العالم الإسلامي، ويُستخدم التاريخ حاليًا وسيلةً للحرب والصراع في كثير من الكيانات العربية والإسلامية، حيث تُستحضَر لحظات العنف التي شهدها العالم العربي والإسلامي خلال القرون الأولى والاقتتال بها في الحاضر بشكل أكثر دموية وعبثية؛ فإذا كان استحضار مأساة الإمام الحسين مقدمة رمزية إيجابية وضرورية لمكافحة أشكال اضطهاد المظلومين كافة، وترسيخ قيم العدالة ومقاومة المشروع الصهيوني، فإن توظيفها ضمن أجندة الاقتتال الطائفي لا يخدم مطلقًا قضايانا القومية والوطنية.

إن عمليات النهوض تبتدئ بوعي تاريخي حقيقي، وبكتابة تاريخية محترفة وأصيلة تبحث عن اللحظات الإيجابية في ذاكرتنا الجماعية لترجمتها إلى فعل سياسي واجتماعي واقتصادي يؤسس لخيار التنمية وخيار التواصل الفاعل

(59) المرجع نفسه، ص 62.

والإيجابي. ونحن في حاجة إلى إعادة قراءة تاريخنا وتجنّب الألغام المبثوثة في جنبات ذاكرتنا الجماعية، وهذا كله يتطلب الجهد الفردي والجهد الجماعي والمؤسساتي لوضع خريطة طريق تُقحم المثقف والمؤرخ في مهمة صوغ وعي تاريخي في لحظات زمنية عصيبة.

المراجع

1 - العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلامة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980.

______. **مقدمة ابن خلدون**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن عبد الكريم، جمعان. **التطور الإبستيمولوجي للخطاب اللساني: غموض الأوليات**. بيروت: دار الفارابي، 2010.

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر. **تاريخ افتتاح الأندلس**. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.

أبو جابر، فايز صالح. **التاريخ السياسي الحديث والعلاقات الدولية المعاصرة**. عمّان: دار البشير للنشر والتوزيع، 1989.

أبو زيد، أحمد. «الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي». **عالم الفكر**. السنة 16. العدد 3 (1985).

أولمان، برتل. «ما حاجة الإمبراطور إلى الباكوزا؟». ترجمة سعد زهران. **مجلة الثقافة العالمية**. العدد 111 (2002).

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. تحقيق عبد الله أنيس الطباع. بيروت: مؤسسة المعارف، 1987.

التلمساني، أبو العباس أحمد بن محمد المقري. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. 8 ج. بيروت: دار صادر، 1968.

حاتم، محمد عبد القادر. **أسرار تقدم اليابان**. القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1990.

الحميري، محمد بن عبد المنعم. **الروض المعطار في خبر الأقطار: معجم جغرافي مع مسرد عام**. تحقيق إحسان عباس. ط 2. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

خورشيد، فاروق. **أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع**. عالم المعرفة 284. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002.

رايشاور، أدوين. **اليابانيون**. ترجمة ليلى الجبالي. عالم المعرفة 136. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989.

رشاد، عبد الغفار. **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

السحمراني، أسعد. **الشنتوية، الكونفوشية**. من قاموس الأديان. بيروت: دار النفائس، 1999.

سميث، باتريك. **اليابان: رؤية جديدة**. عالم المعرفة 268. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001.

ضاهر، مسعود. **النهضة العربية والنهضة اليابانية**. عالم المعرفة 252. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

طربيه، جرجي أنطونيوس. **الوجدية وأثرها في الأندلس**. بيروت: مكتبة المدرسة، 1983.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

القاضي، فاروق. **آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي والإسلامي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ومركز البحوث العربية والأفريقية، 2004.

كوثراني، وجيه. **تأريخ التّأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كورتل، آرثر. **قاموس أساطير العالم**. ترجمة سهى الطريجي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

ليفي ستراوس، كلود. **الأسطورة والمعنى**. ترجمة صبحي حديدي. دمشق: منشورات عيون، 1985.

______. **الأسطورة والمعنى**. ترجمة وتقديم شاكر عبد الحميد. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.

متشيو، ناجاي وميجول أورشيا. **الثورة الإصلاحية في اليابان**. ترجمة عادل عوض. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

منصوري، المبروك. **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية: دراسة مقارنة**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012.

ويل، ديورانت. **قصة الحضارة**. ترجمة زكي نجيب محمود. 44 مج. تونس: المنظمة العربية للتربية والتعليم والثقافة والعلوم/ بيروت: دار الجيل للطبع والنشر، 1988.

ياغي، إسماعيل أحمد. **تاريخ شرق آسيا الحديث**. الرياض: مكتبة العكيبان، 1994.

2- الأجنبية

Desautels, Jacques. *Dieux et mythes de la Grèce ancienne: La mythologie gréco-romaine*. Québec: Presses Université Laval, 1988.

Dousson, Lambert. «Témoigner/Violences - précarités.» *Geste*. no. 3 (automne 2006).

Gaudry, Jean Claude. *Les Japonais*. Paris: Edition Balafaund, 1979.

الفصل السابع والعشرون

السِّير الشعبية العربية مصدرًا لقراءة تاريخ الفتح الإسلامي لمصر

قراءة في كتاب فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص رضي الله عنه[1]

عمرو عبد العزيز منير

عتبة دخول

كثيرًا ما تساءلت عن سر خلو فترة الفتح الإسلامي لمصر من قصص شعبية تسجل البطولات والمعارك التي خاضها أصحاب الدعوة الجديدة، وهم يواجهون في مصر أهم معاقل الروم[2]، وتساءلت أيضًا عن القوتين العالمتين اللتين كانتا تسيطران على العالم المعروف آنذاك؛ فالأدب الشعبي سجّل معارك العرب في

---

(1) اعتمدت في دراستي على مخطوطات عدة للكتاب، وإن كانت بعناوين مختلفة ... وقمت بتحقيقها (تحت الطبع) وسأرفق بعضًا من صور المخطوطات التي اعتمدت عليها.

(2) «الروم» تسمية أطلقها بعض المؤرخين على البيزنطيين أولًا ثم انسحبت في الآداب الشعبية على الصليبيين، وظهر صداها قويًا في حكايات ألف ليلة وليلة التي أطلقت مسمى «الروم» على الصليبيين - وإن كانوا يُعرفون بالفرنج أيضًا - ولم تستطع كتابات كثيرة أن تربط بينها، ظنًّا منهم أن الحكايات تتناول «الروم»، أما سيرة فتوح مصر المحروسة وسيرة فتوح البَهْنَسَا، فتناولتا المصطلح على الآخر المسيحي من دون فرق كبير بين البيزنطي والكاثوليكي الغربي.

سيرة عنترة بن شداد، ومع الفرس في سيرة حمزة البهلوان وسيرة الملك البدر نار بن النهروان بن طيبوش بن قيبوش[3]، ومع الروم (بيزنطة)[4] في المشرق في سيرة الأميرة ذات الهمة، ومع الأحباش في سيرة سيف بن ذي يزن، ومع الصليبيين في سيرة الظاهر بيبرس. لكن هذه المعارك المسجَّلة في هذه السِّير الشعبية ليست معارك الفتح، وإنما هي انعكاسات للمعارك المريرة الطويلة بين العرب والشعوب المجاورة لهم، ثم بين الدولة الإسلامية والدول الطامعة فيها، والمقاوِمة لتوسعاتها وفتوحاتها المستمرة. ولعل الأمر أن كتب السيرة النبوية وكتب المغازي وكتب التاريخ الإسلامي وفت هذه المعارك حقها، أو أن روايات الصحابة عن تجاربهم في جهاد الفتح الإسلامي أغنت الوجدان الشعبي، فاعتمد هذه الروايات، واكتفى بها، فضلًا عن القداسة التي أحاطت بهذه المعارك وبمن خاضوها من الصحابة، وعقلت جناح الخيال الشعبي، فلم يحلّق بحرّية في هذه المجالات، فضلًا عن أن المثل الإسلامي الأول، وهو الرسول عليه السلام، استحوذ على الخيال الشعبي كله، فانصرف يتغنى بصفاته وأعماله في الملاحم النبوية المتعددة التي حازت مكان القداسة عند كثيرين من المتصوفة وعامة المسلمين، كبردة البوصيري والمعارضات الكثيرة لها والمتنوعة[5].

على الرغم من هذا، ظهرت بشأن الفتوحات الإسلامية أعمال شعبية عدة، امتزج فيها الخيال الشعبي بالحقائق، وحارب فيها الأبطال العرب كثيرًا من الأعداء والمردة والشياطين والكائنات الحبيسة الفولكلور الخيالية، أبرزها ما دار حول فتح

---

(3) من النصوص الشعبية المجهولة في تراثنا العربي وذاكرتنا التاريخية سيرة الملك البدرنار ابن النهروان ابن طيبوش ابن قيبوش لمؤلف مجهول في اثني عشر جزءًا. لم نستدل إلا على اسم الناسخ الحاج أحمد الرباط الحلبي الشافعي الذي كان حيًا في ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين/ الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. وهي تؤرخ دراميًا لحرب قومية، تقوم على صراع عتيق بين القومية العربية الإسلامية والقومية الفارسية، وكنت انتهيت من تحقيق الأجزاء الستة الأولى.

(4) دام الصراع الإسلامي البيزنطي من عام 8هـ/ 628م حتى فتح القسطنطينية في عام 857 هـ/ 1453م.

(5) فاروق خورشيد، معادن الجوهر: جولة من التراث، (القاهرة: مكتبة الأسرة، 1999)، ص 96، وكتاب فتوح البَهْنَسَا الغراء وماوقع فيها من عجايب الأخبار وغرايب الأنباء علي أيدي الصحابة والشهداء وأكابر السادة من ذوي الآراء، تقديم وتحقيق عمرو عبد العزيز منير (القاهرة: [د. ن.]، 2012)، ص 19.

اليمن؛ إذ ظهرت سيرتان منفصلتان وإن كان البطل فيهما واحدًا، والمؤلف فيهما واحدًا أيضًا[6]. كما حظيت فتوح الشام والعراق بعمل اختلط فيه الحادث التاريخي بالخيال الشعبي، وهو فتوح الشام المنسوب إلى الواقدي[7]، وهذا كله لا يخالف النصوص التاريخية المعروفة، وإنما يزيد عليها ويضيف، ويجري خياله في تعميق الأخبار تعميقًا دراميًا لتتحول إلى حوادث قصصية، فيها الحوار والانفعال، وفيها المنولوغ الداخلي، وتحظى ببعض الحيلة، وببعض الحبكة والإثارة الروائية. ومن هنا خرجت من عباءة التاريخ لتدخل في إطار الرؤية الشعبية للحادث التاريخي أو ما يمكن أن نسمّيه البُعد الثالث للدراسات التاريخية[8].

ظل السؤال عن اختفاء مثل هذا الجهد الشعبي في تسجيل فتح العرب لمصر سؤالًا قائمًا[9]. وكنا نؤوِّل الأمر بأن مصر فُتحت صلحًا، كما ذكرت المصادر

---

(6) القصتان هما فتوح اليمن الكبرى الشهير برأس الغول وما جرى للإمام علي الفارس الكرار والبطل المغوار كرم الله وجهه مع عدو الله رأس الغول والبطل المهول، وسيرة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه وسيرةُ إلى الهضام بن الحجاف بن عون بن غانم الباهلي ملك الجان، وقطعه الحصون السبعة حتى وصل إليه ونصره الله عليه وما جرى في ذلك من أنواع الطعن والضرب وإظهار البسالة في ميدان الحرب. والمؤلف الذي تنسبان إليه وترويان عنه هو أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن محمد البكري. ولعل الراوي أو الرواة، أراد/ أرادوا أن يضفي/ يضفوا على روايته الصدقية والجدية اللتين تتميز بهما المؤلفات التاريخية التقليدية، بقصد التأثير في السامعين، خصوصًا أن الرواة اعتادوا استخدام أسماء مؤرخين حقيقيين للإيهام بصدق ما يُروى.

(7) قدّم إلينا الواقدي سيرة فتوح الشام، مسجلًا بطولات أبي عبيدة بن الجراح وعمرو بن العاص وخالد بن الوليد والزبير بن العوام، وغيرهم من الصحابة، ومشركًا المرأة في هذه البطولات، خصوصًا خولة بنت الأزور.

(8) البُعد الثالث للدراسات التاريخية: أي التفسير النفسي والوجداني، ورؤية الجماعة الإنسانية لذاتها وللكون والظواهر والحوادث من حولها. للمزيد، انظر: عمرو عبد العزيز منير، **الأساطير المتعلقة بمصر في كتابات المؤرخين المسلمين** (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2012)، ص 11.

(9) مصر غنية بحكايات البطولة الشعبية؛ إذ نجدها أرض سيرة سيف بن ذي يزن في حروبه مع الأحباش لاسترداد كتاب النيل، انعكاسًا للصراع المصري الحبشي أيام المماليك الذي تزامن مع الحروب الصليبية، كأنه قوة ضاغطة لإضعاف قوة المواجهة العربية تجاه الغرب المتستر في حروبه الاستعمارية برداء الدين، وخرج بالسيف من الإنجيل ليدفع الحبشة، باسم الدين أيضًا، إلى المشاركة في هذه الحروب، مثلما أن مصر كانت أرض سيرة الظاهر بيبرس لتسجل حروب الصراع المباشر بين العرب والغزاة الذين يرفعون أمام سيوفهم شعار الصليب. فدور مصر في الجهاد الإسلامي أو كفاح الحضارة الإسلامية ضد الغزاة أبرزه الوعي الشعبي في سيرتين من أهم الموروث العربي الشعبي من=

والمراجع التاريخية، بعد أن عدّد لنا ابن عبد الحكم في فتوح مصر والمغرب الآراء التي اختلفت في أمر فتح مصر: هل فُتحت صلحًا أم فُتحت عنوة؟ والثابت أن مصر فُتحت صلحًا[10] ما عدا بعض قراها، مثل قرية بلهيب[11] وقرية خيس وقرية بلطيس، فيما كان فتح الإسكندرية مرة ثانية عنوة[12]. من هنا، كان مجال المعارك الحربية أقل كثيرًا مما تتيحه معارك الشام والعراق[13].

كان هذا هو التصور الراسخ في أذهاننا إلى أن جاء كتاب سيرة فتوح البَهْنَسَا[14] الغراء على أيدي الصحابة والشهداء[15]، الذي قدَّم الرؤية الشعبية

= السير. لكن فترة الفتح نفسها لم تحظ بما حظيت به فتوحات الشام على يد أبي عبيدة، وفتوحات فلسطين على يد عمرو بن العاص، وفتوحات العراق على يد خالد بن الوليد، وفتوحات اليمن على يد الإمام علي بن أبي طالب الذي تحول فيها إلى بطل شعبي من الطراز الأول.

(10) «قال ابن عبد الحكم: حدثني عثمان بن صالح، أخبرنا الليث، قال: كان يزيد بن أبي حبيب يقول: مصر كلها صلح إلا الإسكندرية، فإنها فُتحت عنوة». انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، كتاب حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، 2 ج (القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1903)، ج 1، ص 125.

(11) بَلْهِيب: من قرى مصر، وكان عمرو بن العاص الذي قدم مصر لفتحها، قد صالح أهل بلهيب على الخراج والجزية وتوجه إلى الإسكندرية، فكان أهل مصر أعوانًا له على أهل الإسكندرية إلا أهل بلهيب وخيس وسلطيس وقرطسا وسخا، فإنهم أعانوا الروم على المسلمين، فلما فتح عمرو الإسكندرية سبى أهل هذه القرى وحملهم إلى المدينة وغيرها، فردّهم عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، إلى قراهم وصيّرهم وجميع القبط على ذمة. انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5 ج، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 1، ص 492.

(12) للمزيد انظر: ألفريد بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ط 2 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946)، ص 288-240.

(13) خورشيد، ص 95، وكتاب فتوح البَهْنَسَا، ص 32-33.

(14) البَهْنَسَا بلدة في مركز بني مزار في محافظة المنيا. تقع بين بحر يوسف وسفوح التلال من سلسلة الجبال الليبية، على مسيرة 15 كم غرب بني مزار، وهي محطة للسكة الحديد على بعد 198 كلم جنوب القاهرة، واسمها تصحيف للفظ مصري قديم «بمادا»، وكانت قديمًا عاصمة الإقليم التاسع عشر من أقاليم الصعيد، ومركزًا لتقديس المعبود «ست».

(15) العنوان الكامل للسيرة هو قصة البَهْنَسَا هذا الْكِتَاب حكاية لغزوة من أعز الغزوات الإسلامية وَقصة فتح مبين للصحابة المحمدية عليهم رضوان الله الصمدية وَفيها نوادر غريبة وَوقائع عجيبة وَما وَقع فِي أرض البَهْنَسَا. أما عن الخلفية التاريخية للملحمة، فتدور القصة بصفة أساسية حول فتح أحد أقاليم مصر الوسطى، حيث تبلورت رؤية شعبية مصرية بما حوته من نبوءات (جاءت بأثر رجعي بعد حدوث الفتح)، وحكايات أسطورية تشرح وتفسر وتقيم جسرًا على الفجوة بين ما حدث فعلًا والروايات الجزئية =

للفتح الإسلامي لصعيد مصر (مصر العليا)؛ ثم تبعه كتاب - نحن بصدده - بعنوان **فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص رضي الله عنه**، وهو يُعَدّ أول رؤية ورواية شعبية للفتح الإسلامي للوجه البحري (مصر السفلى)، وليردّ كلٌّ من الكتابين على كثير من التساؤلات ويقدّما نصًا شعبيًا يتناول فتح العرب لمصر تناولًا يمزج بين الحقيقة والخيال، ليحرراه من قيود التاريخ وصرامته، ويطلقاه في رحاب الإبداع الفولكلوري بشكل واضح وصريح. وهذا الأخير يؤكد في كل حال أن فتوح مصر لم تمر على الوعي الشعبي من دون استجابة يقظة وانتباه واعٍ بدور الشعب في تسجيل بطولات هذا الحادث، ويساعد على تصور السياق العام للحادث التاريخي، ويسد الفجوة الناتجة من عجز المصادر التاريخية التقليدية عن ردمها وبعث الحياة في الهيكل العظمي للحقائق التاريخية الجافة التي تحملها المصادر عن حوادث الفتح وتفصيلاته[16].

على عكس الملاحم العربية الأخرى، يدور محور هذه السيرة الأساس وبُعداها الزماني والمكاني حول دائرة المعارك الإسلامية البيزنطية في شمال مصر[17]. وهي أيضًا سيرة قصصية وتاريخية تكاد تكون مجهولة عند كثير من الباحثين فى التاريخ والآداب الشعبية الذين لم يلتفتوا إليها، ولم يدققوا في نصوصها أو يبحثوا في موضوعها باستفاضة، بسبب تشعُّب حوادث السيرة وتعقّدها. وإذا حكمنا بعدد عناوين المخطوطات والروايات المختلفة للرواية التي بقيت من الكتاب بعناوينه المتعددة (**فتوح مصر المحروسة أو فتوح مصر وأعمالها أو فتوح مصر والفيوم والإسكندرية ودمياط وغيرها من الجزاير والبلاد**)، يمكن القول إن صاحبها كان مؤلفًا شعبيًا. وقد مال نفر من الدارسين إلى معالجة

= للمؤرخين والوثائق (التي تشكل جزءًا من التاريخ ولكنها ليست التاريخ كله). وقد حملت هذه الرؤية أو القراءة الشعبية حوادث الفتح الإسلامي لصعيد مصر فحسب. وقمت أنا بتحقيقه، ثم نُشر ضمن الأعمال الفائزة بجائزة تحقيق التراث في هيئة قصور الثقافة المصرية في القاهرة عام 2012.

(16) من هنا تبرز أهمية اعتماد المؤرخ على «الموروث الشعبي» إلى جانب مصادره التقليدية؛ ذلك أن المزاوجة بين هذين النوعين من المصادر يساعد المؤرخ على استيعاب الظاهرة التاريخية ورسم صورة كلية لها. للمزيد، انظر: قاسم عبده قاسم، بين التاريخ والفولكلور (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1998)، ص 44.

(17) تشترك سيرة الأميرة ذات الهمة مع سيرة فتوح البَهْنَسَا في موتيف الصراع البيزنطي - الإسلامي.

تحفته السردية باعتبارها **عملًا في التاريخ لا قصة تاريخية**[18]. وعلى الرغم من أن هنريك آرند همقر نشر هذه السيرة برواية مشابهة في عام 1825، بعنوان **كتاب فتوح مصر والإسكندرية**، ونسبها إلى أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني، معتبرًا إياه مصدرًا أصيلًا ومهمًا من مصادر التاريخ التي تروي قصة الفتح الإسلامي لمصر، فإننا لا نتفق معه في الشطر الأول من رؤيته، بينما نوافقه الرأي على أنه يدخل ضمن «القصة التاريخية»؛ فقد كان النص ملهمًا لـ ألفريد بتلر في كتابه **فتح العرب لمصر**، ووضعه في مقدمة الكتب المهمة التي استفاد منها في تأليفه كتابه عن الفتح، وأشاد بقيمة الواقدي بقوله: «كان من أول مؤرخي العرب وأعظمهم قدرًا الواقدي (747-823 للميلاد)، وقد ضاع كتابه ولم يبق منه إلا المقتبسات الكثيرة والإشارات العديدة التي بقيت في كتب المؤرخين الآخرين». وأشار بتلر إلى هذا الكتاب الذي نحن بصدده، وأكد أنه منسوب إلى الواقدي: «وأما تلك الكتب التي تحمل اسمه، مثل كتاب 'فتوح مصر'، فإنها تُنسب إليه خطأً، ولكنها في العادة تذكر منسوبة إلى اسمه تسهيلًا في القول بدل أن يقال إنها تأليف 'المدّعي بأنه الواقدي'»[19].

القراءة الأولى للنص تشي بأنه كان محلًا للرواية الشفوية على نطاق واسع، تلبية لحاجة اجتماعية، مثل التشديد على حق القبائل وأحفاد من شاركوا بالفتوح بعد أن شعر أحفاد الفاتحين الأصليين أنهم مهمَّشون ومستبعَدون عما كانوا يرون أنه مكافآتهم العادلة[20]، أو تلبية لحاجة ثقافية عند الجمهور الذي كان تواقًا إلى معرفة وقائع النهاية والبداية: نهاية الروم المسيحيين (البيزنطيين) في مصر وبداية العرب المسلمين. وزاد الرواة فيها، بل واختلقوا فيها، لخدمة أغراض جديدة، ولتبرير مزاعم الحق في الحصول على الرواتب، أو حقوق التمتع بعمليات فرض الضرائب؛ فالرجال الذين استطاعوا البرهنة على أن أسلافهم شاركوا في الفتوح الباكرة، كانوا يشعرون بأن من حقهم الحصول على رواتب من بيت المال. أما

---

(18) عن أبعاد العلاقة بين التاريخ والقصة التاريخية، انظر: روبرت إروين، **ابن زنبل وقصة التاريخ**، ص 26 وما بعدها.

(19) بتلر، ص 23.

(20) هيو كينيدي، **الفتوح الإسلامية كيف غيّر انتشار الإسلام العالم الذي نعيش فيه**، ترجمة قاسم عبد (القاهرة: دار عين للدراسات، 2015)، ص 39-40.

سكان المدن، فربما كانوا يأملون في تخفيف الضرائب عنهم، وأنهم استسلموا صلحًا للجيوش المسلمة. وباختصار، حُفظت قصص الفتوح لا بسبب الاهتمام بإنتاج سرد تاريخي واضح فحسب، بل أيضًا بسبب شعور بأن ذلك أمر مفيد، ومن ثم فإن المادة التي لم تكن مفيدة، مثل التأريخ التتابعي المضبوط للحوادث، كانت تُلقى في زوايا النسيان[21]. وأبدى الرواة اهتمامًا ببعض جوانب الفتوح، وكانوا أقل اهتمامًا بجوانب أخرى ربما تبدو في عيوننا اليوم أكثر أهمية[22].

ثمة مادة أخرى في هذه السيرة تتمثّل في الهوس بمعرفة المشاركين في الفتح الإسلامي. وبطبيعة الحال، لا ينطبق هذا إلا على المشاركين من العرب المسلمين. وتقدم إلينا في الوقت ذاته صياغات عربية لأسماء أهم قادة جيوش أعدائهم، لكنها تتعامل مع هذه الجيوش وكأنها جمهرة من الأسماء المجهولة، وتُعَدّ قوائم الأسماء العربية بعناية ودقة، بدافع الحب وإثبات مشاركة القبائل في الفتوح لأغراض اقتصادية، وهي قوائم كثيرًا ما تتناقض كلٌّ منها مع الأخرى، أو تأتي بصيغ متعددة بتعدد المخطوطات الحاملة للقصة[23].

هذا مع الأخذ في الحسبان إشارات تفيد بأن مخطوطات هذه النصوص جرى تداولها منذ فترة باكرة حتى القرن التاسع الهجري[24]، ووصلت إلينا نسخ أخرى من القرن الثالث عشر الهجري، مع وجود اختلاف بين النسخ واختلاف في شأن نسبتها إلى مؤلفيها، وبأن بعضًا منها يحمل روايات يغلفها الخيال، وهي من لوازم الحكاية الشعبية، ولا سيما إذا كانت تدور حول حادث تاريخي حقيقي. ومن الطبيعي أن ينطبق هذا على المخطوط الذي يحمل حكاية، مثل حكاية سقوط حكم الروم البيزنطيين وبداية حكم العرب المسلمين.

في الوقت نفسه، ليس من المقبول علميًا أو منهجيًا المقارنة بين نص هذا الكتاب (فتوح مصر المحروسة) ونص كتاب فتوح مصر وأخبارها لابن

---

(21) المرجع نفسه، ص 26.

(22) المرجع نفسه، ص 40.

(23) المرجع نفسه، ص 30.

(24) في مكتبة أحمد الثالث مخطوطة يرجع تاريخ نسخها إلى القرن التاسع الهجري (899هـ/ 1478م)، برقم «أحمد الثالث 2890». منسوبة إلى الواقدي بعنوان «فتوح مصر».

عبد الحكم، على الرغم من أن النصين يدوران حول حادث تاريخي واحد: سقوط الحكم البيزنطي وبداية الحكم الإسلامي، بعد الصدام العسكري والسياسي بينهما؛ إذ إن كلًا من الكتابين ينتمي إلى نمط من الكتابة يختلف عن النمط الذي ينتمي إليه الكتاب الآخر. كما أن ابن عبد الحكم كان مؤرخًا، مهمته أن يبحث عن الحقيقة ويسجلها. ولئن تسربت إلى روايته بعض الحكايات الشعبية، فإن الحكايات تلك اقتصرت في أغلبها على ما يتعلق بفضائل مصر وتاريخها القديم، في حين أن الراوي في فتوح مصر المحروسة يدخل إلى تاريخ الفتح الإسلامي لمصر من بوابات الخيال والحبكة الدرامية الواضحة في روايته[25]. ولا بأس في أن نورد مثالًا في هذه الدراسة على الرغم من أن نص فتوح مصر المحروسة يحفل بأمثلة كثيرة لا تكاد تخلو منها صفحة واحدة من صفحات الكتاب؛ فنجده يسرد ما تعرّض له بعض الجنود المسلمين في الأسر، وكيف حررتهم «رينا أخت مارية». وفي سياق هذا نجد الذهنية الشعبية تبحث عن السطور المفقودة في حياة مارية القبطية (التي تسرى بها النبي)، وتنقب عن الشخصيات الثانوية كي تكتمل الحبكة الدرامية لديها؛ لأن القراءة الشعبية لتاريخ مارية القبطية كانت تحتوي في عناصرها على مسائل أخرى شغلت الضمير الجمعي ووجدتها فرصة لأن تطرحها في إطار رؤيتها الشعبية للحوادث في سياق بحثها المستميت عن العناصر المنسية والناقصة والقلقة في الحادث التاريخي[26]، فيورد النص التالي:

«ثُمَّ وَكَّلَ بِهِمْ جَارِيَةً مِنْ جَوَارِه، كَانَ اسْمُهَا 'رِينَا' بَعْدَمَا حَطَّهُمْ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ فِي دَارِ الإِمَارَة، وَأَمَرَهَا بِحِفْظِهِم، وَأَسْلَمَ إِلَيْهَا مِفْتَاحَ البَيْت، وَأَمَرَهَا أَنْ تَدْخُلَ عَلَيْهِم بِمَا يُقَوِّتُهُمْ مِنْ مَأْكُولٍ وَمَشْرُوبٍ؛ فَامْتَثَلَتْ مَا أَمَرَهَا به ... وَدَخَلَتْ عَلَى يُوقَنَا وَأَصْحَابه، وَقَالَت: لا خَوْفٌ عَلَيْكُم، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَلْقَى رَحْمَتَكُمْ فِي قَلْبِي، وَاعْلَمُوا أَنِّي أَنَا أُخْتُ مَارِيَةَ القِبْطِيَّةِ الَّتِي أَهْدَاهَا المَلِكُ المُقَوْقِسُ لِنَبِيِّكُمْ،

---

(25) أحمد بن زنبل الرمال، واقعة السلطان الغوري مع سليم السلطان العثماني: نهاية المماليك بين التاريخ والحكي الشعبي، تقديم ودراسة قاسم عبده قاسم (الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2014)، ص 24-25 (بتصرّف)؛ وانظر: سيرة الملك البدر نار بن النهروان بن طيبوش بن قيبوش، تحقيق عمرو عبد العزيز منير، سلسلة الثقافة الشعبية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015).

(26) منير، الأساطير، ص 122.

وَإِنِّي إِذَا خَلَّصْتُكُمْ أُرِيدُ مِنْكُمْ أَنْ تُوصِلُونِي إِلَى مَدِينَةِ نَبِيِّكُمْ لَعَلِّي أَرَى أُخْتِي، وَإِنِّي قَدْ عَزَمْتُ عَلَى أَنْ أَحُلَّكُمْ مِنْ وِثَاقِكُمْ، وَأُسَلِّمَ إِلَيْكُمْ لأَمَةَ حَرْبِكُمْ»[27].

هذا النص، وغيره من النصوص الواردة في السيرة، لا يمكن أن يكونا خاضعين لشروط الكتابة التاريخية التي خضع لها النص الذي كتبه المؤرخ ابن عبد الحكم أو غيره من مؤرخي مصر الإسلامية، على الرغم من صحة الإطار العام للحادث التاريخي والأشخاص التاريخيين، فضلًا عن المسرح الجغرافي الذي دارت عليه وقائع الحادث. والمثال الأخير على هذه الخصائص التي تقرّب نص فتوح مصر المحروسة من الحكاية الشعبية، بقدر ما تبعده عن الكتابة التاريخية[28]، نص طويل احتل صفحات عدة تتناول المشاهد والحوارات التي تخيل الراوي أنها وقعت منذ لحظة وقوع الجند المسلمين في الأسر حتى تحريرهم. وعلى الرغم من التصوير الدرامي الرائع في ما كتبه راوي سيرة فتوح مصر المحروسة، فإن النص ينتمي من دون شك إلى ذلك النمط الباكر من «الرواية التاريخية» الذي تختلط فيه حقائق الحوادث التاريخية مع تفصيلات خيال المؤلف بشكل يصعب تحديد مداه.

يبدو أن النص الشفوي لسيرة فتوح مصر المحروسة كان واسع الانتشار؛ لأن الحكاية التي يحملها كانت حكاية النهاية لدولة الروم المسيحية في مصر وبداية عهد جديد استُدعي في ظل أحوال تاريخية قاسية وتحت وطأة الضربات الموجعة من الغرب المسيحي، التي استطاعت أن تؤسس إمارات في جسد الأرض العربية في فلسطين والشام، وتهدد البقاع المقدسة في الحجاز، وكان الحكي والقص الشعبي من أهم ما استقوى به الناس ضد واقع مرير سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا[29]. وقد ظلت هذه الراوية مع ما يشابهها من روايات شعبية أخرى تحظى بالاهتمام وتلقى الرواج، بدليل أن هذا النص ظل يُنسخ حتى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. كما يجب أن نضع في اعتبارنا أن مجتمع ذلك الزمان كان بحاجة إلى كلٍّ من المؤرخ والراوي الشعبي (القصاص) بسبب الأحوال التاريخية السائدة في المجتمع آنذاك.

---

(27) المخطوط ق 42.

(28) ابن زنبل الرمال، ص 26 بتصرف.

(29) المرجع نفسه، ص 27، بتصرّف.

على الرغم من أن الكتاب المنسوب إلى كلٍّ من الواقدي أو إلى من يدعى ابن اسحق الأموي يبدو في شكله أنه من نمط الكتب التاريخية المؤلَّفة حول حادث بعينه، والتي اصطلح المؤرخون على تسميتها «الرسائل التاريخية» ذات الموضوع الواحد، ومع أن المؤلف كان يتحدث عن حادث تاريخي حقيقي، وأورد أسماء حقيقية للأشخاص الذين ساهموا في هذا الحادث، كما ذكر أسماء الأماكن والبقاع التي دارت فيها حوادث الحكاية التي يحكيها، فإن استخدام لغة الحوار بين شخصيات الحكاية في معظم أجزاء الكتاب، وحديثه عن الأفكار والمشاعر التي تختلج في نفوس أبطال حكايته على الجانبين الإسلامي والبيزنطي، يكشفان لنا بوضوح عن طبيعة الكتاب وأسلوبه الذي يفتقر إلى كثير من مقومات الكتابة التاريخية التي مارسها مؤرخو مصر الإسلامية.

الراوي الذي يصور في خياله أجواء المداولات في المعسكر البيزنطي أو في قصر المقوقس، وطرائق اختيار الرسل والتراجمة والوقوع في غرام الأبطال المسلمين أو التعاطف معهم، ونص الحوار الذي دار بين أَرْمَانُوسَّة ورسل المسلمين أو بينها وبين جنودها، كما أن الحديث عن تفصيلات المناظرات بين البطاركة والجنود المسلمين أو وصف «المَلِكِ أَرِسْطُولِيسَ وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى سَرِيرِ مُلْكِهِ وَالحُجَّابُ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَمَمَالِيكُهُ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ قِيَامٌ، وَأَيْدِيهِم عَلَى مَقَابِضِ سُيُوفِهِم، وَعَلَيْهِم أَقْبِيَةُ الدِّيبَاجِ المُلَوَّنِ، وَفِي أَوْسَاطِهِم المَنَاطِقُ المُرَصَّعَةُ بِأَنْوَاعِ فُصُوصِ الجَوَاهِرِ، وَبِأَيْدِيهِم أَسَاوِرَةُ الذَّهَبِ»، والحديث عن الجمال وحسن الهندام الذي يقصد به إبهار الخصم، كل ذلك كان من حكايات ألف ليلة وليلة أو السير الشعبية العربية مثل سِير فتوح البهنسا الغراء والأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس وغيرها من السِّير الشعبية العربية التي تُنسب إلى تلك العصور.

أما في ما يتعلق بعنوان السيرة وإشكالية المؤلف، فإن العنوان الكامل للسيرة، فتوح مصر المحروسة على يد سيدي عمرو بن العاص رضي الله، يُعد من أهم العتبات الدلالية التي توجه القارئ إلى استكناه مضامين النص الشعبي/ التاريخي وتفكيك شفراته واستكناه محمولاته الدلالية، بما يعطيه من انطباع أولي عن المحتوى. والواضح من عنوان السيرة أن البطولة في هذا العمل مقصودة للمكان، وهو مصر، فهو المعني بهذا الكتاب وهو محوره، وذكر حكاياتها مع الفتح الإسلامي.

يُنسب الكتاب هذا إلى الواقدي[30] (130-207هـ) ومحمد بن اسحق الأُموي[31]. وبمناقشة الجوانب المختلفة المتعلقة بإشكالية المؤلف، ولغة السيرة ومصطلحاتها، نخلص إلى عدم نسبة الكتاب إلى الواقدي لأسباب، منها أن طبعة كتاب فتوح الشام، التي ورد بها أخبار عن فتوح مصر والبهنسا[32]، اقتصرت على ذكر فتح العرب لصعيد مصر ولم تتطرق إلى الإسكندرية أو دمياط أو شمال الدلتا.

---

(30) الواقدي (130-207هـ) أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد (الأسلمي مولاهم) الواقدي المدني - مولى بني هاشم قاضي بغداد، وكانت أمه من أحفاد سائب خاثر الذي كان أول من غنى قصائد عربية في المدينة، وحضر والده من فارس إلى المدينة أسير حرب، ولذلك يجري في عروق الواقدي بعض الدم غير العربي، ويُعَدّ من أقدم مؤرخي الإسلام. كان مولده في المدينة، واتصل ببني العباس عام 180هـ فاستقضاه الرشيد والمأمون زمنًا طويلًا - صنَّف كتبًا كثيرة عدّدها صاحب كتاب الفهرست، منها كتاب المغازي وكتاب في فتوح الأمصار ذكره البلاذري والمسعودي، وهو تأليف أخذته يد الضياع. قال ابن خلكان في ترجمة الواقدي: «وضعفوه في الحديث وتكلموا فيه وكذلك أبو جعفر الطبري يغلطه في مواطن كثيرة وفي أحاديث عديدة لا سيما في تاريخ الوقائع وفتوح البلدان». وقال أحمد بن عبد الله بن صالح: «ما رأيت أحدًا أحفظ للحديث منه وقيل فيه هو كذاب ليس بثقة ولا يكتب حديثه». وفي الفهرست: «قال محمد بن اسحق قرأت بخط عتيق قال: خلف الواقدي بعد وفاته ستمئة قمطر كتبًا كل قمطر منها حمل رجلين وكان له غلامان مملوكان يكتبان الليل والنهار وقبل ذلك بيع له كتب بألفي دينار. قال الذهبي: مات الواقدي وهو على القضاء سنة سبع ومئتين في ذي الحجة واستقر الإجماع على وهن الواقدي وأنه دفن بمقابر الخيزران ببغداد في الجانب الغربي». نقلًا عن: يوسف اليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة الهجرية 1339 الموافقة لسنة 1919 ميلادية**، 2 ج (القاهرة: مطبعة سركيس، 1928)، وجوزيف هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصار (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1949)، ص 101.

(31) نجد محاولة من الراوي للخلط بين اسم محمد ابن اسحق الأموي ومحمد بن اسحق بن يسار المدني الذي عُرف باهتمامه البالغ في علم المغازي، حتى كان أول من جمع المغازي في مصنّف كامل، وهو مؤلَّفه الذي اشتهر به - ولم نقف له على غيره - عُرف بـ المغازي، ولم يظهر حتى الآن كاملًا، وإنما طبع قسم منه بتحقيق الدكتور محمد حميد الله، وطبع أيضًا القسم نفسه بتحقيق الدكتور سهيل زكار، غير أن الكتاب حفظ لنا من خلال اختصار ابن هشام له، في ما يعرف بـ «السيرة النبوية» لابن هشام الذي روى مغازي ابن اسحق عن تلميذ ابن اسحق زياد البكائي المتوفى في عام 183هـ.

(32) الراجح أن الرواية المتعلقة بالبهنسا في فتوح الشام منسوبة إلى الواقدي في عصر متأخر؛ إذ نجده يدخل مباشرة في الحديث عن البَهْنَسَا، بخلاف التسلسل الزمني والمكاني الذي اعتمده في سياق حديثه عن بلدان الشام، فلم يذكر فتوح القاهرة الإسكندرية كتمهيد طبيعي للحديث عن فتوح الصعيد والفيوم والبهنسا.

كما أن النص المتعلق بفتوح البهنسا محوط بكثير من الشكوك التي تعضدها الشواهد، منها أنه ورد فيها أسماء لأماكن عدة في صعيد مصر بمسميات لم تكن قد استحدثت في زمن الواقدي (ت 207هـ/ 822 م)، إذ نجد عند الواقدي ذكرًا لقرية الجرنوس»[33] في فتوح الشام. وهذا المسمى لم يكن قد أطلق على القرية بعد[34]، والشواهد كثيرة حول عدم نسبة السيرة إلى المؤرخ الواقدي، بما فيها الجزء المتعلق بفتوح الصعيد والبهنسا وفي ظني، وتقديري أنه مجهول؛ فالرواية نفسها تتكون من طبقات أدبية تشبه تلك الطبقات الجيولوجية بسبب أن الرواة

---

(33) عند ياقوت: «إِرْجَنُّوسُ: بالكسر ثم السكون، وفتح الجيم، وتشديد النون وفتحها، وسكون الواو، وسين مهملة: قرية بالصعيد من كورة البهنسا. وعند المقريزي» ذكر إرجنّوس هذه المدينة من جملة عمل البَهْنَسَا، بها كنيسة بظاهرها، فيها بئر يقال لها بئر سيرس صغيرة، لها عيد يعمل في اليوم الخامس والعشرين من بشنس أحد شهور القبط، فيفور بها الماء، عند مضي ست ساعات من النهار حتى يطفو، ثم يعود إلى ما كان عليه، ويستدل النصارى على زيادة النيل في كل سنة، بقدر ما علا الماء من الأرض، فيزعمون أن الأمر في النيل وزيادته يكون موافقا لذلك». انظر: ياقوت الحموي، ج 1، ص 144، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، كتاب الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، ج 1، ص 367. تفصيلات إشكالية المؤلف وما دار حوله من مناقشات. انظر: كتاب فتوح البَهْنَسَا، ص 27-29 و37.

(34) ولم ترد تلك التسمية عند ياقوت الحموي (ت 626 هـ/ 875 م) في معجم البلدان، ولا عند محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي المعروف بالوطواط (ت 718هـ/ 1318م)، ولا عند المقريزي (ت 845هـ/ 1441م). وإنما وردت عندهم جميعًا باسم «إِرْجَنُّوسُ»، كما وردت في قوانين ابن مماتي، وفي تحفة الإرشاد، وفي التحفة من أعمال البهنساوية، وفي تاريخ 1236هـ/ 1820م «الأرجنوس»، ثم خُففت في النطق باسمها الحالي، الذي وَرَدَت به من عام 1259هـ/ 1843م... والشواهد كثيرة حول عدم نسبة السيرة إلى أيٍّ من المؤرخين السابقين، وفي ظني وتقديري أنه مجهول؛ فالرواية نفسها تتكوّن من طبقات أدبية تشبه تلك الطبقات الجيولوجية، بسبب أن الرواة الذين تناقلوها شفاهًا كانوا باستمرار يعدّلون ويزيدون، أو يحذفون من الراوية الأصلية تلبية لحاجة جمهور المستمعين، حتى تم تسجيل الرواية في أحد أشكالها على صفحات المخطوط الذي لم يلبث أن طبعت منه نسخ عدة تكشف كل منها عن صحة ما ذهبنا إليه. والشواهد كثيرة في ما يتعلق بثبت الأماكن المستحدث اسمها، إضافة إلى أن المعلومات الأثرية، المثبتة على شواهد أضرحة عدد من المدفونين في البَهْنَسَا والذين ورد ذكرهم في السيرة، تؤكّد هذا الرأي. مثال ذلك شاهد ضريح الشيخ الصالح عبد الله التكرور الذي كانت وفاته في «السابع والعشرين من صفر سنة أربع وسبعين وستمئة». انظر: محمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية: من عهد قدماء المصريين إلى سنة 1945، تقديم عبد العزيز رمضان، 2 ق في 5 ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، ج 3، ص 213، وأحمد عبد القوي، آثار وَفنون البَهْنَسَا، سلسلة التراث (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005)، ص 64.

الذين تناقلوها شفاهًا كانوا باستمرار يعدلون ويزيدون أو يحذفون من الراوية الأصلية تلبية لحاجة جمهور المستمعين، حتى سُجّلت الرواية في أحد أشكالها على صفحات النسخ المتعددة للمخطوط الذي لم يلبث أن طُبعت منه نسخ عدة تكشف كلٌّ منها عن صحة ما ذهبنا إليه.

الأمر الذي يدعونا من دون حذر شديد من التحقق بعدم نسبة الكتاب إلى الواقدي (130هـ/ 747م - 207هـ/ 822م)؛ إذ كان من الأحرى أن ترد أسماء الأماكن بمسمياتها التي كانت عليها في حياته، فضلًا عن نقل راوي سيرة فتوح مصر - أيضًا - كثيرًا من النقول عن الواقدي وعن من لقبه بأبي اسحق الأموي، مستهلًا بقوله: «قال الوَاقِدِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى»، «قَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ اسْحَقَ الأَمَوِيُّ رحمه الله».

أما عن الخلفية التاريخية للملحمة، فتدور القصة بصفة أساسية حول فتح مصر والإسكندرية والثغور المصرية المهمة، وتقدم رؤية شعبية مثقلة بنبوءات عن قرب ظهور المخلص لمصر، وحكايات تشرح وتفسر وتقيم جسرًا على الفجوة بين ما حدث فعلًا، والروايات الجزئية للإخباريين والمؤرخين والوثائق (التي تشكل جزءًا من التاريخ ولكنها ليست التاريخ كله). وقد حملت هذه الرؤية القراءة الشعبية لحوادث الفتح الإسلامي لمصر.

يستهل الراوي بداية سير المعارك التي دارت وقائعها بين العرب والروم في مصر السفلى ببداية المشاورات والمراسلات بين عمرو بن العاص وعمر بن الخطاب بشأن ضرورة فتح مصر، وقد بدأت برسالة من عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب. ولعل الحديث عن هذه الرسالة يذكّرنا بما تناوله المؤرخون من أن عمرًا أخبر عمرو أنه مرسِل إليه كتابًا، فإن أدركه قبل دخوله أرض مصر فليعُد من حيث أتى، وإن أدركه بعد دخولها، فليمض على بركة الله، وأن عمرًا أدركه هذا الكتاب وهو لا يزال في فلسطين، فلم يقرأ الكتاب إلا بعد أن تأكد من أنه في أرض مصر[35]. ويبدأ تصاعد حوادث السيرة بعد رسالة عمر إلى عَامِرِ بْنِ الجَرَّاحِ يأذن فيه إلى عمرو بن العاص بالمسير إلى مصر، ثم نجد تتابع النجدات وانضمامَ

(35) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، ص 77.

عدد كبير من القادة التاريخيين الذين استُدعوا من ذمة التاريخ إلى جيش عمرو، أبرزهم خالد بن الوليد. ومضت القصة تروي تحركات الجيش العربي لنجد صورة مغايرة لخالد بن الوليد جعلته بطلًا موازيًا للبطل الرئيس في السيرة، وهو عمرو بن العاص الذي كان له أعداء ألدّاء كان لهم دور في بناء السيرة وتطور المعارك الحربية، وجعلت لخالد بن الوليد دورًا لا يقل أهمية من حيث جوهر فعله، ويتساوى مع الأمير عمرو، ويدعم وجوده على مدى السيرة على الرغم من أن الثابت تاريخيًا وفاة خالد بن الوليد في الشام في غضون أقل من أربعة أعوام من عزله، عام 21 هـ/ 642 م، ودُفن في حمص، حيث كان يعيش منذ عُزل. ولعل وجود خالد في سيرة **فتوح مصر المحروسة** وكذلك وجوده كبطل رئيس في سيرة **فتوح البهنسا الغراء** صدى لحب الناس وتحدّثهم عن فعال خالد وبطولاته في أرمينيا، وانبهارهم بانتصاراته في الشام والعراق، حيث تغنّى الشعراء بفعاله، فوهبهم خالد من ماله وأغدق عليهم، ورسم في مخيلتهم الأنموذج الأعلى للبطل الذي طالما داعب مخيلتهم في فترات الانكسار والضعف والتشرذم.

في ضوء ذلك، فإن الوجدان الشعبي يتسم بالصدامية مع أي رقابة تاريخية أو خلقية أو أدبية يمكن أن تعوق تجسيده بالشكل الأمثل الذي يرنو إليه الوعي الشعبي. **لذلك، فإن الراوي يختار من التاريخ ما يحقق له حلمه/ حلم الجمهور.** وربما يحرف الحقيقة التاريخية أو يضيف إليها، ويكون في حالة تصادم دائم مع أي حادث تاريخي لا يخدم الفكرة الرئيسة المنشودة، ووسيلته في ذلك خياله وإيمانه المطلق بعدالة حلمه[36].

قدمت السيرة بعض الأنواع المختلفة للأسلحة المستخدمة في القتال وطرق تعبئة الجيوش؛ فأما أسلحتهم، فكانت في معظمها أسلحة القتال المتلاحم، من سيوف ودرق وأعمدة ورماح وكرابيج، إلى جانب القِسيّ والنشاب للرمي عن بُعد، ودبابيس[37]. وكلها أمور تتفق مع أسلحة تشكيلات

---

(36) يوسف إسماعيل، **الرؤيا الشعبية في الخطاب الملحمي عند العرب** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004)، ص 126.

(37) الدَّبُّوسُ: وَاحِدُ الدَّبَابِيس: «المَقَامِعِ من حَدِيدٍ وَغَيره، وَقد جاءَ فِي قَوْلِ لَقِيطِ بنِ زُرَارَةَ: لَوْ سَمِعُوا وَقْعَ الدَّبابِيسِ وَكأَنَّهُ مُعَرَّب دَبُّوز». انظر: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، 40 ج (الكويت: حكومة الكويت، 1965-2001)، ج 16، ص 49. =

المشاة في الجيش البيزنطي المكوّن من فِرق تستخدم كعوبًا غليظة ومزاريق طويلة وحرابًا، لمواجهة هجمات الفرسان الثقيلة، حيث كان في كل وحدة مشاة مكوّنة من ألف رجل مئة جندي مجهزون جيدًا، إلى جانب أربعمئة من حملة الحراب وثلاثمئة من حملة السهام ومئتين من المشاة الخفيفة مسلحين بالمقاليع والمزاريق الصغيرة[38].

كما أنه يوضح النشاط الاستخباراتي الحربي الذي قام به جيش العرب ضد البيزنطيين، وما قام به الجيش البيزنطي ضد العرب وآلية تعامل كل منهما مع الآخر، ويعرض لطرق الكمائن التي اعتاد البيزنطيون نصبها للعرب، فضلًا عن الأبواب السرية والطرق المجهولة لكثير من حصون البيزنطيين التي كانت تُستخدم في الأوقات الطارئة[39]. بل إن الجواسيس يستطيعون نقل الخطط السرية ومحاورات قادة الروم مع كبار رجال دولتهم، ويجيد هؤلاء الجواسيس اللغتين القبطية واليونانية إجادة تامة: «كَانُوا يَحْفَظُون أَكْثَرَ اللُّغَاتِ لِيَسْتَعْمِلُوهَا فِي وَقْتِ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهَا»[40].

كما عكست السيرة علاقة بلاد النوبة بمصر المتمثّلة في رابطة الجوار ورابطة الكنيسة، خصوصًا بعد إخفاق محاولة عمرو بن العاص في عام 642 م لفتح النوبة بقيادة عقبة بن نافع، ثم محاولة عبد الله بن أبي السرح، وتوالي غارات أهل النوبة على مصر في عصري الإخشيديين والفاطميين، إلى أن أتت حروب الصليبيين لتزيد من مظاهر العداء بين مصر ومملكة النوبة المسيحية، ومهاجمة أسوان في عام 1272م وأسرهم عدد كبير من أهل أسوان وعيذاب،

= والدبوس: عصا من الخشب أو الحديد في رأسها شيء كالكرة، وَهي في العادة للفرسان يحملونها في سروجهم، ويتقاتلون بها عند الاقتراب، وهي كلمة فارسية: دبوس (Topouz) وهي دَبّسة بالعامية.

انظر: محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1990)، ص 73؛ إدي شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1908)، ص 60، وعبد الرؤف عون، الفن الحربي في صدر الإسلام (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 154.

(38) جون هالدون، بيزنطة في حرب 600-1453م، ترجمة وتعليق فتحي عبد العزيز محمد (الكويت: دار ناشري، 2011)، ص 47.

(39) عون، ص 145.

(40) سيرة الملك البدر نار، ص 110.

وتصدي بيبرس لهم[41]، «فعند ذَلِكَ وَثب مكسوج ملك البجاه، وَعليق ملك النوبة، وَجمعا ما حولهما من العساكر، وَالجنود من أرض النوبة، وَالبجاه، وَالبربر، وأتوا إِلَى أسوان»[42].

أوضحت السيرة شعارات الجيش الإسلامي وشاراته وطرق التواصل بين الجنود في المعارك. والمعروف أن الجيش الإسلامي كان يُبنى على أساس قبلي، وكان لهذه القبائل شعار تتميز به، ويتعارف به أفرادها، وصيحات خاصة يتنادون بها، ويتعارفون في الظلام وعند الاختلاط بما يجهله غيرهم، إضافة إلى شعارهم العام، وهو التكبير، الذي كان شعار كل مسلم[43]، والذي يتفق مع الحقائق التاريخية المتعلقة بشارات المسلمين في معاركهم الحربية.

بأسلوب الملاحم العربية يصف الكتاب حمية القتال وشجاعة الفرسان من الجانبين العربي والبيزنطي، ويصف أساليب معاملة العرب الكريمة للأسرى؛ فعلى الرغم من رغبة بعض الجنود الفتك بهم، كان القادة ينهرونهم عن هذا الإثم في أكثر من موضع من مواضع السيرة. ويستمر في وصف التلاقي بين الجانبين وظهور الأبطال، ويوضح الجوانب الخلقية للجيش الإسلامي في الحرب، والالتزام بعدم التعرض للكنائس والأديار والنساء والأطفال والشيوخ.

الواضح من سرد حوادث السيرة أن فتوح مصر المحروسة تتشابه تمامًا مع الإطار العام لسيرة فتوح البَهْنَسَا الغراء،» كقصة تاريخية قُصد بها إذكاء الروح الجهادية في سامعيها. وقد مزج الراوي بين حقائق التاريخ والخيال ليصنع قصة تتقد بالحماسة والحث على الجهاد. ويرى نوريس أن فتوح البَهْنَسَا وسيرة عنترة ابن شداد تعودان إلى أواخر العصور الوسطى، والأسلوب في كليهما يشي بذلك، وهو ما ينسحب بالضرورة على سيرة فتوح مصر المحروسة[44].

---

(41) انظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، الظاهر بيبرس (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 124.

(42) انظر: مخطوط السيرة، الورقة 41.

(43) والشعار قسمان: شعار فعلي، وهو الشارات للفرد والجماعة، وشعار قولي، وهو ألفاظ خاصة كانوا يتصايحون بها عند القتال، ويتعارفون بها في المعارك، وتقوم مقام كلمة السر في الجيوش الحديثة التي يعرف الجندي بها أخاه. انظر: عون، ص 254-255.

(44) إبراهيم كامل أحمد، «فتوح البهنسا الغراء: كتاب من كتب المغازي الإسلامية»، مجلة الفنون الشعبية، العدد 46 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 1995)، ص 75 و145.

تحمل السيرة أصداء التأثيرات التي تركتها المواجهة العسكرية والحضارية البيزنطية/ الإسلامية[45] على المجتمع العربي، فنجد في السيرة صدى لقراءة ثأرية للتاريخ تسترجع معها مشاهد الصراع الإسلامي البيزنطي، وتستحضر فيها المواقف الحاسمة والهزائم التي ألحقتها الجيوش الإسلامية بقوات الإمبراطورية البيزنطية/ المسيحية تحت قيادة الإمبراطور هرقل، كمعركة اليرموك (13 هـ/ 636 م)، وانتصارات المسلمين في خضم الفتوح استحضارًا للحظة حضارية تحطم المسافة الوهمية بين العقل والمشاعر ووهن الواقع. لنقرأ ما يمكن أن نسمّيه التاريخ الوجداني لهذه الفترة.

ركزت السيرة أولًا في أكثر من مشهد على الجدل الديني بين المسلمين والبيزنطيين/ الروم، ونلمح على امتداد السيرة كثيرًا من عناصر هذا الجدل والمناظرات الدينية التقليدية؛ فألوهية المسيح ونسب الأبوة لله مع إنكارها للبطلوس أو البطريق تكادان تتشابهان مع مناظرات أبي بكر بن الطيب (المعروف بالباقلاني، ت 403 هـ/ 1013م) مع رجال الدين البيزنطيين[46]. ويُلم الراوي ببعض عناصر الجدل الإسلامي - البيزنطي وفرعياته، فمعظم النقاط المحورية في الكتابات الإسلامية الجدلية ضد بيزنطة تظهر بشكل متفرق في أجزاء كثيرة من السيرة. وتكاد تكون أهم هذه النقاط في السيرة - وفي الجدل الإسلامي البيزنطي أيضًا - مشكلة تأليه المسيح، فالراوي يعرض بشكل متكرر لوجهة النظر الإسلامية في تأليه المسيح ومكانته[47]. ويُحسب لراوي السيرة أيضًا إلمامه ببعض تفصيلات الحياة الدينية داخل المسيحية، والاختلافات المذهبية المسيحية في شأن تأليه المسيح: «وَهَذَا اللَّعِينُ عَلَى غَيْرِ مَذْهَبِنَا، وَفِي كُلِّ يَوْمٍ يُكَفِّرُنَا لأَنَّهُ نَسْطُورِيٌّ[48] وَنَحْنُ يَعَاقِبَة[49]».

---

(45) هذا الصراع استمرّ من عام 8 هـ/ 628 م حتى فتح القسطنطينية في 857 هـ/ 1453م.

(46) محمد الخضيري، المناظرة العجيبة: وقائع مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى بحضرة ملكهم (الرياض: دار الوطن للنشر، 2000).

(47) الأمين أبو سعدة، «بيزنطة في الملاحم العربية»، في: حاتم الطحاوي، دراسات في تاريخ العصور الوسطى (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2003)، ص 107.

(48) النسطورية (Nestorianism): مذهب مسيحي يصنَّف، بالنسبة إلى المذاهب المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية ومعظم الكنائس البروتستانتية، ضمن الهرطقات والبدع.

(49) مصطلح «اليعاقبة» نسبة إلى القديس يعقوب البرادعي، بطريرك أنطاكية.

أما ميدان القتال، فإن الهوية الدينية والحرص الشديد على التميز بين المسلمين والمسيحيين يبدوان جليين في كل وصف تقريبًا للمعارك الحربية؛ فالتهليل والتكبير والأعلام والرايات المحمدية هي علامات الجيش الإسلامي، إضافة إلى الصلبان الذهبية والدروع والدروق وما تدعوه السيرة «طمطمة الروم»، فتصاحب الجيوش البيزنطية بضخامتها وتعدد العناصر المشاركة فيها والمساعدة لها.

لا تخلو معركة في السيرة من رجال الدين، من بطارقة وقساوسة ورهبان، الذين يباركون الجيوش قبل القتال، ويصلّون للفرسان قبل المبارزة. وفي المعارك كلها، يَظهر البطريق واحدًا من الحاشية أو متحدثًا رسميًا، كما أنه كان سفيرًا إلى المسلمين في معظم الحالات قبيل المعركة. وتعطي السيرة الكنيسة ورجالها دورًا مهمًا وبارزًا في تأجيج نار العداء للمسلمين وحث البيزنطيين (أو الروم بحسب توصيف راوي السيرة) على المثابرة في القتال ضد المسلمين.

تحظى الطقوس والعادات المسيحية عامة باهتمام خاص من مؤلف السيرة، وهو يصف عاداتهم في الملبس والمأكل والصلاة والصيام والزواج والتطهر والمواريث والمجالس الخاصة لهم ... إلى النظام الكنسي لديهم، مع الصورة التقليدية للنقد الإسلامي ضد القسيسين والرهبان بشكل خاص. ويجمع الراوي عناصر مشتتة من الكتابات الدينية الجدلية العربية، أو لعلها كانت متداولة شفويًا بين المسلمين آنذاك ولا يزال بعض آثارها موجودًا إلى يومنا هذا!

كما أن قضية التطهر للصلاة والغسل من الجنابة، وطقوس القداس الكنسي وما يصاحبه من تناول كانت من المحاور التي أشار إليها الراوي وأفرغ لها ملاحظات ساخرة نال بها من الرهبان والقسيسين: «وَكَانَ مُذْ نَشَأَ مَا أَكَلَ لَحْمَ خِنْزِيرٍ وَلا شَرِبَ خَمْرًا وَلا سَجَدَ لِصُورَةٍ وَلا قَبَّلَ صَلِيبًا وَلا ارْتَكَبَ حَرَامًا».

ينقل الراوي أيضًا معلومات تُشير إلى وصول بعض تفصيلات الحياة والطقوس اليومية للكنائس المسيحية، التي كانت مقر اجتماع القادة مع الجيش والمحاربين، ويقدم وصفًا لها. وانسحب ذلك على باقي تفصيلات الحياة الكنسية بشكل عام من الداخل، وتفصيلات عماراتها ومحتوياتها وذخائرها وطرق حياتهم

داخل الكنائس. ويتضح ذلك في سياق وصفه كنائس مصر القديمة، خصوصًا الكنيسة المعلقة[50].

أما صورة الديرية في السيرة، فإن العين لا تخطئ النظرة الإسلامية المزدوجة إلى الرهبنة والرهبان، وهي تراوح بين التقدير والاحترام لمن تفرغوا للعبادة وانفردوا بأنفسهم بعيدًا عن العالم، حتى لو كان ذلك تدينًا في الاتجاه الخاطئ من وجهة النظر الإسلامية[51]. وهناك في الوقت نفسه كثير من الأمثلة التي تتحدث عن الرهبان الذين أسلموا، أو كانوا مسلمين في الأصل ولكنهم كتموا إسلامهم، وعاشوا متخفين ضمن المجتمع الديري البيزنطي حتى لا ينكشف سرهم عند مساعدتهم أبطال السيرة في المواقف المختلفة[52]، وتتحدث أيضًا عن رهبان مناطق الحدود الذين نلمس حرصهم الشديد على عدم التورط في الصراع العسكري القريب منهم، لتجنب تبعات ذلك، فأصبحت أديارهم محطات استراحة ودية لمن يمرون بها من المسلمين والبيزنطيين على حد سواء[53].

يعكس الراوي الانطباع الإسلامي العام الناقد للفكر الكنسي والرهبنة، وإن كان في الوقت ذاته يوضح المكانة التي كان يتمتع بها رجال الدين المسيحي في المجتمع البيزنطي بشكل عام[54]، وخضوع الملوك لهم ولرأيهم، وما امتلكته الأديار والكنائس من ثروات ونفائس، وكذلك العديد من أهل الذمة الذين أحرزوا ثروات هائلة، الأمر الذي لفت نظر محاربي المسلمين، «فَرَكِبَ القِبْطُ فِي زِينَتِهِم، وَقَادُوا المَمَالِيكَ الجَنَايِبَ بَيْنَ أَيْدِيهِم بِالزِّينَةِ الفَاخِرَةِ وَالسُّرُوجِ المُرَصَّعَةِ بِفُصُوصِ الجَوَاهِرِ وَاللُّجُمِ[55] المُحَلَّاةِ بِالذَّهَبِ وَالبَرَاقِعِ المَحْبُوكَةِ بِاللُّؤْلُؤِ».

---

(50) سيرة الملك البدر نار، ص 178.

(51) عن نظرة الإسلام للرهبنة في الملاحم، انظر: أبو سعدة، ص 111.

وعن نظرة الإسلام للرهبنة، انظر: Sara Sviri, «»Wa-rahbāniyatan Ibtida'ūhā»: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of the Christian Monasticism,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 13 (1990), pp. 195-208.

(52) سيرة الملك البدر نار، ص 190، 200 و210.

(53) أبو سعدة، ص 115.

(54) للمزيد عن صورة بيزنطة في الملاحم العربية، انظر: المرجع نفسه.

(55) اللُجم: جمع «لجام».

هذا إضافة إلى الصورة التقليدية لملامح البلاط البيزنطي التي رآها رسل التفاوض بين الجانبين، حيث سرداق البطريق أو بطلوس الروم وما به من فرش وصلبان ذهبية، تلفت نظر كاتب السيرة أكثر من مرة، وكأن به يعكس صورة الانبهار بالبيزنطيين[56] وما كانوا عليه من مراسم وزينة وبهاء شاعت أصداؤها في كتب المؤرخين المسلمين[57] عن غنائم فتوح بلاد الشام ما غنموه من معاركهم مع الروم، كما قد يعكس رغبة الوجدان الشعبي في كسر حاجز أسرار الكنائس وما يدور فيها، والكشف عن أدق تفصيلاتها وما يجري فيها، في محاولة للتعرف إلى الآخر وعاداته في الطقوس الكنسية والجنائزية.

نجد في السيرة هيمنة الدين الإسلامي على المعتقدات الأخرى! حيث إن لا بد لمن يعتنقه من الفوز، ولمن يرفضه من العقاب! وتظهر ملامح الأنا المتفوقة حين تجسد السيرة الصراع بين الأنا والآخر، فتحقق، في أغلب الأحيان، الأنا انتصارًا على أعدائها، وتفرض شروطها على الآخر المسيحي الذي غالبًا ما يكون كافرًا (تكفيرًا سياسيًا)، كما في قراءة النص التالي من السيرة: «وَنَشْرُطُ عَلَيْكُمْ شُرُوطًا تَقْبَلُوهَا، أَن لا تَرْكَبُوا دَابَّةً، وَلا تُعَلُّوا دُورَكُمْ عَلَى دُورِ المُسْلِمِين، وَلا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ عَلَيْهِم، وَلا تَبْنُوا فِي الإِسْلامِ بَيْعَةً وَلا دَيْرًا، وَلاَ تُجَدِّدُوا مَا انْدَثَرَ مِنْ رُسُومِ دِينِكُمْ وَشَرِيعَتِكُم، ...».

نجد الراوي هنا يفرض رؤيته وشروطه على الآخر الذمي، ويوجه إليه رسالة بعدم ارتفاع صوته في أثناء قراءة الإنجيل، بينما يسمح لنفسه بأن يجهر بصوته في قراءة القرآن. إنه صوت القوة المنتصرة التي تريد أن تفرض على الآخر دينها، متخلية عن روح الدين، ومتناسين أوامر الله تعالى لنبيه: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125).

---

(56) عن عرش أباطرة بيزنطة، انظر وصف شاهد عيان للسفير اللاتيني ليودبراند من كريمونا الذي سافر إلى القسطنطينية حوالى عام 971م كسفير للإمبراطور أوتو الأول (962-973م)، في: Bishop of Cremona Liudprand, *The Works of Liudprand of Cremona*, translated by F. A. Wright (New York: E. P. Dutton & Company, 1930), p. 207, and Gerard Brett, «The Automata in the Byzantine [Throne of Solomon],» *Speculum*, vol. 29, no. 3 (July 1954), pp. 477-487.

(57) انظر: أبو محمد عبد الله بن محمد البلوي، سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي (القاهرة: [د. ن.]، 1999)، ص 36، وأبو سعدة، ص 109.

تبدو لنا الأنا المتفوقة لدى الراوي المسلم مندفعة لتطبيق تعاليم الإسلام وطقوسه. ومن هنا، نجد الآخر غير المسلم ما إن يسمع بهذا الدين ويرى أخلاق أبنائه حتى يسارع إلى الإيمان به. واللافت للنظر أننا وجدنا مدحًا له في سياق حوادث السيرة وحواراتها المطولة، فنجد البطريق أو الحكيم المسيحي يقول عن الدين الإسلامي: «وَإِنَّ الرَّحْمَةَ فِي قُلُوبِهِم، وَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا فَخَانُوا، ولا حَلَفُوا يَمِينًا فَحَنَثُوا، وَقَدْ بَلَغَكَ مَا هُمْ فِيهِ مِنَ الدِّينِ وَالصِّيَانَةِ وَالصِّدْقِ وَالأَمَانَةِ»، وبذلك نعايش في السيرة هوية الأنا، فتبدو لنا صورتها على حقيقتها بعيدة عن الزيف والتجميل، وهي تعيش في لحظة تاريخية مأزومة، إذ تعاني انحطاطًا في المجالين السياسي والاقتصادي، ولكنها تعيش ازدهارًا ثقافيًا! لهذا، ليس مستغربًا أن تجسد السيرة (الأنا) العربية الإسلامية في لحظة قهر بسبب ما تعانيه من كوارث وغزو واستبداد، فتبدو مؤرقة بأمجادها الحضارية، تسعى لاستردادها عبر الحلم، ما دام الواقع محبطًا[58]، فكان عصر الفتوحات الإسلامية أبرز العصور التي شكلت الفضاء الزمني لسيرة فتوح مصر المحروسة، ومن بعدها سيرة فتوح البهنسا الغراء.

إن سيرة فتوح مصر المحروسة تُعَدّ أحد إفرازات هذه الحروب والمواجهة لشحذ الهمم ضد «الصليبيين»، أو قُل «الروم الجُدد». ونلمح ظلًا من الحقيقة التاريخية عن الحروب الصليبية وسط الحبكة الدرامية للراوي في سياق حديثه عن دمياط، ومحاولته اختلاق الأحاديث المتعلقة بهذا الثغر المهم في القرنين السادس والسابع الهجريين، وهو ما نجده في قول الراوي: «وَسَنَذْكُرُ فِي الجُزْءِ الثَّالِثَ عَشَرَ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى فِي فَضَايِلِ دِمْيَاطَ وَسَلامَتِهَا مِنَ العَدُوِّ وَجُنْدِه، وَأَنَّ اللهَ تَعَالَى يَمُدُّهَا بِالمَلايِكَة مِنْ عِنْدِه. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ’سَتُفْتَحُ عَلَى أُمَّتِي مِصْر، فَالْزَمُوا المَدِينَةَ البَيْضَا عَلَى شَاطِئِ البَحْرِ الَّتِي تُسَمَّى دِمْيَاط‘».

تأثر الراوي بتاريخ هجمات الروم والصليبيين البحرية على شواطئ مصر، خصوصًا دمياط والإسكندرية، طوال فترة العصور الوسطى، لعل أشهرها

(58) ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2010)، ص 198-201، بتصرّف.

ذلك الهجوم الوحشي المفاجئ الذي شنه بطرس الأول لوزنيان، ملك قبرص الصليبي، على مدينة الإسكندرية عام 1365م[59]؛ إذ أوجد روحًا من الكراهية وعدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين. واستطاعت الاتصالات السلمية الطابع من لدن القوى المسيحية أن تخفف من الاحتقان، وكانت الاتصالات تلك قد تشكلت من كل من الإمبراطورية البيزنطية وملوك أرغونة (Aragon) وأباطرة الحبشة[60].

اهتم الراوي بقصة دمياط في الفتح الإسلامي العربي، فنجد ثلاث مدن تقاوم مقاومة عنيفة، ولا تخضع إلا بعد جهاد شديد. ومعرفتنا بأخبار دمياط التفصيلية نجدها في هذه السيرة التي اعتمد عليها ألفريد بتلر اعتمادًا كاملًا في ما يتعلق بأخبار فتح دمياط وإخنا وبلهيب والبرلس وتنيس وشطا، وما حولها من مدن وقرى في شمال الدلتا[61]؛ فقد وجّه الجيش العربي - بعد استيلائه على حصن بابليون - فِرقًا منه بقيادة البطل العربي المقداد بن الأسود لإخضاع مدن الشاطئ الشرقي. وتقول السيرة إن المدينة وقت الفتح كان يحيط بها سور قوي، وإن جندها بقوا يقاومون مدة طويلة داخل هذا السور، فلما طال الحصار، جمع الهاموك، حاكم المدينة، أصحابه وشاورهم في الأمر، فنصح له سوادُهم بالتسليم، ولكنه خالفهم وظل يقاوم، وكان له ابن يسمى شطا، فخرج إلى المسلمين في الليل ودلّهم على عورات البلد، فلم يلبث الهاموك أن سمع المسلمين يكبّرون على سور المدينة وهُم يدخلونها. ثم سار الجيش العربي إلى تنيس، فلقي من حصانة موقعها - كجزيرة تحيط بها المياه - ومن حاميتها نضالًا أشد وأعنف. وتعود الرواية في السيرة فتذكر أنه عندما اشتد القتال للاستيلاء على تنيس، تقدم شطا لمساعدة العرب - ومعه ألفان من الجند - فأعلن إسلامه، واشترك في قتال أهل تنيس فأبلى بلاء حسنًا إلى أن استشهد في ليلة الجمعة النصف من شعبان عام 21 هـ، فقُبر حيث هو الآن خارج دمياط.

---

(59) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ق 1، ص 112 وما بعدها.

(60) قاسم عبده قاسم، أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى: دراسة وثائقية (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ص 91-93.

(61) انظر: بتلر، ص 241-262.

هذه الرواية لا تقف طويلًا أمام النقد التاريخي؛ فمدينة شطا - التي يقال إنها سميت باسم هذا القائد المدفون فيها - كانت موجودة ومعروفة بهذا الاسم قبل الفتح، كما أن حاكم دمياط كان في ذلك الوقت معروفًا أيضًا، وكان يدعى، كما ذكر المؤرخ حنا النقيوسي، حنا وليس شطا ولا الهاموك، غير أننا مع هذا لا نستطيع أن نتجاهل بعض الحقائق الثابتة المتصلة بهذا الحادث؛ فالمؤرخون العرب يذكرون أن هذا البطل استشهد في عام 21هـ، أي في عام فتح هذه المنطقة. كما أن التقاويم تثبت أن يوم مقتله كان يوم جمعة حقًا، فإذا قرنّا هاتين الحقيقتين بحقيقة ثالثة، وهي وجود قبر له في قرية شطا لا يزال قائمًا، ولا يزال أهالي دمياط يحتفلون بذكرى صاحبه في النصف من شعبان من كل عام حتى اليوم، استطعنا أن نصل إلى أن قائدًا رومانيًا انضم إلى العرب فعلًا في أثناء حربهم لدمياط وتنيس، وأنه استشهد في هذا التاريخ ودفن في هذا المكان، أما اسمه الحقيقي فلسنا نعرفه، ولكن هذا الاسم لم يكن شطا على كل حال[62]، وإذا كان كذلك فإنه لم يكن قطعًا حاكمًا لدمياط أو ابنًا لحاكمها[63].

خلصت مصر للعرب بعد إتمام فتحها، ولم تنسَ الدولة البيزنطية أنها فقدت - بخروجها من مصر - خير أملاكها، فظلت قرونًا طويلة تغير على شواطئ مصر الشمالية بأساطيلها عساها تستطيع استردادها[64]، خصوصًا مع ظهور خطر مسيحي جديد، أخذ يظهر في الأفق، يهدد دمياط وسواحل مصر، كان ممثلًا في أساطيل النورمانديين في صقلية، وأساطيل الصليبيين في سواحل الشام بعد استيلائهم عليها في أعقاب الحملة الصليبية الأولى في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وازدادت وطأة الغارات الصليبية على دمياط في القرنين السادس والسابع الهجريين، لكن دمياط صمدت في وجه هذه الغارات، ودافعتها ودفعتها بشجاعة وبطولة[65].

لا شك في أن الدمار الذي حاق بالمدينة ترك آثاره السلبية في الوعي الشعبي.

---

(62) انظر: المرجع نفسه، ص 260-261، وجمال الدين الشيال، مجمل تاريخ دمياط سياسيًا واقتصاديًا (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2000)، ص 8.

(63) الشيال، ص 9.

(64) المرجع نفسه، ص 11-12.

(65) المرجع نفسه، ص 17.

ونتيجة لعجز حكامنا عن تقديم المبرر المقبول لما حدث - كعادة حكامنا - ونتيجة معاناة الناس من الحادث نفسه، نجد العلاقة بين بعض حوادث السيرة والحروب الصليبية وذيولها، ولا سيما أن المصادر التاريخية تشير إلى كثرة اعتداء القراصنة على ميناء الإسكندرية ودمياط في الشطر الأخير من عصر سلاطين المماليك، وإلى المعاناة التي نجمت عن تلك الحوادث وما حاق بالمدينة من خراب، ما أنتج نوعًا من العجز عن التفسير المنطقي للحادث. وعندما تصادم هذا العجز مع الرغبة في الثأر، لجأ الخيال الشعبي في سيرة فتوح مصر إلى الثأر بشكل تعويضي يتوافق مع النفسية وما تعانيه أو تتطلع إليه في أمل، ووجد الخيال الشعبي الحل الذي يلائمه، بغضّ النظر عن المنطق التاريخي.

يشار إلى أن الحروب الصليبية التي ازدهر معها كثير من السير الشعبية العربية لتعزيز مشاعر الجهاد في نفوس سامعيها على الجانب العربي والإسلامي، أدت أيضًا على الجانب الغربي - خصوصًا بعد نجاح الحملة الصليبية الأولى - إلى سيادة مشاعر الزهو بالانتصار والاحتقار من الفرنج الصليبيين تجاه المسلمين، وأدى نجاح الحملة إلى تكريس صورة سلبية للإسلام ولنبي الإسلام في أثناء الأعوام الأربعين الأولى من القرن الثاني عشر، كانت نتاجًا للحكايات الشعبية للمحاربين الصليبيين العائدين إلى أوروبا، والمبالغات الخيالية التي حملتها «أغاني الحروب الصليبية». وقد أخذ الأوروبيون هذه الأساطير والخيال الشرير على أنها الحقيقة المطلقة؛ إذ إن كل ما كان أبناء الغرب الكاثوليكي يعرفونه آنذاك عن حياة نبي الإسلام عبارة عن شذرات متناثرة نقلها الكتّاب الغربيون عن الكتاب البيزنطيين.

على الجانب المسلم، كانت الصورة التي رسمها الخيال الشعبي عن «الآخر» تحمل قدرًا كبيرًا من التخيل العدواني، وكذلك كانت الحال على الجانب الأوروبي، بيد أن الرغبة في المعرفة حفزت كلا الطرفين على البحث عن الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه المعرفة. وكانت الفرصة متاحة لأبناء المنطقة العربية من خلال الكيان الصليبي الذي تعرّف إليه المسلمون بطريقة مباشرة على النحو الذي كشفت عنه كتابات أسامة بن منقذ[66]، والكتابات التاريخية التقليدية التي

---

(66) قاسم، أهل الذمة، ص 154.

تناقلت محتواها وأضافت إليها السير الشعبية العربية التي كانت تنشد أو تروى بين الطبقات الشعبية المختلفة.

جدير بالذكر - على عكس المصادر التاريخية التقليدية - أن تتفق سيرة فتوح مصر المحروسة مع سيرة فتوح البَهْنَسَا الغراء وسيرة الأميرة ذات الهمة في أنها تقدّم دورًا فاعلًا للعرب المتنصرة الذين انضموا إلى الجيوش البيزنطية، وشاركوا بفاعلية في الحرب ضد المسلمين. وكذلك استُغلت أسماؤهم ولغتهم العربية ومظهرهم العربي في خداع المحاربين المسلمين من خلال حوادث السير، وهو الأمر الذي قد يكون انعكاسًا لما قام به بنو حبيب المرتدون في الحرب ضد المسلمين في القرن العاشر الميلادي، وكانوا زهاء عشرة آلاف فارس، ووجدوا صدرًا رحبًا من السلطات البيزنطية، واستغلوا - بحسب المصادر الإسلامية - معرفتهم السابقة بالعربية وبطرق قتال العرب، وأيضًا بدروب الأرض الإسلامية، في إلحاق أشد درجات الأذى بالمسلمين. كما أنهم كاتبوا - بتشجيع السلطات البيزنطية - إلى أقربائهم في بلاد المسلمين يحثونهم على الالتحاق بهم في بلاد الروم[67]، ويذكرون لهم ما يتمتعون به من رعاية «الآخر»، أي الروم، وهو موقف يختلف كثيرًا عن موقف الأقباط المصريين المقيمين تحت الحكم البيزنطي، وإن بدا دورهم باهتًا، فلا نكاد نحس بهم أو بذكرهم على مدى صفحات كثيرة، ولا نلمس أي لهجة عداء ضدهم على الإطلاق، كما سبق أن أوضحنا.

عتبة خروج

إن السير الشعبية، وهي إذ تعيد إنتاج تاريخ الفتح الإسلامي لمصر، لم تهتم كثيرًا بحقائق الحوادث والأماكن والشخصيات التاريخية والتتابع الزمني في سياقها التاريخي الفعلي، وإنما وظّفت ذلك كله في خدمة هدفها الفني بمضامينه الاجتماعية/ الثقافية، بحيث تُبرز دور العامة في إعادة تشكيل تاريخهم، وهو الدور الذي أهمله المؤرخون التقليديون لحساب الحكام. كما أنها تكشف، وبشكل مثير، عن كيفية ورود حوادث الفتح الإسلامي لمصر إلى الذاكرة، وماهية رؤيتها لبدايات المجتمع المسلم الباكر في مصر، والمجتمع

---

(67) أبو سعدة، ص 320.

الذي عاش في رحابه رواة السير الشعبية، وأنها تمثّل نمطًا من أنماط الذاكرة الاجتماعية. وسيرة فتوح مصر المحروسة هي في حقيقة أمرها سيرة تنير السبيل أمامنا للتعرف إلى المواقف الوجدانية والشعورية الحقيقية للشعب إزاء الشخصيات والحوادث التاريخية، ومن ثم فإن الدراسة لم تستهدف كشف الأبعاد التاريخية التقليدية لأبطال الفتح العربي لصعيد مصر وحوادثه وأماكنه في تلك الفترة من تاريخنا، بقدر الحرص على رسم صورة عامة وتقريبية لموقف العامة من مفردات التاريخ وأبطاله[68]. كما أنها ألقت ضوءًا مفعمًا بالخيال الخصب على بؤر جديدة لم تنتبه إليها مصادرنا التاريخية، وعكست رؤية الوجدان الشعبي الجماعي لصورة الآخر من المنظور الديني[69]، كما أنها قدمت في الوقت نفسه كثيرًا من المعلومات التي مرت بها المصادر التاريخية التقليدية المعاصرة عرَضًا، أو تجاهلتها تمامًا، وقدمت معلومات أمكن تأكيدها بالمصادر الإسلامية والبيزنطية.

إن النص الذي بين أيدينا مثقل بالإضافات الخيالية التي ابتدعها الراوي لتتراكم حول الحادث التاريخي الحقيقي الذي يدور حوله النص. وأول ما يلفت النظر فيها تلك الحوارات التي بثها المؤلف في كثير من أجزاء السيرة، زاعمًا أنها جرت بين شخصيات السيرة. ومن المعلوم تمامًا أن ذلك العصر لم يعرف وسيلة من الوسائل التي نعرفها الآن لتسجيل مثل هذه الحوارات، كما أن كاتب هذه الحوارات لم يكن حاضرًا في مثل هذه الأحوال بطبيعة الحال، ومن هنا، فإننا نرى أن الكاتب، أو الراوي، كان يستجيب لأصول الحكي الشعبي على مسامع جمهور من السامعين، ولم يكن مكتوبًا لجمهور من القراء، لسبب بسيط هو أن ذلك العصر كان عصر الرواية الشفوية، لأن الطباعة لم تكن قد اختُرعت بعدُ. وتستدعي مخاطبة السامعين أن يكون نسيج الراوية مختلفًا عن نسيج كتاب يخاطب القراء؛ إذ إن الحوار والإثارة والمبالغة في وصف الشخصيات والحوادث كلها أمور تجذب انتباه السامعين وتستدعي استحسانهم للرواية التي يرويها الراوي. ولأن كل رواية كانت تستند بالضرورة إلى نص مكتوب يزيد عليه الراوي ويبدع

(68) للمزيد عن الرؤية الشعبية للحوادث التاريخية انظر: قاسم، بين التاريخ والفولكلور، ص 110-126، وعمرو عبد العزيز منير، مقدمة قصة البهنسا (القاهرة: هيئة قصور الثقافة، 2012)، ص 5-95.

(69) أبو سعدة، ص 130.

فيه[70]، فإن رواج الرواية المنسوبة إلى ابن اسحق الأُموي أدى إلى كثرة عدد المخطوطات أمام الرواية المنسوبة إلى الواقدي.

من ناحية أخرى، لا يمكن أن نتغافل عن حقيقة مهمة مؤداها أن النص الذي يقدمه هذا الكتاب لا يمكن اعتباره نصًا تاريخيًا خالصًا من جهة، أو نصًا من الحكي الشعبي فحسب، من جهة أخرى، وإنما هو نص جمع بين التاريخ والحكي الشعبي، ومن ثم، يجب على الباحث في التاريخ أن يتعامل بحذر مع ما يحمله النص من حوادث ووقائع يزعم أنها تاريخية، في حين ينظر إلى النص نظرته إلى الأدب الشعبي بوصفه مصدرًا للتاريخ الثقافي والاجتماعي، ويبحث فيه عن المفاهيم الشعبية ورؤية الناس ونظرتهم التعويضية إلى الحادث التاريخي[71]. وعلى الجانب الآخر، ينبغي للباحث في الأدب الشعبي أن يبحث في هذا النص عن خصائص الحكي الشعبي في تلك العصور، عن عناصر الإثارة والمتعة التي كانت تشد الجماهير إلى الاستماع إلى هذه الرواية المثيرة لحادث بالغ الأهمية في التاريخ العربي الإسلامي.

أخيرًا، إن كتاب فتوح مصر المحروسة يُعَدّ نصًا يقع في منطقة الحدود بين التاريخ والأدب الشعبي - والحكاية الشعبية على وجه التحديد - وليس باعتباره نصًا تاريخيًا. أما الأشعار والأمثال والحوارات الكثيرة بين أبطال الحكاية التي كانت من لوازم الحكي الشعبي - ولا تزال حتى الآن، فإنها ليست من العيوب التي ربما يظن بعضهم أنها تشوب نص فتوح مصر المحروسة، ولكنها من خصائص هذا النص الفريد الذي يمزج بين التاريخ والحكاية الشعبية، ويؤدي وظيفة مهمة في خدمة الباحثين في مجال الدراسات التاريخية، والباحثين في مجال الأدب الشعبي على السواء، مع الأخذ في الاعتبار أن السِّير الشعبية كانت هي التاريخ الذي يصدقه آلاف وآلاف من الناس - عامة وخاصة - والذي عاش ولا يزال يعيش عليه كثير ممن يفوقون قراء الكتب العلمية عددًا وإيمانًا بصدق التاريخ.

وختامًا... فما من خاتمة، فنحن لم نبدأ بعد... فلنبدأ.

---

(70) ابن زنبل الرمال، ص 23، وروبرت إروين، «ابن زنبل وقصة التاريخ»، في: **الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى: آفاق المسلم**، تحرير جوليا براي، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة 2619 (القاهرة: إصدارات المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 25-44.

(71) ابن زنبل، ص 24، وإروين، «ابن زنبل وقصة التاريخ»، ص 25-37.

الفصل الثامن والعشرون

تاريخ المهمّشين في الإسلام المبكّر
قراءة نقدية جديدة لسير بعض الصحابة

محمد حمزة

أضحت النصوص التاريخية المتعلقة بتاريخ الإسلام المبكّر، محلّ مراجعات عميقة، أكان ذلك على مستوى صدقيتها وموضوعيتها أم على مستوى دلالاتها ووظائفها، فتحوّلت بمقتضى ذلك من متون تحظى باطمئنان المسلم ولا يرقى إليها شك، وتخبر عن تاريخ الفترة التأسيسية للإسلام، إلى خطابات يتعيّن إعمال النظر فيها لفهم سياقات تشكّلها، وتحولت من أنساق حقيقية لأبطال أسطوريين صحبوا النبي وعايشوا وقائع الفترتين المكية والمدنية، إلى مشروعات للحفر والتفكيك والفهم وحقول معرفية للنظر في طبيعة الوعي التاريخي الثاوي داخلها ومدى تداخل التاريخي بالمتخيّل.

لذا، نعمل في هذه الدراسة العلمية على النظر في قضية مركزية تُطرح اليوم في مناهج الكتابة التاريخية الحديثة، مدارُها العلاقة القائمة بين كتابة التاريخ (L'écriture de l'histoire) وتمثّل الماضي (Lareprésentation du passé) وصناعة الذاكرة الجمعيّة (la construction de la mémoire collective)، وهي قضايا منهجيّة جديدة تتيح إعادة تفحّص الكتابة التاريخية التقليدية في ضوء كتابات إدغار موران بشأن المعرفة[1]، وموريس هالبواك بشأن الأطر

---

(1) Edgard Morin, *La Methode, 3: La connaissance de la connaissance* (Paris: Seuil, 2001).

الاجتماعية للذاكرة[2]، وبيتر برغر بشأن البناء الاجتماعي للحقيقة[3]، وبول ريكور بشأن التاريخ والحقيقة[4].

ستدعونا هذه المقتضيات إلى استحضار أنّ فعل التأريخ هو تحويل للحادث التاريخي إلى خبر ونصوص مروية، وهو فعل تأويلي بامتياز، وتمثّلٌ لما يمكن أن يكون قد حدث فعلًا في التاريخ. والتاريخ بهذا المعنى موقف يخضع لرؤية قبلية عقدية وسياسية واجتماعية ونفسية. بهذا المعنى لا يمكن قطعًا المماهاة بين التاريخ والحقيقة، خصوصًا عندما يكون فعل التأريخ مبتعدًا عن الوقائع التي يفترض حدوثها، فما نملكه عن الماضي عمومًا هو ما تمثّلته ذوات في سياق تاريخي ونفسي واجتماعي وسياسي مخصوص، وما تدبّرته الذاكرة الإنسانية فيما هي تستعيد الماضي وتبنيه مجدّدًا، محوّلة إياه إلى ممارسة سردية بملء فراغاته وتشذيب نتوءاته كي يستقيم تاريخًا.

يسلمنا هذا التحديد المنهجي إلى عدم التحدث عن تاريخ واحد للظاهرة المدروسة، مثلما لا يمكن الحديث عن مفهوم واحد لها، ذلك أن كل مفهوم من المفاهيم حاملٌ جملة من الرهانات التأويلية بحسب الموقع الذي يتخذه المؤرخ ويمكن أن يذهب بالتاريخ في هذا الاتجاه أو ذاك.

هذا ما سيستحثنا على التفكير في تفحّص الكتابة التاريخية التي أرّخت للحوادث التي رافقت الدعوة المحمدية، مثل الهجرة أو فتح مكة أو المغازي أو اجتماع السقيفة، وغيرها، لننظر في وجوه التصرف للكتابة التاريخية في الحادث المفترض وقوعه في التاريخ، وفي سير الفاعلين الاجتماعيين وفق استراتيجيا أريد لها أن تعيد صناعة ذاكرة المسلمين، وأن تجعل من هذا التاريخ مقالة وموقفًا يساس به الماضي ويوجّه في الوقت نفسه حاضر الأمة ويحدد رؤيتها للآتي.

---

(2) Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Presse Universitaires de France, 1925).

(3) Peter Berger, *La Construction sociale de la réalité*, traduit par Thomas Luckmann (Paris: Armand Colin, 1989).

(4) Paul Ricœur: *Histoire et vérité*, collection Esprit, 3ème ed. (Paris: Seuil, 1955), et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, collection points essais (Paris: Seuil, 2000).

إذا كانت الكتابة التاريخية الحديثة، ولا سيما الاستشراقية منها (ألفريد دي بريمار/ باتريشيا كرون/ جاكلين الشابي... وغيرهم)، كثيرًا ما فرضت جدلًا كبيرًا بين الباحثين والمختصين بقضية صحة المصادر العربية القديمة ومدى قدرة المؤرخ على التعويل عليها، وكثيرًا ما انتهت إلى نفي صدقية الكتابة التاريخية لدى العرب واعتبرتها مادة تاريخية متأخرة ومشكوكًا فيها، فإن هذه الكتابات إجمالًا لم تول اهتمامًا لاستراتيجية الكتابة التاريخية لدى العرب في القرون الإسلامية الأولى التي تعمل ظاهريًا على توثيق تاريخ المسلمين الديني والاجتماعي والسياسي، في حين أنها بالتوازي مع ذلك كانت تعيد صناعة ذاكرة الأمة بتعاضد بين الدولة المركزية من جهة والمؤسسة الدينية والثقافة العالمة من جهة ثانية، لتنتج على وجه العموم كتابة تاريخية كثيرًا ما كانت تنأى عن التأريخ للواقعة التاريخية المفترض وقوعها.

كذلك شأن تعامل الكتابة الإخبارية[5] مع سير الصحابة؛ ذلك أنها وإن اعتمدت أسانيد الرواة وسيلة لتوثيق الأخبار، فهي أنتجت، بالتعاضد مع علماء المؤسسة الدينية من محدّثين ومفسرين وفقهاء، صورة عنهم نهضت على تمثّل مخصوص لماضي المسلمين، خصوصًا للعصر الإسلامي الأول، فضخمت دور بعض الصحابة بالتركيز على ما أنجزوه أو بإسناد فضائل أو أعمال لا يمكن المؤرخ المتسلح بالمنهجية الصارمة أن يسلّم بها، بما كان يؤسّس لموقع متميز لهؤلاء الصحابة من منظور عقدي واجتماعي وسياسي في مجتمع الدعوة. في مقابل ذلك، نرى أن الكتابة التاريخية القديمة سكتت عن صحابة آخرين كان لهم دور في تاريخ الدعوة المحمدية، وعمدت من منظور سياسي ومذهبي، خصوصًا

---

(5) نعتمد في بحثنا على المصادر التاريخية التالية: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، 6 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)؛ عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حقّقه واعتنى به عبد السلام تدمري، 2 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1988)؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور، 18 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، 25 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، اعتنى به وعلّق عليه محمود رياض الحلبي (بيروت: دار المعرفة، 1997)، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، 2 ج (بيروت: دار صادر، 1960).

من موقع سنّي رسمي، إلى تهميش دورهم وإقصائهم من كلّ فاعلية في تأسيس الإسلام المبكر.

نقدّر أن اهتمام القدامى والمحدثين على حد السواء بالتأريخ لهذه الفئة من المسلمين أي للصحابة يتصل بأمور ثلاثة: **أوّلها**، سؤال الشرعية الذي انبثق مع وفاة النبي محمد وسعي المسلمين إلى تدبّر مسألة خلافته. **وثانيها**، مقتضيات التاريخ بما رافق هذا التاريخ من صراع على السلطة. **وثالثها** مركزية الصحابة في الحادث التاريخي الإسلامي، وأيضًا في التأريخ له.

إن الدراسات الحديثة المنضوية في حقل التاريخ الجديد والقائمة على دراسة تاريخ البنى والذهنيات وتاريخ المتخيّل وتاريخ المهمّشين[6] تعين على إنجاز قراءة تفهّمية للإسلام المبكّر من منظور المركزي والهامشي، بما يتيحه ذلك من تنزيل تاريخ الصحابة في سياقات سياسية واجتماعية وعقدية. ولنا في مجال العقدي استحضار ضروب الصراع الوثني/التوحيدي الذي انتهى إلى القضاء على الديانة الوثنية بعناصرها المادية والرمزية[7]، وفي مجال القبلي نذكّر بالصراع الذي قام بين المهاجرين والأنصار، وقد انتهى إلى غلبة المهاجرين واستئثارهم بالسلطة السياسية بعد وفاة الرسول[8]، وبالصراع بين الدولة المركزية الناشئة والمناطق الهامشية المتاخمة مثل اليمن. أما مجال السياسي والمذهبي، فيجلوه الصراع السني - الشيعي والمذهبي، وصراع أهل الرأي وأهل الحديث.

الصورة التي تشكلت في كتب التراث عن ماضي المسلمين للفاعلين الاجتماعيين هي من فعل مستويين مترابطين: **أولهما** السياقات الآنفة الذكر، بما فرضته من حلول من دون أخرى، ومن تبجيل إمكان على إمكانات أخرى، وهذه السياقات تخوّل فهم ما حدث في اجتماع السقيفة من تبجيل المهاجرين

---

(6) انظر: جاك لوغوف (مشرف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، وخصوصًا دراسة جان كلود شميت، «تاريخ الهامشيين»، ص 437-473.

(7) انظر أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، **كتاب الأصنام**، تكحقيق أحمد زكي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964).

(8) على سبيل المثال، انظر: محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).

على الأنصار، وفي المقابل أقصيت أطراف كانت لها مكانة مرموقة في حياة النبي، خصوصًا زعيم الخزرج سعد بن عبادة، ومن تقديم أبي بكر في غياب ابن عم النبي وزوج ابنته علي بن أبي طالب الذي أُقصي بدوره من الحكم ولم يُسنَد الأمر إليه إلا في فترة لاحقة، بعد تولّي الشيخين أبي بكر وعمر، وبعد مقتل الخليفة الثالث عثمان، مثلما تخوّل هذه السياقات فهم ما حدث في عملية جمع القرآن، وكيف تمّ التعويل على صحابة ارتبطت أسماؤهم لاحقًا بعملية جمع القرآن، وعلى رأسهم الصحابي زيد بن ثابت، في مقابل إقصاء أطراف أخرى واطراح مصاحفهم من عملية جمع القرآن، وهو ما كان من شأن الصحابيّين أبيّ بن كعب وعبد الله ابن مسعود. **ثانيهما:** كيفية سياسة المؤرخ للذاكرة الجمعية بالتلاعب بشخوص الماضي عبر القيام بعمليات مختلفة من الحذف والانتقاء والإعلاء والتضخيم، وفق ما كانت تقتضيه المتطلبات الأيديولوجية ووفق ما كان يتطلبه المخيال الجمعي من شحن بتمثّلات وصور مخصوصة.

يطرح ذلك على الباحث ضرورة تفحّص كيفيات تأسيس الواقعة التاريخية وإعادة تركيبها في النصوص المخبرة عنها؛ ذلك أن ثمة رهانات تتدخل في إعادة تشكيل الواقعة التاريخية وجعلها تتمتع بـ «مقبوليّة» لدى متقبّلها، وما يبني هذه المقبوليّة جملة المصادرات الضمنية التي صارت عقدًا مشتركًا (code collectif) بين الباثّ والمتقبل. هكذا، فإن التأريخ للإسلام المبكّر عمومًا، ولتاريخ الصحابة تخصيصًا، خضع لتجاذبات شتى، بعضها عقدي/ مذهبي وبعضها اجتماعي/ سياسي، وكان مرتهنًا باعتبار مركزي هو المفهوم المخصوص الذي تشكّل للصحابة عبر التاريخ، مع اتساع مفهوم الصحبة كما سنبينه لاحقًا، ونهوض الفترة التأسيسية تاريخًا مرجعيًا إليه تنشدّ النفوس والضمائر.

كيف تمّت مركزة (Centralisation) بعض الشخصيات؟ وكيف تمّ في المقابل تهميش (Marginalisation) شخصيات أخرى؟

نبني من المقدمات السالفة الذكر أمرين أساسين: مدار **الأمر الأول** أن مركزة بعض الشخصيات في التاريخ الإسلامي كان متصلًا بـ «مركزة» الحقبة التاريخية التي عاشوا فيها، والتي تحولت بالتدريج إلى عصر ذهبي هو خير العصور إطلاقًا.

أمّا الأمر الثاني، فيتصل بمعطى بنينا عليه مقدمة هذا البحث على المستوى المنهجي، ومفاده أن استقطاب أطراف وإقصاء أطراف معيّنة ليس من فعل التاريخ فحسب، وإنما هو أيضًا من صنع الذاكرة الجمعية التي تُصاغ في التاريخ وتصنَع بدورها التاريخ. صحيح أن ما حدث في مجتمع الدعوة يمكن مقاربته وفق منطق ثلاثي، ولعل في مقاربة الجابري في اقتراحه مفاتيح ثلاثة، هي العقيدة والقبيلة والغنيمة[9]، ما لا يزال يتمتع بوجاهته على الرغم من نقائص قراءته البنيوية للتاريخ الإسلامي، وإنما نزعم أن حركة الإعلاء والتهميش مدارها فعل التأصيل الذي قام به أولًا العلماء المسلمون من داخل المنظومة الدينية، اعتمادًا على علم أصول الفقه، ولنا في رسالة الشافعي[10] أجلى مثال لذلك ولعلوم الحديث. وتعدّ مقدمة ابن الصلاح الشهرزوري[11] علامة فارقة في تثبيت سلطة السلف وحجيته؛ ثانيًا: ساهمت الكتابة التاريخية أيضًا في إنجاز فعل التأصيل من خلال إعادة تنظيم ذاكرة المسلمين وإعادة ترتيب عناصرها حتى شكلت موروثًا للجماعة المسلمة، فقامت بـ «مركزة» عقائد وإقصاء أخرى رُميت في دائرة الملفوظ، كما تولت «مركزة» شخوص أضحى تاريخ المسلمين منوطًا بجهدهم وبطولاتهم في مجال الدعوة إلى الدين الجديد ونشره، وفي مجال نقل النص الديني وتوثيقه وحفظه من الزيادة والنقصان.

في مقدور الباحث في التاريخ الإسلامي أن يتبيّن كيف أن مركزة بعض الصحابة في التاريخ إنما هو فعل بعدي؛ ذلك أن التقديس الذي أُضفي على الصحابة أمر متأخر عن الحقبة التي عاشوا فيها، فالصحابة أنفسهم كانوا يضعون بعضهم موضع نقد، وينزّلون بعضهم منزلة أسمى من بعض، ويطلبون برهانًا من المحدّث على صحة خبره، بل ذهب بعض الصحابة إلى أبعد من ذلك فلم يعمل ببعض المرويات التي سمعها من أقرانه في الصحبة[12].

---

(9) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت: دار الطليعة، 1983).

(10) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1954).

(11) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشهرزوري، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: [د. ن.]، 1986).

(12) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، حقّقه وضبطه محمد زهري النجار (بيروت: [د. ن.]، 1986).

لم يكن من الممكن حدوث هذه المركزة من دون تشكيل أدوات مساعدة، أوّلها مفهوم مخصوص للصحبة. وهنا نذكر كيف عدّ أهل الحديث كلّ مسلم رأى الرسول هو من الصحابة، واعتبر البخاري «مَن صحب النبيّ (ﷺ) أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»[13]، ويتسّع هذا المفهوم ليشمل «كلّ من روى عنه حديثًا أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة وهذا لشرف منزلة النبي (ﷺ) أعطوا من رآه حكم الصحبة»[14]. وانتهى الأمر بأهل الحديث إلى توسيع مفهوم الصحبة ومطّه، حتى صار شاملًا عددًا كبيرًا ممن عاصروا النبي في حياته، ومن رأوه مرة واحدة، أو جاءوا ليبايعوه فوجدوه مسجّى، بل حتى الأطفال ومن ولدوا يوم وفاة النبي[15]. ثانيها عدم تطبيق مبدأ الجرح والتعديل على الصحابة، لأنّ لهم «بأسرهم خصيصة وهي إنه لا يُسأل عن عدالة أحد منهم»[16].

على الرغم من أنّ ليس ثمة إجماع على هذا التوسيع، فإن الاتجاه السنّي العام لم يقبل هذا التضييق في مفهوم الصحبة، وقد تعاضد هذا التوسيع مع عدم تطبيق مبدأ الجرح والتعديل على الصحابة.

هكذا تشكّل جهاز نظري مُنع من مساءلة التاريخ، بل أدى إلى تحصين الصحابة وتحصين تاريخهم وبناء صورة متعالية لهم، وهو جهاز وطيد الصلة بالصورة البعديّة التي أراد الفاعلون الاجتماعيون صوغها لتاريخهم. صورة الصحابة إذًا نسجتها قراءة تأويلية لما حدث في ماضي المسلمين، خصوصًا لما حدث في القرن الأول للهجرة من صراع سياسي انبثق متزامنًا مع وفاة النبي، أي مع اجتماع السقيفة، واستمر عقودًا طويلة... وكان ذلك حادثًا ألقى بثقله على الضمير الجمعي، وتحوّل إلى أخبار نقلتها لنا كتب التاريخ على اختلاف مشاربها.

---

(13) ابن الصلاح الشهرزوري، ص 293.

(14) المرجع نفسه، ص 294، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار ابن حزم، 1978)، ص 568.

(15) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 4 ج (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج 1، ص 10-11.

(16) ابن الصلاح الشهرزوري، ص 293.

كانت تراجم الجيل الأول من المسلمين بدورها كتابة بعديّة تنتمي إلى عصر التدوين، وكانت تفتقر في كثير من الأحيان إلى الموضوعية، ذلك أنها بُنيت على غائية واضحة هي تثبيت العدالة للمترجَم لهم، بما يعني إيجاد مقبولية لتلك الشخصية في الواقع التاريخي. وكان الإخبار عن هذه الشخصيات عملًا موجّهًا يعلي من شأنها بذكر المناقب ويقصي حضورها من التاريخ بالسكوت والإهمال، أو على الأقل يقلّل من شأنها بالنفي وبالثلب. هكذا، فعبر الإخبار عن أبطال الماضي تساس الحقيقة، وتبعًا لذلك يساس الحاضر[17].

من وجوه المركزة عملية الإدماج داخل المركز الذي يمثّله العصر الإسلامي الأول وعبّرت عنه الثقافة الرسمية، وهي عملية يثوي داخلها صراع رمزي ورهانات وراء ما يمكن أن يبدو في الظاهر ذا منحى إخباري أو ديني بريء، من ذلك ما اختُلق من أسماء صحابة وهميين، ونراه وجهًا من وجوه التلاعب بالماضي فرضه سعي الفكر الإسلامي، وهو يعمل على تنظيم شتات موروثه إلى تعميم حكم الصحبة ليشمل عددًا ضخمًا من الذين أسلموا في فترة مبكرة من جهة، في حين أن الحظوة الفعلية والعملية لم ينلها في واقع الأمر غير عدد محدود منهم كان مقرّبًا من النبي وفاعلًا حقيقيًا في مجتمع الدعوة[18]. وكذلك الأمر بشأن الخلاف حول جواز الأخذ عن الصبيان من الصحابة، وهي إشكالية تبلورت في زمن متأخر نسبيًا واقتضت حلولًا أوجدها علماء الحديث حتى يؤخَذ عن عبد الله بن عباس، ابن عمّ النبي الذي لم تتجاوز سنه الثالثة عشرة عند وفاة النبي[19]، وهو صحابي اكتسب حظوة في عصر التدوين ولدى العلماء المسلمين خلال الحقبة العباسية على وجه الخصوص، بما أنتج صورة مضخّمة لهذا الصحابي هي إلى المتخيّل أعلق بما حوته من عناصر ميثية عجيبة وغريبة. والموقف نفسه اتُّخذ لدى الشيعة في ما يتصل بفاطمة بنت محمد وزوجها عليّ بن أبي طالب وابنيهما الحسن والحسين، وقد صيغت لهم في المتخيل الشيعي صورة مضخّمة لذوات عانت الإقصاء ووجدت في صورة هذه الرموز الأربعة ملاذًا يتيح تصعيد ما لقيه

(17) على سبيل المثال، انظر: عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة (بيروت: دار الفكر، 1998)، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: [د. ن.]، 2004).

(18) انظر: مرتضى العسكري، مائة وخمسون صحابي مختلق (بيروت: دار الزهراء، 1986).

(19) Claude Gilliot, «Portrait mythique d'Ibn Abbas,» *Arabica*, no. 32 (1985), pp. 127-184.

الشيعة طوال تاريخهم السياسي من تهميش. والمؤكد أن الذاكرة الشيعية صُبغت على نحو يعيد بناء الماضي وفق الأيديولوجيا التي استقرت لدى الشيعة على مرّ القرون ومدارها مركزة التاريخ الإسلامي في النواة التي جسّدها أهل بيت النبي، واستقطاب آل البيت الفضائل كلها، وردّ تاريخ المسلمين في المتخيل الشيعي إلى نقطة مركزية يتم تبئيرها وتصير هي المركزية في التاريخ الشيعي، ومدارها ما تم من إقصاء آل البيت عن خلافة النبي وموت فاطمة ابنته كمدًا، وما حدث من مصير درامي لزوجها وابنيها. يستتبع هذا التاريخ المستبطن في الأيديولوجيا الشيعية محاسبة جميع الفاعلين الاجتماعيين الذين ساهموا في نسج هذا المصير الدرامي الذي عرفه آل البيت وشيعتهم عبر التاريخ الإسلامي، وأولهم صحابة النبي الذين كتموا وصيته وجحدوا عليًّا حقّه، وعلى رأسهم الشيخان أبو بكر وعمر والخليفة الثالث عثمان.

إن التهميش الذي طاول عددًا من الصحابة في مجال التأريخ لتاريخ الصحابة مرتبط بالصراع السياسي وبمواقع الصحابة التي رُتّبت ودُمجت ضمن نسق مخصوص، بما فرض الإعلاء من شأن بعضهم والإنقاص من شأن بعضهم الآخر، وهو ما أوجد بالتدريج مراتبية بين أجيال المسلمين عبر استقطاب المسلمين الأوائل لجميع الفضائل، يجلوه حديث «خير القرون قرني ثمّ الذين يلونهم»[20]. وهي مركزية ستكون بدورها فضاء لوجود دوائر تختص بالفضل بحسب منطق السبق إلى الإسلام أو القرابة أو الجهاد، وتجعل هذا الفضل في تناقص كلما ابتعدنا عن عصر النبوة، فيفضَّل الصحابي على التابعي والتابعي على تابعي التابعي؛ فالصحابة أنفسهم على مراتب جعلها ابن سعد خمس طبقات، وجعلها الحاكم النيسابوري اثني عشر طبقة، فهناك السابقون في الإسلام الذين طالت صحبتهم وبذلوا أموالهم ودماءهم في سبيل الدعوة، وهناك من رآه في حجة الوداع وبين هؤلاء وأولئك مراتب كثيرة. وسينعكس هذا السلّم التراتبي على فعل الكتابة التاريخية التي ستنخرط بدورها في فعل الاستقطاب والإقصاء الذي كثيرًا ما كان يتم بأدوات صارت تحظى بالتسليم والشرعية.

نرى في حياة الصحابي أبي هريرة وفي كتابة سيرة هذا الصحابي، ثمّ في تمثّل

---

(20) رواه البخاري والترمذي وابن ماجة وابن حنبل، (فنسنك، ج 5، ص 372).

أجيال المسلمين لصورة هذا الصحابي، وصولًا إلى العصر الحديث، مثالًا جليًا للمركزة التي حفّت بالتأريخ لتاريخ بعض الصحابة، وهي مركزة متصلة برهانات أيديولوجية كثيرًا ما أضاعت الحقيقة التاريخية، أو لنقُل ما يمكن أن يكون قد حدث فعلًا، على الرغم من أن أبا هريرة كان أوّل راوية اتُّهم في الإسلام، وهو أيضًا أوفر صحابي نال نقدًا شديدًا في العصر الحاضر بسبب الكثرة البالغة من أحاديثه التي استفاضت في كتب الحديث وأخذت مكانة وتصديقًا لدى المسلمين.

انتمى أبو هريرة، وقد جاور النبيَّ في السنة السابعة للهجرة، إلى فئة الصفة وهي فئة هامشية أقامت قرب فضاء مسجد النبي، وكان يقعد على الطريق حذو المسجد يسأل أبا بكر وعمر وغيرهما من الصحابة الموسرين أن يتلو آية من آيات الكتاب في مقابل إطعامه، وبسبب حبه للولائم والأطعمة لُقب بـ «شيخ المضيرة»، وظل الناس يتندرون بهذا الأمر ويغمزون عليه بسبب ذلك قرونًا طويلة.

إذا كان ثمة من الدارسين من اعتبر أن طباع أبي هريرة وكثرة تحديثه دفعتا بالنبي إلى إبعاده عن المدينة وإقصائه إلى البحرين، فالمؤكد أن النبي بعثه إلى البحرين في ذي القعدة من عام 8 للهجرة، بما يعني أن مدة إقامته بجوار النبي ساكنًا مع أهل الصفة لا تتجاوز عامًا وتسعة أشهر.

إن هذا المعطى المتصل بتحديد المدة الحقيقية التي أمضاها راوي أضخم عدد من الأحاديث مع النبيّ، هو من أخطر النتائج التي توصلت إليها الدراسات المهتمة بحياة أبي هريرة، بما يتيحه ذلك من التنبه إلى المفارقة القائمة بين هذا الكمّ الهائل من مرويات أبي هريرة من جهة وقصر مدة صحبته من جهة ثانية[21]. فكيف حظي أبو هريرة إذًا بهذه الشهرة وبهذه المنزلة بصفته أحد كبار الصحابة وأوّل راو للأحاديث المنقولة عن النبي؟ وكيف تشكّلت سيرورة مركزة هذا الصحابي؟

لا بدّ من التنبيه إلى تضافر عوامل عدة أتاحت لهذه الشخصية الهامشية استقطاب جملة من الفضائل، أهمها العامل التاريخي الذي أهال تراب النسيان

(21) لمزيد من التفصيل انظر: محمد حمزة، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015).

على السيرة التي يفترض أن تكون أقرب إلى ما عاشته هذه الشخصية. ولنا في المجادلات في شأن أبي هريرة بين أهل الرأي، خصوصًا إبراهيم النظام وأبو الهذيل العلاف، من جهة، وأهل الحديث (ابن قتيبة) من جهة أخرى، وهي شهادات تبيّن كيف أن معاصري أبي هريرة كانوا يتوجسون من ادعائه المبالغ فيه نيل حظوة عند النبي، وكانوا يتهكمون برواياته ويتندرون بها.

إن تحويل هذه الشخصية من وضعها الهامشي إلى أن صارت مركزية لم يكن ليتم من دون جهد تأويلي تضافر على القيام به كتّاب السيرة والطبقات والمحدّثون والإخباريون المنتمون إلى أهل الحديث، أو القريبون من مدارهم الفكري. كما تحوّل بالتدريج هذا الموقف التأويلي الذي كان يستجيب لحاجات مجتمعية وفكرية ملحة لدى القدامى، وصار مقالة دفاعية يعاد إنتاجها في الدراسات التمجيدية والمحافظة في العصر الحديث، والتي ترى في الصحابة جيلًا متفرّدًا يستقطب جميع الفضائل، وإليه تردّ المآثر كلها، وهي مقالة تدافع بشراسة عن صورة أبي هريرة كما تشكلت لدى أهل الحديث، وترفض كلّ نقد أو مراجعة لسيرة هذا الصحابي. بيد أن ما أعضل على هؤلاء هو الشهادات التي أخبر بها أبو هريرة متحدثًا عن نفسه، في منزع تبريري بيّن يكشف عن هشاشة تلك المنزلة التي أسندها إليه المتأخرون.

من البيّن إذًا أنّ المنزلة التي اكتسبها أبو هريرة في التاريخ الإسلامي تشكّلت في زمن متأخر عن حياته، وأنّ سعي المسلمين إلى جعل العصر الإسلامي الأول إطارًا مرجعيًا إليه يعود النظر في كلّ ما يطرأ على الخلَف من أسئلة العمران أملته حاجات أيديولوجية ومجتمعية، وهو الذي دفع إلى مركزة بعض الصحابة واقتضى إسنادهم عصمة مشابهة لتلك التي أسندت إلى النبي.

كان تعديل الصحابة كافة مقالة لها أثرها في تسويغ الأخذ عن العصر الإسلامي الأول، لكنها مقالة فضفاضة لا تخلو من وهن عند تفحّص مستنداتها النظرية وعند مقارعتها بتاريخ الصحابة؛ ذلك أن العدالة الجماعية التي طاولت كلّ من اعتبره العلماء معاصرًا للنبي هي مقالة تشكّلت في عصر التدوين، سعيًا لرفع الحرج الذي كانت ذاكرة المسلمين تنوء بحمله؛ فالضمير الجمعي لم يكن قادرًا

على استيعاب ما يثيره التاريخ الفعلي، خصوصًا ذاك الذي عقب وفاة النبي بما احتواه من حوادث وحروب وتطاحن واقتتال بين المتنسبين إلى العصر الإسلامي الأول. وكان هذا التاريخ مثيرًا لأسئلة محرجة يمكن أن تقلّب المسلّمات التي استقرّت عليها أفهام المسلمين، مثل افتراض صدور الكذب في عهد النبي، أو مدى الصدق الذي نقل بوساطته الصحابة الأحاديث، أو مدى عدالة بعض الصحابة وقد تلطّخت أيديهم بالصراع على مصالح دنيوية.

تولّت الكتابة التاريخية صناعة ذاكرة المسلمين عبر تثبيت ركائز الموروث الديني، وعبر اطراح ما لا ينسجم داخل هذا الموروث مع الاختيارات المجتمعية للأمّة. ويمكن أن نستدلّ على ذلك بمثالين يجلوان عمليات الاطراح والنسيان التي يعمد إليها الفكر الإسلامي في التعامل مع الفاعلين الاجتماعيين المنتمين إلى العصر الإسلامي الأول.

المثال الأول يتصل بمن عُدّوا منافقين وتظاهروا بالإسلام عند ظهور الدعوة، ولم يعرف الرسول أمرهم حتّى نزلت سورة براءة[22]، ففضحتهم وكشفت نفاقهم حتى اعتُبرت «المبعثرة» لما كشفت من سرائر الناس. ويمكن القول إن موضوع المنافقين محرج للضمير الديني، خصوصًا باستحضار هروب المنافقين وتقاعسهم عند تجهيز جيش تبوك، وتباطؤ الذين كانت تحركهم الغنيمة عن الخروج إلى هذه الغزوة.

تُحدّثنا المصادر الأولى، ومن أهمّها القرآن، عن العناء الذي لقيه النبيّ من بعض أصحابه ممن قام سلوكهم على النفاق، وانصرفوا إلى الدس على الإسلام. وفي مقابل هذا الواقع المحرج، نرى الكتابة التاريخية تنحو إلى التقليل من شأن المنافقين وإلى اعتبارهم فئة ضئيلة العدد عرف النبيّ حقيقتها وفضح أمرها أمام أصحابه، فلم يبق من لم يعلم أمره، بل إن الصحابة الذين لم يستقيموا لم يظهروا - في اعتقاد بعض المحافظين - إلا بعد وفاة الرسول «وهم لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة»[23].

(22) تحدّث القرآن عن أحوال المنافقين في عدّة سور نزلت قبل سورة «التوبة»، منها سور «المنافقين» و«الأحزاب» و«النساء» و«الأنفال» و«الحشر».

(23) محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين (بيروت: مجمع =

قلّصت الذاكرة الجمعية من حجم هؤلاء ومن أثرهم بآليات مختلفة حتى لا يتعارض وجودهم مع عدالة الصحابة المطلقة، وحتى يتواءم وجود المنافقين المحدود مع فكرة الظاهر التي بُنيت عليها المعرفة الرسمية لدى الفقهاء والمحدّثين من أهل السنّة. والأخطر من ذلك أنها تعاملت مع « فئة المنافقين» وفق منظور خلقي لم ير في إسلام هؤلاء إسلامًا سياسيًا محضًا لم يرتق بأي حال من الأحوال إلى مستوى الإسلام العقائدي العميق، كذلك كان شأن الطلقاء والمؤلّفة قلوبهم في التاريخ الإسلامي.

أمّا سيرة الصحابي سعد بن عبادة، فتُعدّ خير مثال لما نحن بصدد سوقه من تحوّل شخصية كان لها ثقلها في تاريخ الدعوة المحمّدية من المركز إلى الهامش. وبالتدريج، رمى التاريخ الإسلامي هذه الشخصية في غياهب النسيان حتى يكاد لا يُعرف عنها شيء. كان سعد بن عبادة زعيمًا للخزرج، وكان دوره في مؤازرة النبي عند الهجرة إلى المدينة لا مراء فيه. ويدل كثير من الشهادات القولية التي احتفظ لنا بها التاريخ – على الرغم من تعمّد نسيانه – على منزلة هذا الرجل وعلى فضله، ويبيّن خصوصًا الحظوة التي كانت له إلى جانب النبي.

إن الفضل الذي كان للأنصار – على وجه العموم – على الدعوة المحمدية، وكذلك النفوذ الذي كان لسعد في مجتمع المدينة، والحظوة التي كانت له بين قومه، ولا سيما المنزلة التي كانت له لدى نبي الإسلام، هذه كلّها تفسّر شعور سعد بأحقية الأنصار على المهاجرين في خلافة النبي، وتمسّكه بأحقية الأنصار وإصراره على أهليته لتولّي الحكم، ثمّ أخيرًا شعوره بالغبن والظلم بفعل الإقصاء الذي تعرّض له والذي لم يخل من عنف مادي، وهو ما أدى إلى هروب سعد من السقيفة بعد أن كاد القوم يفتكون به. كما أن هذا الصراع لم يخل من بُعد تراجيدي بسبب عدم قبول سعد الاعتراف بشرعية خلافة أبي بكر.

كان ثمة تداخل إذًا، بين الرهانات الأيديولوجية وعملية الأسطرة، خصوصًا عند استحضار الوقائع المتعلقة بعملية مقتل هذا الصحابي؛ فتهميش هذا الصحابي

= البحوث الإسلامية، 1984)، ص 232؛ محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين (القاهرة: مكتبة وهبة، 1963)، ص 300، ومصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 64 و72.

في المدوّنات التي نقلت تراجم الصحابة وطيد الصلة بموقفه السياسي المنافس للمهاجرين وغير المعترف بسلطتهم، بما كان يمثّله من خطر، أولًا على العقيدة السنية القائمة على مركزية الخلافة الراشدة، وثانيًا على أحقيّة الخلفاء الأربعة بخلافة النبي وفق الترتيب الذي تمّ تاريخيًا، وثالثًا على مبدأ إجماع المسلمين على أحقية أبي بكر في خلافة النبي.

مثّل القتل المادي لسعد فعلًا إقصائيًا للشق المعارض للقرشيين، واستمرّ فعل الإقصاء بأدوات أخرى لا مادية، في الكتابة التاريخية، مثل السكوت والنسيان والتهميش، وكلّها أدوات ساهمت في التقليص من حضور سعد في تاريخ الدعوة المحمدية، فكان ذلك مقدمة لنفي كلّ كان له من فضيلة وأحقية في خلافة النبي.

طاول هذا التهميش الذي سقنا مثالًا له، صحابة آخرين من أمثال عبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وبلال الحبشي. ووجد عدد منهم حظوة في الذاكرة الشيعية التي حفظتها كتاباتهم، وهي شخصيات تتطلب بحوثًا مستفيضة لفهم السياقات التاريخية التي أفضت إلى تهميشهم، ما اتصل منها بمنابتهم القبلية وما كان متعلقًا بمواقفهم الاجتماعية والسياسية.

هكذا، فإن السيرورة التاريخية التي بحثنا في بعض مرتكزاتها وآلياتها والتي انتهت إلى الإعلاء من مكانة بعض الصحابة وتهميش صحابة آخرين، شكّلت سياجًا دوغمائيًا سيمنع من مساءلة التاريخ. وسيضفي ذلك على هذا التاريخ بداهة أدت إلى المطابقة في وعي المؤمنين بين ما حدث في الواقع التاريخي وما حفظته ذاكرة الجماعة وما نقلته كتب التراث، وسينتهي ذلك كله إلى أمرين متلازمين: **الأول** تحصين الصحابة وتحصين تاريخهم وبناء صورة متعالية لهم، **والثاني** تشكيل صورة بعديّة للعصر الإسلامي الأول، صاغها الفاعلون الاجتماعيون عبر التاريخ الإسلامي من منظور سياسي ومذهبي؛ ففي حين نهضت المركزة في الأيديولوجيا السنية على تثبيت ما حدث في الواقع التاريخي على اعتباره عين ما يجب أن يحدث بما استتبع ذلك من الإعلاء من شأن من كانوا مركزيين في هذا التاريخ، مثل الخلفاء الأربعة، وفق الترتيب التاريخي الذي حدث، وإيجاد توليفة توائم بين أبي بكر، الصاحب الوفي للرسول وأول الخلفاء الذي عدّ أول الرجال

إسلامًا من جهة، وعليّ ابن أبي طالب، أول الصبيان إسلامًا في المنظور السنّي. أمّا النساء الصحابيات، فصاغت الذاكرة السنية لهن توليفة لا تختلف كثيرًا عن التوليفة التي صيغت للصحابة الرجال، حيث احتُفظ لنساء النبي بمكانة متميزة، مع الإعلاء بشكل خاص من شأن زوجتَي الرسول خديجة بنت خويلد وعائشة بنت أبي بكر، وشأن ابنته فاطمة. أمّا الأيديولوجيا الشيعية، فنهضت على فكرة الإقصاء والتهميش اللذين تعرض لهما آل البيت وشيعتهم عبر التاريخ، بما فرض على الذاكرة الشيعية بناء تاريخ ثان متخيّل عماده فكرة الغيبة وعودة الإمام المنتظر.

لذا، فإن الصورة البعدية للصحابة، كما بيّنا بعض معالمها، نسجتها قراءة تأويلية لما حدث في ماضي المسلمين بلغت منتهاها مع البيان القادري الذي أصدره الخليفة القادر بالله، وحمل الفقهاء على إذاعته والعمل بمقتضاه، والذي منع كلّ عودة إلى التاريخ ولجم كلّ مساءلة لماضي المسلمين، بما ساهم في تشكيل صورة لسلف الأمة لم تخل من الأسطرة لتاريخ هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين، وهي أسطرة حوّلت السلف إلى ماض ذي ثقل مرجعي ورمزي لدى الضمير الجمعي، وتحوّل التاريخ بمقتضى هذه الأسطرة إلى سرديات قُدّت من الحاجات الأيديولوجية ومن آثار الصراع المذهبي الذي عرفه التاريخ الإسلامي.

الفصل التاسع والعشرون

نحو مداخل منهجية وأدوات جديدة
لكتابة تاريخ المطموس
تأريخ النَّبذ والإقصاء أنموذجًا

محاسن عبد الجليل

تحاول هذه المقاربة تسليط الضوء على ما تسمّيه تاريخ المطموس. وهي إذ تختار صيغة هذا المفهوم (المطموس)، فإنها تميز بينه وما درجنا على تسميته بـ «المسكوت عنه» وتاريخ الهامشيين، وما يقع في فضائهما، حيث إن المسكوت عنه يشير إلى عمليات تغييب، مسرحها الوعي واللاوعي في آن واحد. أما الهامش، فيحيل، علاوة على دلالته الاجتماعية، إلى جملة مفاهيم/ عمليات أخرى تكامله نحو العزل والدمج، في حين أن المطموس هنا يتصل بذلك الوجود/ التاريخ الذي تعمدنا حجبه وتشويشه ومحوه، وتعمدنا أيضًا مصادرته (جزئيًا أو كليًا)، والعبث بنصوصه، مدوَّنةً أكانت أم شفويَّة، تحريفًا وتأويلًا، أو الرمز إليه بوسائل الحجاب اللّغوي من مجازٍ واستعارة وغيرهما.

أما النَّبذ والإقصاء، فيدلان هنا على طرف قصيّ لهامش ربما لن يُكتب له الاندماج في مجتمعه البتة، مثلما يشير - أحيانًا - تاريخ المرض ذو التمثلات الاجتماعية الشديدة السلبية، عضويًا أكان المرض أم نفسيًا وعصبيًا، أو بمثلما يخبرنا تاريخ أولئك الرجال والنساء قيد النسيان، اللائذون بمراكز الصوفية ومزارات الأولياء، ممن نُبذوا بسبب من مرض أو عقاب اجتماعي، وتاريخ الأرقاء المنسيين الذين جرى تداولهم كـ «المتاع» بين مولى وآخر، وتاريخ «الوضعاء» في

سيرة ثُلل من صبية ورجال خصيان نُذروا لخدمة الدين والسلطان، وصبايا ونساء أجسادهن معروضة للاستئجار وبيع الجنس، وأطفال غير مؤكَّدي النسب.

تنطلق الدراسة من سؤال رئيس عن كيف نكتب هكذا تاريخ، حينما تشح الوثيقة (بمعناها الأوسع)؟ وكيف نقرأ سِفره المطموس حينما تصير الإحالات عاثرة، والدلالة متشعبة واللغة منفتحة إلى حدودها القصوى حتى درجة التعمية؟ وفي أي حقل من الحقول يتموضع هذا التاريخ؟ وما هي المداخل المنهجية لمقاربته؟ وأي الأدوات تعين؟ فمن ناحية منهجية، يتقاطع التاريخ هنا مع حقول معرفية أخرى، كالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيمولوجيا، وغيرها. كما أننا في مجال التاريخ نلج حقلًا يتواشج فيه التاريخ الاجتماعي مع التاريخ النفسي، تاريخ الهامش، تاريخ المتخيل، بل والتاريخ الاقتصادي والسياسي في آن معًا؛ ولكنه يتبدى حقلًا ذا فرادة، يتطلب عُدة منهجية (خاصة) قادرة على فتح مغاليقه. وهذي محاولة لتلمس طريق جديدة، تثير من التساؤلات أكثر مما تجيب عنها. ولكنها في طموحها لنيل بعض الإجابة تتوسل، اختبارًا لفروضها النظرية، تطبيقًا يوائمها مع الواقع، فتتخذ دراسة الحالة معينًا، وما اختيارها تأريخ «النبذ والإقصاء» إلا لدلالته المعرفية البارزة هنا، إذ لا شك أننا نغلق عبره أبوابًا أوصدها العزل وغيبها تعمُّد الإعتام.

توزعت هذه الدراسة في محاور عدة؛ فتأسيسًا على تأطير نظري (مفاهيمي ومنهجي)، ستقارب المطموس مفهومًا ودلالة إجرائية، محاوِلةً تبريره والتمكين له كحقل تلزمه جدة في توظيف الأدوات والمنهج. ثم تأتي محاورها اللاحقة إبرازًا للإشكالية المعرفية والمنهجية التي يثيرها تاريخ هذا الحقل، كما ترسمها الحالة المختارة للدراسة أو الجانب التطبيقي، مستهلة بمثال تأسيسي يبرز هنا كقضية نظرية مركّبة، يلخصها بجلاء تاريخ الجنون؛ فبينما يبدع النسق الاجتماعي أسطورته الموازية للمعرفة التاريخية بشأن المرض - وهي أسطورة لا محالة أن تأثيرها فاعل على الوعي التاريخي - فإنه يؤسس الجنون وتمثّلاته الاجتماعية لسياق حاضن للمحو والإعتام، وإخفاء الشاهد وتشويشه، بل إنه يستدعي بقوة مفارقةً معرفية بسيطة وعميقة في آن معًا، حينما نتوقع أن يخُبر المخفي/ المُبعد/ المكني عنه أنه حاضر، بل وننتظر أن يشرح بلسان الصمت حضوره، ويحكي للعقل بغياب العقل حضور لا عقله، كتلك المفارقة التي لفت إليها ميشيل فوكو.

أما الشق الثاني من التطبيق، فموقوف على تمظهرات للطمس يمكن أن نقرأ عبرها نَزرًا من تاريخ النبذ والإقصاء، يجسدها تاريخ الرق وعلاقات ما بعد الرق، حيث يصم الرق الأحفاد، ويصير إنكاره ودفعه وسيلة لمحو الماضي وقبر شواهده، وهو ما نستطيع استجلاءه في تاريخ الوثيقة وقوانين تداولها، أو عبر تاريخ أولئك النساء والرجال الذين هم طي الإهمال الاجتماعي، كيف تتشكل خلال سيرتهم ملامح لعقيدة الطمس ويرتسم التابو عصيًا على التجاوز، وكيف نقرأ خلال نبذهم أو إقصائهم تاريخ الجنسانية وتاريخ النوع، وكيف تنتج إعادة الاندماج وتفكيك علاقات النبذ والإقصاء، نبذًا وتهميشًا واقصاءً، جُددًا كمثال ساطع الدلالة على أَداء بناء معرفة تاريخية في حقلٍ يأكل أدواته، وكيف على المؤرخ أن يوسع فضاءات حفرياته لتسع مجاورات أُخر .

اختارت الدراسة السودان فضاءً للتطبيق، معتمدة في ذلك على القدر المتاح من الوثائق والسجلات، وبعض المذكرات والرسائل الخاصة، والمقابلات الشفهية والروايات التي أُجريت وجُمعت كجزء من عمل ميداني لأغراض هذه الدراسة، هذا إضافة إلى ما سبق جمعه بوساطة باحثين آخرين في دراسات ذات صلة.

إذًا، هي مقاربة ذات طابع نظري/ تطبيقي تحاول استيفاء وجهيها بالقدر الأدنى الذي يمكّنها من الإشارة إلى التحديات الإبيستمولوجية الكثيفة التعقيد لحقل التاريخ، وتحديات المؤرخ، محاوِلة إعادة رسم لوحة الماضي من أجزاء (شواهد) ما زالت ألوانها طازجة، ومما تبقى من نثارٍ تلطخت، بهتت، اهترأت، تطابقت وجوهها، أو أجزاء غُيبت وضاعت، وعليه أنّ يتوقع كيف كانت؛ لا شك أنها تحديات باهظة، ولا سيما إذا لامست بنية عصية على التأويل، واستثارت ما أغلق عليه في غورٍ نفسي عميق.

أولًا: الطمس في حقل التاريخ

يشير الطمس (Obliteration) في دلالته اللغوية إلى التغيير من حال معيّنة إلى أخرى، أكان على المستوى الحسي أم على المستوى الشعوري. ويمكن تعريف الطمس، على نحو ما، بأنه: «إزالة شيء ما بشكل كامل من الاعتراف والذاكرة؛ كما

يعرف بأنه تحريك/ تغيير/ إزاحة كلية/ تشويه جزئي/ محو/ تدمير، كل إشارة/ أثر دال على الأشياء الحسية أوالشعورية، أو إحلال أخرى مكانها، أو تغطيتها وطمرها إلى الحد الذي لا يمكن أن تُرى»[1]. وتشير واحدة من دلالات الطمس إلى بعض من أدواته، حينما يعرّف بوصفه «كل ما يتسبب بجعل شيء ما غير قابل أن يُفهم أو يحس عن طريق التعتيم والإهلاك والاهتراء، ويُعد طمسًا كل ما من شأنه التسبب في اختفاء أو انهيار شيء ما»[2]. ومن ناحية إجرائية ومفاهيمية، يمكن أن يُعرَّف الطمس، إضافة إلى ما سبق، بأنه عملية قصدية، لها أسبابها ووظيفتها وطرائقها، تعبّر عن تداخل بُنى كلية وتقاطعها: ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، تتقاطع فيها القيم مع شبكة العلاقات الاجتماعية.

نستنتج مما سبق أن للطمس قابلية لمخالطة المعرفة التاريخية عبر مداخل عدة، لعلنا لا نجافي الحقيقة في القول إن أبرزها اتساعًا، ما تنطوي علية صنعة التأريخ ذاتها، التي يمكن تجريدها وظيفيًا بصفتها عملًا تجمعيًا وانتقائيًا في المصادر، ومحاولة لإعادة تركيب الماضي عبر سلسلة من اختيارات تراكمية تتضمن إبعادًا لبعضها، ووثوقية في بعضها، أو إبراز أهمية متزايدة لبعض آخر. هذا فضلًا عن استناد هذه العملية إلى مفارقات الذاكرة والذاكرة التاريخية، وما يشتمل عليه وما يؤديه التذكر والإهمال والنسيان من وظيفية اجتماع - نفسية تلوّن كل سرد أو سردية تاريخية، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك مع نظرية ميشيل ترلليوت، الذي قدم استدراكات أولية (نابهة) حول إبيستمولوجيا التاريخ، ووعي الذاكرة، في كتابه (إسكات الماضي..السلطة وإنتاج التاريخ)، ذاهبًا - في مقولة كثيرًا ما اقتُبست - إلى أن أي سرد تاريخي أو رواية لحوادث تاريخية هي في الواقع تعبير عن حزمة خاصة من النسيان والصمت اللذين يتسللان ويخيمان عبر أربع لحظات جوهرية في عملية إنتاج التاريخ:

- لحظة تخلّق الحقائق .... تكوين المصدر

- لحظة تجميع الحقائق.... تكوين الوثائق (الأرشيف)

---

(1) Merriam Webster Dictionary, https://www.merriam-webster.com/.

(2) Ibid.

- لحظة الاسترداد والتذكر.... السرد والرواية

- لحظة تأمل الحوادث .... تكوين التأريخ (بناء المعرفة التاريخية)[3].

ثانيًا: الطمس والتأريخ .. أنماط متعددة ووظائف شتى

لا يقف الطمس عند حدود كونه حادثة مفردة لا يمكن نمذجتها وانتظامها منهجًا محددًا، بل هناك ما يمكن أن نسميه بالقدر ذاته طمسًا مؤسسًا أو ممنهجًا، تتجلى تبدياته في التصورات الجمعية ذات الاستمرار والصلادة، والتي تصير جزءًا من مكونات الثقافة الشعبية ومستمسكاتها. بيد أنه ليس سمة مقتصرة على الثقافة الشعبية وحدها، بل هو أيضًا مما تؤدي فيه الثقافة العالِمة دورًا رئيسًا وبارزًا، معتدة ومستنصرة بسلطة ما (أكاديمية أو سياسية أو غيرهما). وأبرز الأمثلة هنا نلفاها في ما تقوم به الدولة وما تقوم به المؤسسة الأكاديمية؛ إذ إن اهتمام الدولة بالتاريخ لا ينشأ من الرغبة في تشجيع الإجماع القومي بين مواطنيها فحسب، بل إنه أيضًا ينبثق من الوعي بالاحتمالات المدمرة للبحث التاريخي غير المقيد، على حد تعبير جون توش؛ فأن تعرف أشياء حول الماضي يعني أن تعرف أشياء لم تكن كما هي الآن، وضمنيًا ليس بالضرورة أن تبقى كما هي في المستقبل[4]؛ فالتاريخ يمكنه أن يكون قاعدة للشك حول الأفكار والآراء التي نستقبلها، وهذا هو السبب الكامن وراء السر في عدم كتابة التاريخ في المجتمعات التي تسودها النظم الدكتاتورية الاستبدادية، كهروب غير ضار من الحاضر. وفي بعض الحالات، أخذت الدولة على عاتقها مهمة تخليص التاريخ من هذا الاحتمال المدمر، كما تصوّر جورج أورويل في إحدى رواياته الرائعة دولة خيالية حذفت من السجل أي شيء يمكن أن يشير إلى أن حكامها فشلوا أو ارتكبوا خطأ؛ والكتاب ليس مجرد قصة خيالية، بل هو هجاء سياسي مستلهَم جزئيًا من التجربة الستالينية في الاتحاد السوفياتي[5]. وفي واقع الأمر، تقدم التجربة الستالينية صورة حية لجميع معاني الطمس السابقة،

---

(3) Michel-Rolph Trouillot, *Silening the Past: Power and the Production of History* (Boston, MA: Beacon Press, 1995).

(4) John Tosh, *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of History* (London and New York: Longman, 1980), p. 27.

(5) Ibid, p. 28.

حتى ليحيل ذلك الطمس شخصية تروتسكي - على سبيل المثال - إلى عنقاء في إثر خرافة بعيدة.

تمارس المؤسسة الأكاديمية، بوصفها منتجًا وضابطًا لجودة المعرفة التاريخية ومقومًا لصلاحية مصادرها، نوعًا آخر من تخليص التاريخ. بل لا غرو أن كانت المحاضرات الافتتاحية التي يستهل بها الباحثون وطلاب التاريخ مسيرتهم الأكاديمية والمهنية المرتقبة، تتركز على أهداف دراسة التاريخ وكيف يصبح علمًا يؤدي إلى تثمين الروح القومية وحب الوطن ونبذ عوامل الفرقة؛ بل إن مؤسسات أكاديمية وبعض مؤرخيها حملا عبء تخليص تاريخ الدول القومية من كل ما من شأنه أن يعطي صورة تجافي مكارم القيم الوطنية والاجتماعية لأوطانهم، ولا يزال الاستخدام الانتقائي المنتزع من سياقه و«الاستغلالي» للحجج التاريخية في الحياة العامة اليومية حادثة لا يمكن نفيها.

لا يَبرز الطمس (فقط) عمليةً ذهنية صفوية محضة، ميدانها الاشتغال على طبيعة معرفية انزياحية تفضي بطريقة غير مباشرة إلى الالتباس والتشويش، ومسرحها التأثير في اللاوعي، بل ربما يتمظهر - وبالأحرى غالبًا ما - يتمظهر في صور مباشرة جلية، يمكننا أن نمثّل لها تدليلًا ببعض الشواهد التالية في «ابتذال» مباشرتها:

الشكل (29-1)

أنموذج من شواهد الطمس والتشويه في الوثائق

Proposal submitted by Governor , Berber Province .

That sodomy should be a criminal offence in the Sudan and that a subsection be added to S.P.C. para [illegible] to this effect .

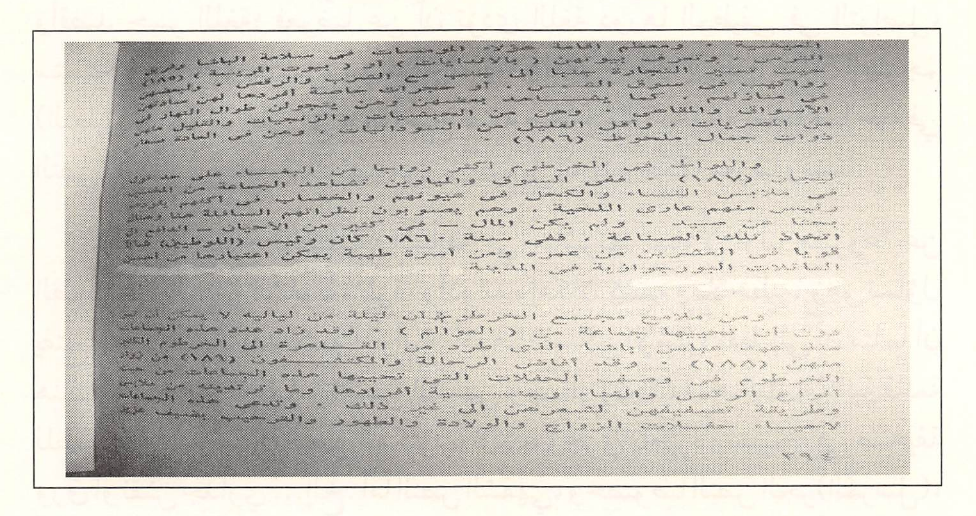
Notes .

Sodomy appears to be very largely on the increase in the Sudan and is probably far more widely spread than is realised .
(2). At the same time unnatural vice is viewed with the greatest disgust by most of the people in the Sudan ; witness the instance of the boy , I think , in El Obeid who committed suicide rather than submit to the overtures of one of the teachers.
(3). This abhorrence is being constantly referred to in articles in the Hadara and all the religious teachers and respectable nativ would welcome legislation of the kind proposed .
(4). With the departure of a large number of Egyptians the present time is a suitable for introducing this legislation .
(5). The following instances which have come to my official notice illustrate the extent to which sodomy is rife in various parts of the Sudan and , in particular , the large towns .
(a). In Omdurman in 1918 a wife of an Egyptian officer summoned he: husband before me as he had deserted her and was living with her brother . The officer admitted the offence .
(b). In Wad Medani in 1919 an Egyptian xxxxxxx corporal in , I think , the eighth battalion complained to me that he had been de-graded to the ranks for refusing to submit to the overtures of one of the Egyptian officers . The affair [illegible] hardly came within my jurisdiction .
(c). In Wad Medani , in 1919, acting on information supplied by the notables and boy scouts I raided the merissa shops and over forty professional catamites were found . xxxxx Most of them were dealt with under the Vagabonds Ordinance while many others left for Kosti and El Obeid .
(d). In 1922 in Port Sudan and Suakin . Many of the merchants , par ticularly those of Suakinese or Arabian origin keep boys instead of mistresses .
(e). In 1924 in Atbara while searching houses of those suspected of political intrigue I found correspondence implicating several of the S.G.R. officials and xxxxx an Inspector of schools in unnatur-al vice .
(f). Two civilian submamurs have recently been reported to me for trying to use their police for unnatural vices . Against one there

نلاحظ في الوثيقة أعلاه، وهي من محفوظات دار الوثائق القومية في السودان، كيف كُشط جزء من النص بطريقة مختلفة ومغايرة لطريقة الكشط التي اتُّبعت في الوثيقة تصحيحًا لبعض الأخطاء الطباعية الواردة فيها، ما يجعلنا نعتقد أن المحو في الوثيقة كان متعمدًا، ولا سيما إذا دققنا النظر في محتوى الوثيقة، وهو ما يُبرز الجزء الذي محي من النص كجزء مفقود ومربك للقارئ، من دون إغفال حساسية الموضوع الذي عالجته الوثيقة.

الشكل (2-29)

أنموذج ثان من الطمس والمحو في الوثائق



[illegible] ، ومعظم [illegible] من سلالة البغايا
[illegible] ، ويعرف بيوتهن (بالأنادايات) أو (بيوت [illegible])
[illegible] التجارة [illegible] مع الشرب والرقص ،
رواكيب في سوق [illegible] ، أو حجرات [illegible] لهن [illegible] (١٨٥)
في منازلهم ، كما يقصدهن [illegible] ومن يتجولن طوال النهار في
الأسواق والمقاهي . ومن من الحبشيات والزنجيات والليل [illegible]
من المصريات ، وأقل القليل من السودانيات . ومن في [illegible]
ذوات جمال ملحوظ (١٨٦) .

والرواتب في الخرطوم أكثر رواجا من البغاء على [illegible]
[illegible] (١٨٧) . ففي السوق والميادين تشاهد الجماعة من [illegible]
في ملابس النساء والكحل في عيونهم والخضاب في أكفهم [illegible]
رئيس منهم عاري اللحية . وهم يصوبون نظراتهم السافلة هنا وهناك
بحثا عن صيد – ولم يكن المال — في كثير من الأحيان — الدافع إلى
اتخاذ تلك الصناعة . ففي سنة ١٨٦٠ كان رئيس (اللوطيين) فتى
قويا في العشرين من عمره ومن أسرة طيبة يمكن اعتبارها من أسر
العائلات البرجوازية في المدينة

ومن ملامح مجتمع الخرطوميين ليلة من لياليه لا يمكن أن تمر
دون أن تحييها جماعة من (العوالم) . وقد زاد عدد هذه الجماعات
منذ عهد عباس باشا الذي طرد من القاهرة إلى الخرطوم الكثير
منهن (١٨٨) . وقد أفاض الرحالة والمكتشفون (١٨٩) من زار
الخرطوم في وصف الحفلات التي تحييها هذه الجماعات من حيث
أنواع الرقص والغناء وجنسية أفرادها وما ترتديه من ملابس
وطريقة تصفيفهن لشعورهن إلى غير ذلك . وتدعى هذه الجماعات
لإحياء حفلات الزواج والولادة والطهور والترحيب بضيف عزيز

٣٦٤

أما المثال الثاني، فصحيفة من دراسة منشورة (كتاب **تاريخ الخرطوم** لمؤلفه أحمد أحمد سيد أحمد، وهو في الأصل أطروحته لنيل الدكتوراه من جامعة القاهرة). وما حدث هو أن هذه الطبعة المتوافرة في المكتبات وبعض دور التوزيع حُذف منها جزء من النص (بعد الطباعة)، على غير الطبعة السابقة التي لم يوزَّع منها إلا نسخًا قليلة (لم يطلها الحذف)، وما بقي منها صُودر كليًا. وربما أوجد من قام بهذا الحذف لنفسه الحق والتبرير الأخلاقي، وهذا باب يستحق المجادلة بشأن ما بين التاريخ والقيم الاجتماعية وأخلاقيات العمل المهني والبحثي للمؤرخ. إذًا، ثمة معيارية قيمية ورقابية يتم صكها وتداولها خارج المؤسسة الأكاديمية والسياسية؛ إنها السلطة المباشرة للمؤسسة الاجتماعية على المعرفة التاريخية.

الشكل (29-3)

أنموذج ثالث من الطمس عن طريق التصرف بالترجمة

> او على عنقريات او على الارض ، وفيه يطلف ا ز الجياد عند رب البيت ، وفيه تصرف الأعمال كلها فى العراء.(*)
>
> (*) فى الصفحتين ٢١٤ و٢١٥ من الأصل أورد بوركهارت من البناء فى بربر تفصيلات لا نظن أن قربيا يكل معانى القربة كرحالتنا هذا يستطيع أن يكون لديه الخبر اليقين عنها ، وهذه التفصيلات تالفرف نفس الوقت ما أتيه هو من أخلاق اللوم. ولهذا ، وحرصا على الا نسيء اوما بجهالة ، آثرنا عدم أثبات تلك التفصيلات فى هذه الترجمة . (المعرب)

هذا مثال آخر للطمس يأتي من سلطة أخرى، فلنُسمِّها سلطة حارس الجسر، وأقصد جسر اللغة؛ فعوضًا عن أن تؤدي اللغة دورها الوظيفي في التواصل، ستستحيل إلى أداة للطمس، مع المفارقة المذهلة في المثال السابق، هي أن المترجم (التعليق للمشرف على الترجمة) منح نفسه صلاحية أن يحذف بعضًا مما جاء في النص الأصلي، لينتج بذلك نصًا موازيًا آخر، بل إنه قدم حكمًا معرفيًا وقيميًا.

تطرح النماذج (الكتابية) السابقة في مباشرتها تساؤلًا أوليًا مشروعًا عن الطمس في الرواية الشفوية، طرقه وأدواته وإمكان كشفه وملاحظته، وهو تساؤل يفتح مجالًا متسعًا للبحث والدراسة. أما هنا، فيمكن الإشارة فقط إلى أن مثلما أن هناك أسسًا منهجية لقياس النص الشفهي وضبطه وتحقيقه، هنالك إمكانية قائمة للطمس، ولا سيما أن النص المكتوب ثابت، وجرى تأطيره وتسييجه في صحيفة ورق أو نقش جداري ...إلخ. أما النص الشفهي، وخصوصًا النص الحر (المُرسل)، فله قدر من التبدل والتطور الحيوي المستمر، حتى لنستطيع قراءة سياقات تطوره. لكن ليست اللغة في النص الشفوي هي أداة الطمس الوحيدة؛ فعلاوة عليها، هناك وسائل أخرى غير كلامية، متضمنة في بنية الأداءات الشفوية (الإيماءات ولغة الجسد واستخدام الصوت، وغير ذلك).

ثالثًا: تاريخ الجنون .. مقاربة المطموس في حقل الطمس عينه

يعطي الجنون مثالًا لحالة تغيب فيها المعيارية، ويصح أن يكون الطمس فيها حالًا متناسلة أو حالًا تستعصي على الإثبات؛ فمفردة «الجنون» في الثقافة العربية - كمثال - لم تكن دالة على فقد العقل وستره فحسب، بل حُمّلت أيضًا

دلالات أخرى، إلى جانب دلالات الستر، ومن ذلك تغييب لمن تلبس وزرها، فأضحى أشبه بالغائب الذي تُنتظر أوبته[6].. ولكن داخل الجنون يقوم التوازن، في ثوب سحابة الوصم وتحت غطاء الفوضى المختلَقة .. وعلى الرغم من أنه جرى التحكم في الجنون، فإنه ظل محتفظًا بجميع مظاهر سيادته[7].

إذًا، كان الجنون على الدوام تحديًا للعقل، فمن دونه لا يدرك العقل كنه عقلانيته وتعقله، لكن لا يراد له إلا أن يظل مقصى بعيدًا تحت ظلال راحلة (لن تُخترق إلا جزئيًا في فينومولوجيا الذهن)[8].. كيف يمكن مقاربة هذا الحقل؟ أمن داخل غيابه؟ أم من داخل حضوره في غيبته عن عقلنا؟ كيف نكتب تمثلات علاقاته الاجتماعية؟ إذ إن التمثّل صور متداخلة ومتبدلة، تأخذ إطار تشكّلها من وعي جمعي، فاعل بالذاكرة ومنفعل بها، وما يبرز هنا كإشكال معرفي وتساؤل ابتداري هو كيف لنا، في تمثّلات الجنون اجتماعيًا، أن نتحدث عن اتجاه واحد لما يجب أن يكون اتصال طرفين: مُرسِل ومستقبِل، وكيف يمكن أن نتصور تمثّلًا للجنون ما خلا تصوراتنا عن العقل (التي يرسمها غيابه)، وكيف يمكن أن نقارب معرفيًا غياب العقل ما خلا تصورات غياب العقل (تصورات الجنون مُعبّرًا عنها بلسانه) التي يكون العقل، وليس سواه، مسار تكوّنها ومسرح تعقيدها المفهومي. وقد أصر أحد نزلاء المصح النفسي أن يصف المرضى بـ«المجتمع العقلي»، تمييزًا لهم من المعالجين ومن مجتمع خارج المشفى. أما كل ما يؤكد صلته بالمجتمع والمدينة خارج السور العالي للمشفى، فقد تحدث عنه، شاحذًا ذاكرة بدت حاضرة في أتم اتقادها؛ تُخبر عن شعوره قبل انضمامه إلى هذا المجتمع العقلي (المشفى) بثقل قيود تلف يديه كأنها نُسجت من كل ما اتفق إهماله في الشارع (فضاء الجميع)، وهو وصف يطابق القيود التى كان قد أوثق بها (شخصيًا) يديه وساقيه حينما عُثر عليه مستصرخًا يضجر السابلة بحسب إفادة معالجيه.

في مشفى للأمراض النفسية في منطقة غنية بالتنوع والتداخل الإثني والثقافي

---

(6) معجب العدواني، مرآيا التأويل: قراءات في التراث السردي (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 65-66.

(7) ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 61.

(8) المرجع نفسه، ص 61.

في شرق السودان، اعتمد المعالجون في أخذ البيانات الشخصية لبعض المرضى، الذين فشلوا بصورة قاطعة في حملهم على التحدث، على طريقة جديرة بالتأمل؛ إذ كان على المرضى الآخرين أن يرسموا نوعًا من السيرة والتاريخ الشخصي لهؤلاء المرضى الجدد (مناطقهم، قبائلهم، لغاتهم)، في تبادلية عالية بين التحكم في الجنون واحتفاظه بمظاهر سيادته، كما سبقت الإشارة، إنه تدافُع للهيمنة. كما أن في المشفى مكانًا لإيواء غير المرضى (ولا سيما النساء)، حينما تخلت الأسرة وأقصت، فصار بذلك فضاءً لاتحاد الجنون والعقل؛ المجنون والمنبوذ، كحالة استوى فيها غياب العقل بغياب السند الاجتماعي، في مفارقة يتم عبرها استدعاء تاريخ المشفى النفسي كامتداد لتاريخ المؤسسة العقابية. وربما ليس من قبيل الصدفة المحضة أن لا يكون لمشفانا هذا أنيس سوى السجن، وقد شخّص ملاصقًا كتفًا بكتف، متكئًا على الجدار الشاهق ذاته. حكى الطبيب البريطاني في حكايات كانتربري السودانية عن قصة نيالا، المجنون الوحيد في مستشفى: «لم يكن في السودان في ذلك الوقت مستشفيات أو مصحات للأمراض العقلية، وكانت تحل هذه المشاكل محليًا، لذلك كان الحل لمشكلة الطاهر (وهذا هو اسمه) إيجاد مكان خاص (قفص في فناء المستشفى)، ظل يعيش فيه وكاحله قد أوثق بسلاسل حديدية .. كان جسمه عاريًا دائمًا.. ولكنه كان يلف خصره عدة مرات بحبل أسود مصنوع من شعره شخصيًا، حيث بين الفينة والأخرى يقوم بنتف جميع الشعر الذي ينبت على رأسه وعانته، ثم يفتله ليصنع ذلك الحبل، الذي لابد أن يكون طوله، عندما كنت هناك قد بلغ اثني عشر قدمًا»[9]. إذًا، إن جميع محاولات التحكم في الجنون، مثل إبعاده ونفيه، سيقابلها طمس عارف، مستقل وإرادوي، أدواته ناجعة في إخفاء كل ما يجب أن يُكبت أو يُطرد كلية من الذاكرة، ولكن ليس هذا هو التحدي الفارق الوحيد، بل تتبدى «عقدة النص» هنا في مقاربة الجنون ذاته.

أعطى الجنون على المستوى النظري أنموذجًا فريدًا، حيث التشويش والطمس يخالطان بنيته عضويًا، بل عند مقاربة الجنون كحقل مطموس، يتخذ الطمس تعريفًا إجرائيًا يجعله متقاطعًا بشدة إن لم يكن مطابقًا لموضوعه، أي كأننا نقارب الطمس في مجال الطمس عينه. أليس الجنون شكلًا خالصًا وكليًا

(9) دونالد هولي (محرّر)، حكايات كانتربري السودانية، ترجمة محمد أحمد الخضر (الخرطوم: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، 2011)، ص 159.

للالتباس؟ إنه «ينظر إلى المزيّف باعتباره حقيقة، وينظر إلى الموت باعتباره حياة، وينظر إلى الرجل باعتباره امرأة، وهو ليس في حاجة إلى عنصر خارجي من أجل الوصول إلى الحل الحقيقي، يكفي أن يدفع بوهمه إلى الحقيقة»[10]. ربما أمكننا أن نفسر الجنون على أنه صورة مطلقة لتشوش الذاكرة وارتباكها، ولكن يمكن المجادلة بالقدر ذاته بأن الجنون ليس سوى «لعبة الذاكرة» التي تغيب بعض سماتها وخصائصها لتتمركز حول سمة أولية - يمكن اعتبارها، تجاوزًا، بنية حد أدنى - إنها لعبة تتخلى فيها الذاكرة عن تبريريتها وتحريفيتها لمصلحة الانتقائية، فكلتا السمتّين الأولى والثانية (التبريرية والتحريفية) تضْحي بلا جدوى، إذ يمكن عدَّهما تعبيرًا عن تكليف أو مسؤولية (ما) لا يطالب بها الجنون، فتسقطان لأجل السمة الأولية (الانتقائية) التي سيصوغ بها الجنون تصوراته/ تصوراتنا لتاريخه الخاص وارتباطه بمجرى تاريخ عام هو من يؤطر ذاكرته؛ إنها سلطة الجنون التي يريد العقل أن يُوّثق عِقالها. قال مصطفى، صاحب وصف «المجتمع العقلي»: «إن أكثر ما يخيفني هنا، أن أفقد ذاكرتي»[11]. إن مفهومَي الزمن والذاكرة (المركزيين للتأريخ) سيُدركان بطرائق شتى متبدلة، تجريدًا وتأويلًا وتمثّلًا.

رابعًا: حول الرق .. طمس ذاكرة مطموسة

1- أوروبا طريق ضد الرق..... خلف البحار للطريق منعرجاتها

مثّلت علاقات الرق عنصرًا مهمًا في تشكل البنية الاجتماعية في السودان وتحديد أنساقها المهيمنة. ولعلنا لا نفارق الواقع إذا ذهبنا بالقول إلى أن علاقات الرق ظلت هي المحور الرئيس في شبكة العلاقات الاجتماعية طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم أدت علاقات ما بعد الرق الدور ذاته خلال القرن العشرين، ولا سيما في نصفه الأول، ومنذ ابتداره بإعلان الحكومة الاستعمارية (رسميًا) تفكيك مؤسسة الرق في عام 1898 (عام الغزو الاستعماري) الذي اعتُبر عامًا فاصلًا بين ممارسة الاسترقاق والاتجار بالرقيق، التي كانت سائدة، وبين منع الرق

(10) فوكو، ص 61-62.

(11) أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، شريط رقم م د أأ 4592.

وتحريمه؛ إذ اعتُبر كل من ولِد بعد هذا العام حرًا بالميلاد، وهذه رمزية كثيفة في دلالتها. بيد أننا سنلاحظ أن تفكيك الرق وعلاقاته كان أمرًا صعبًا وعسير التحقق، بل ربما ساهمت سياسات الإدارة الاستعمارية نفسها، بجانب عوامل أخرى، في استمرارية الرق في كثير من صوره.

لم يقتصر أثر علاقات الرق على التكوين الاجتماعي، بل تعدى ذلك إلى البنية السياسية والبنية الثقافية كلتيهما. ولكن على الرغم من ذلك، لم يحظ تاريخ الرق بالدراسة المتعمقة؛ إذ ما زالت الدراسات حوله شحيحة، ولا سيما في مدونة المؤرخ السوداني، ولم يتموضع الرق في كتاب التاريخ المدرسي في السودان، أو في مناهج التعليم الجامعي، حتى أننا لا نجد له أثرًا (بصورة قطعية)، باستثناء إشارات شاردة حول أسباب غزو السودان ودوافع ذلك الغزو في عهد محمد علي باشا. وربما أحالت أسباب هذا التغييب إلى طبيعة علاقات الرق الاجتماعية وتمثلاته أيضًا، بل وتوطينه داخل دائرة المسكوت عنه والمنفي بعيدًا في اللاوعي. وقد ظل هذا التغييب مؤطرًا ومساندًا في كثير من الأحيان بطمس للذاكرة ونفيها، وتكثيف حُجبِها يطاول حتى مظان المصادر التي يُستقي منها، مع أن هذه المصادر (مكتوبة أو مروية) تمثّل موردًا جم التنوع والوفر حال استطاع المؤرخ الكشف عنها واستجلاءها واستنطاقها، بل وفك المستغلق من طلسمها.

يمكن أن نُقسم تاريخ الرق في السودان، اشتغالًا على نوع مصادره المكتوبة، قسمين:

القسم الأول يضم فترة تمتد منذ عهد سلطنة سنار، أو تاريخ ما قبل غزو محمد علي باشا للسودان، حتى نهاية العهد التركي - المصري في السودان. وتقدم وثائق هذه الفترة إفادات دقيقة تمثّل صورًا حية عن تجارة الرقيق وأحواله خلال القرن الثامن عشر كله، والقرن التاسع عشر حتى نهاية الحكم التركي - المصري في عام 1885، وهي تمتاز بتعدد مظانها، نحو:

- بعض الوثائق القليلة المتوافرة من عهد مملكة الفونج: عقود بيع وشراء الرقيق؛ وثائق الميراث (حيث كان يتم تقسيم الرقيق وراثةً)؛ وثائق الصداق في عقود الزواج (ويشير بعضها إلى إهداء الرقيق كجزء من مهر العروس أو هدايا زواج).

- كتابات الرحالة الذين زاروا السودان خلال تلك الفترة (التونسي، جيمس بروس، بوركهارت، ليجان، هيجلن، بريم، كرمب وغيرهم). وعلى الرغم من أن كثيرًا من المؤرخين ينظر إلى كتابات الرحالة بحذر بالغ ويصفها بالمغالاة والمبالغة، فإنها في واقع الأمر تُعَدّ مؤولًا ومصدرًا مهمًا؛ إذ وثّق الرحالة، كشهود عيان، أدق المعلومات عن الرقيق ومواطن جلبهم وأسعارهم وأمراضهم وأحوالهم الصحية والنفسية، وما يلاقونه من ويلات في رحلة بيعهم. كما صحب بعض هؤلاء الرحالة القوافل التجارية التي حملت أرقاء، بل امتلك بعضهم رقيقًا بهدف أن يعينه في رحلته أو أن يبيعه بسعر أعلى في نهاية رحلته، كما فعل بوركهارت مثلًا.

- وثائق الحكم التركي - المصري التي تمثّل حالة فريدة من حالات تشظّي الذاكرة الوثائقية، بعثرتها وحجبها؛ فبعضها أعدمته يد الحكم المهدوي في السودان، وبعضها - أو بالأحرى معظمها - يضمه الأرشيف المصري (وثائق عابدين، دار الكتب المصرية)، وبعضها في الأرشيف التركي، وقليل منها ضمن محفوظات أرشيف جامعة درم في المملكة المتحدة، وأقل من ذلك في دار الوثائق السودانية. وواقع الأمر أن تجميع شتات هذه الوثائق (أو ما تبقى منها) هو في حد ذاته شاهد قائمٌ على تحديات المؤرخ، حينما يستحيل سيره بين دروب المصادر إلى دوران في متاهة؛ فبين الحجب والكشف، ومحاذير كل موطن تسكن إليه الوثيقة المكتوبة، وبين صمت المسترِق ووصم المسترَق، عليه أن يختار الطريق التي ينبغي له أن يسلكها، وأي القطع يجب أن تراص، وكيف تتموضع لتكمل اللوحة. كتب مؤلف كتاب **علاقات الرق في السودان** - الذي ربما كان وافر الحظ، إذ سمحت له الإدارة القائمة على دار الوثائق السودانية حينها بالاطلاع (استثناءً) على وثائق مهمة بشأن الرق، أصبح الاطلاع عليها أمرًا صعبًا - كتب: «تأجل الفصل الخاص بالتركية عن هذه الصفحات، ليصدر عندما ترفع دار الكتب خطرها على وثائقه»[12].

- النص المتحول عن الرواية الشفوية والتاريخ المنقول شفويًا، وبصفة

(12) محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق في المجتمع السوداني: النشأة - السمات - الاضمحلال - توثيق وتعليق (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1995)، ص 11.

خاصة، يمكن الإشارة هنا إلى كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والملوك والشعراء في السودان لمؤلفه محمد النور ود ضيف الله، كواحد من أهم مصادر دراسة تاريخ ما قبل التركية، ومع أنه خُصص لسيَر الأولياء والصالحين، فإنه تناول العلاقات الاجتماعية بإشارات وافية.

القسم الثاني يضم فترتي الحكم المهدوي في السودان (1885-1898) وفترة الحكم الاستعماري (1899-1956) وسبب اعتباره قسمًا مستقلًا عن سابقه أن جُل وثائقه - والتي تميزت بغزارتها - صادرة عن سلطة الدولة. وقد توزعت تلك الوثائق المكتوبة بين مكتب المستعمرات في لندن وأرشيف السودان في جامعة درم، ودار الوثائق القومية في السودان، وحول الأخيرة سيتمحور التطبيق التالي تدليلًا على حال الطمس، أكان طمسًا أصيلًا وابتدائيًا، ونقصد به ذلك الذي يُنشد تبيانه في محتوى الوثيقة أو في طريقة تصنيفها ومدى إتاحتها للباحثين والجمهور المطالع، أم ذلك الطمس اللاحق، المتسببة فيه الثقة والموثوقية التي تعطي الوثيقة وما ينبني عليها من معرفة تاريخية أو حكم على تلك المعرفة، سواء صادقت الوثيقة ووافتها أو خالفتها، أو خلفتها ثم نحت نحوها فطمست محتواها.

الشاهد في مجموعة وثائق الرق هذه أن على الرغم من وفرة مادتها وتنوعها، فإن إتاحتها للباحثين وتمكينهم منها أمرًا بعيد المنال في بعض الأحيان، وذلك لما تمثّله قوانين تداول المعلومات - كما في حالة أرشيف دار الوثائق السودانية - وطرائق تصنيفها، من عوامل سالبة، تؤدي في نهاية المطاف إلى سجنها في مستودعات الحجب، محروسة ببيروقراطية قلقة، ربما كانت منطلقاتها خارج دائرة الصلاحيات الإدارية الوشيجة الاتصال بالوصم الاجتماعي، وبحالات من نبذ تليدة.

بالتطبيق على أرشيف وثائق الرق التي حوتها مجموعة السكرتير الإداري مثلًا (تعتبر أكبر مجموعة وثائق الرق في فترة الحكم الاستعماري)، يتضح أن طريقة التصنيف التي اتّبعتها دار الوثائق تفضي إلى أن يقتصر اطلاع الباحثين على نزر يسير من الوثائق،؛ إذ إن الدار تصنِّف وثائقها بطريقتين: الأولى بحسب درجة سريتها، والثانية بحسب الحالة المادية للوثيقة (لا يزال الباحثون يطلعون على

الوثائق بلحمها ودمها). إذًا، إن لم يَحُلْ الحظر والسرية دون المؤرخ والوثيقة، ستحول دونهما حالتها المادية تضررًا وتلفًا:

الجدول (29-1)
وثائق الرق في ملف سكرتير إداري
بحسب عددها وحالتها المادية

		درجة السرية				
		غير سري	سري	سري للغاية	محظور	المجموع
الحالة المادية	رديئة	0	0	0	0	0
	سيئة	1235	0	1379	539	3153
	متوسطة	940	672	0	0	1612
	جيدة	0	0	94	0	94
	المجموع	2175	672	1473	539	4859

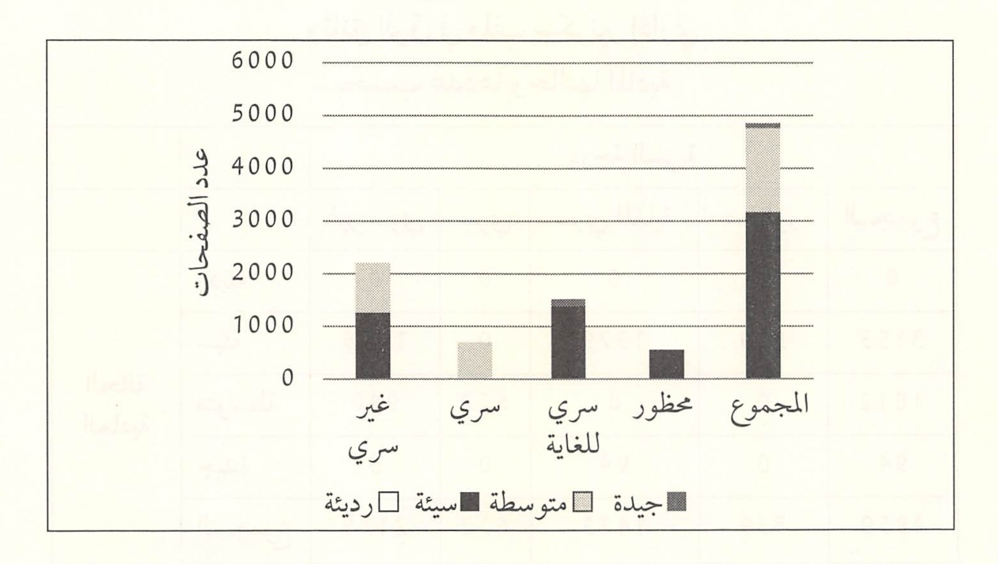
الجدول (29-2)
وثائق الرق في ملف سكرتير إداري
بحسب عدد صفحاتها

		درجة السرية				
		غير سري	سري	سري للغاية	محظور	المجموع
الحالة المادية	رديئة	0	0	0	0	0
	سيئة	7	0	7	2	16
	متوسطة	7	2	0	0	9
	جيدة	0	0	1	0	1
	المجموع	14	2	8	2	26

الشكل (29-4)

وثائق الرق توضح حالتها المادية ودرجة السرية

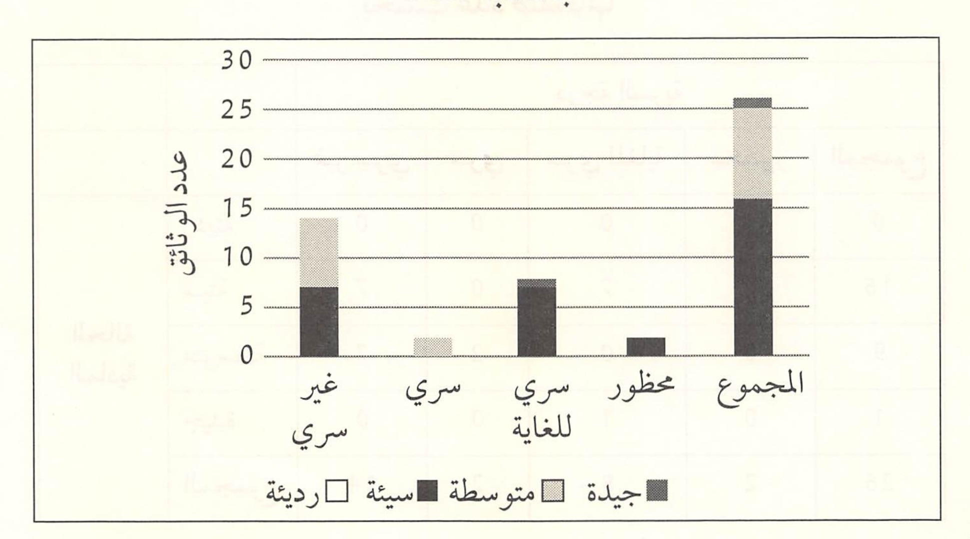
بحسب عدد صفحاتها



الشكل (29-5)

وثائق الرق توضح حالتها المادية ودرجة السرية

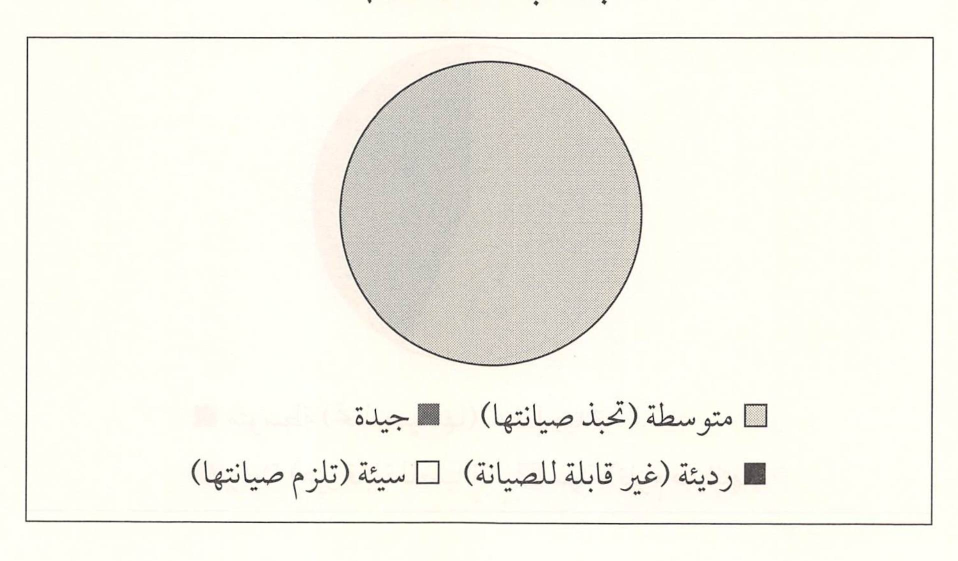
بحسب عددها



الشكل (29-6)

الحالة المادية لوثائق الرق غير السرية

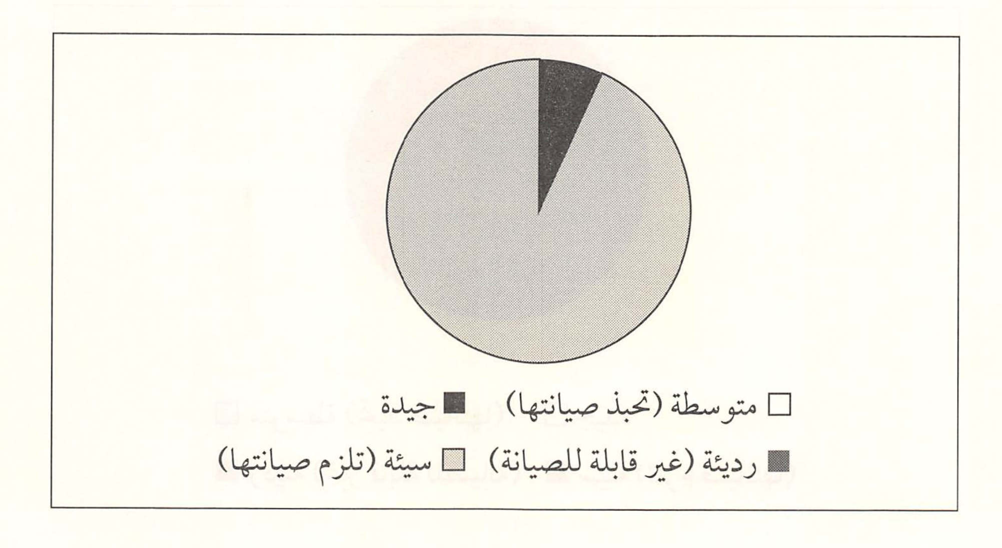
بحسب عدد صفحاتها



الشكل (29-7)

الحالة المادية لعدد وثائق الرق السرية للغاية

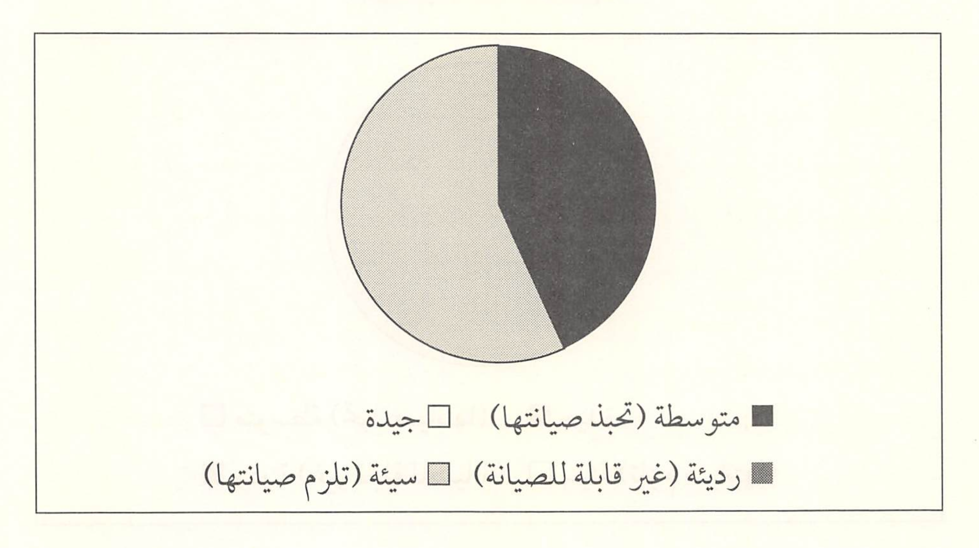
بحسب عدد صفحاتها



الشكل (29-8)

الحالة المادية لوثائق الرق غير السرية

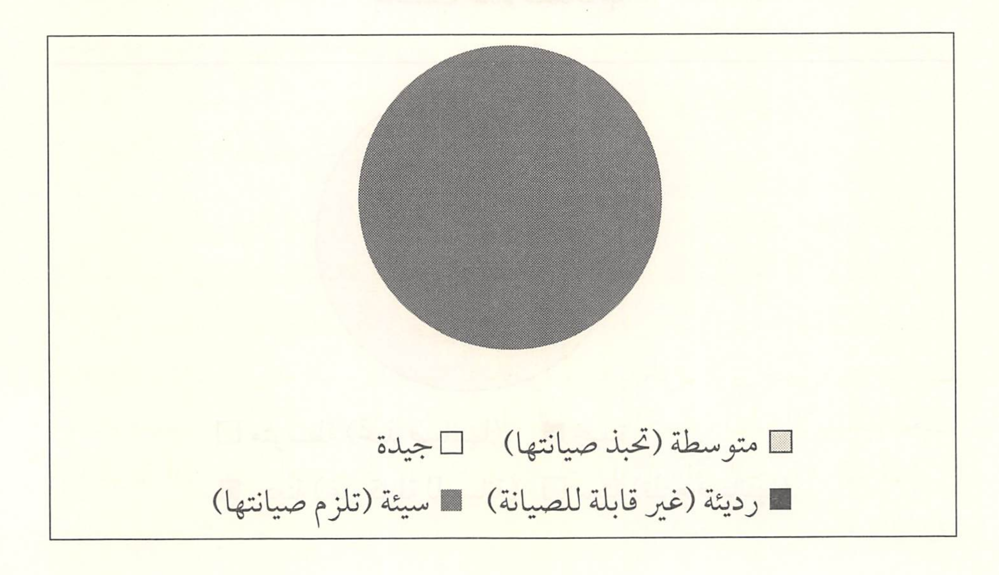
بحسب عدد صفحاتها



الشكل (29-9)

الحالة المادية لوثائق الرق المحظورة

بحسب عدد صفحاتها



إن أول ما يلاحَظ على هذا التصنيف هو ثباته؛ إذ ظلت درجة سرية الوثائق على حالها منذ الفترة الكولونيالية. أما التصنيف من حيث الحالة المادية للوثائق، فظل ثابتًا فترة تناهز عقدين من الزمان على الأقل (عمر آخر نسخة من الفهارس)، فظلت بذلك - على سبيل المثال - الوثائق التي تلزمها الصيانة أو تلك التي تحبذ صيانتها حبيسة الدرج ذاته من مصفوفة التصنيف، هذا عدا أن بعض الوثائق التي تجاوزت 650 صفحة أحيانًا، قد صنفت حالتها المادية بجملة واحدة. والخلاصة أن طريقة الأرشفة والتصنيف تؤدي دورًا ليس باليسير؛ فهي تقوم بدور مؤثر في انتخاب الوثيقة (المصدر - أداة المؤرخ)، فتصبح هذه الأداة (المنتخبة بطريقة لا يحددها المؤرخ) أداة طامسة، أي أداة مؤدية صحبة أدوات أخرى إلى الطمس بجانب عوامل أخرى يوفرها محتوى الوثائق نفسه (بما تتضمنه في بعض الأحيان من تناقض والتباس وإبهام). ويمكن أن نقدم بيانًا لهذه الحالة بإضاءات تعتمد تحليلًا لمحتوى بعض الوثائق في القائمة ذاتها (سكرتير إداري)، بالتركيز على الوثائق التي تناولت موقف الإدارة الاستعمارية من تحرير الرقيق، بين الموقف المعلن (الرسمي) وما تتضمنه تلافيف هذه الوثائق المختارة من تناقض بائن؛ فقد كان لا بد للإدارة الاستعمارية، واتساقًا مع الموقف البريطاني والأوروبي عمومًا، أن تعلن موقفًا مبدئيًا تجاه الرق يُؤثم تجارته ويحرمها، ولكنها كانت مواجهة بأكثر من تحدٍ، من قبيل ما هو السبيل إلى اقتلاع هذه المؤسسة التي ترسخت؟ وكيف توائم الحكومة الاستعمارية بين موقفها ومصالح بعض حلفائها التقليديين الذين تخدم مؤسسة الرق مصالحهم؟ بل كيف تحمي مصلحتها في الاستثمار الزراعي الكبير المرتقب وتوفر له يده العاملة؟ هل بالحفاظ على شكل من أشكال هذه المؤسسة؟ أم بتفكيكها كلية؟ لنرَ بعضًا مما حملته الوثائق:

أرسل الزعماء الدينيون الثلاثة (علي الميرغني وعبد الرحمن المهدي والشريف الهندي) مذكرة إلى الحكومة الاستعمارية بتاريخ 6 آذار/ مارس 1925، يبدون فيها رأيهم حول إعطاء أوراق الحرية للأرقاء (صك الحرية)، جاء فيها: «إن الأرقاء الذين اعتُقوا أصبحوا لا يصلحون لأي عمل؛ إذ جنحت النساء منهم نحو الدعارة، وأدمن الرجال الخمر والكسل، لهذه الأسباب نحث الحكومة أن تنظر باهتمام في الحكمة من إصدار أوراق الحرية». ثم تمضي المذكرة إلى القول: «بما أن هؤلاء ليسوا عبيدًا بالمعنى الذي يفهمه القانون

الدولي، فلم تعد هناك حاجة لإعطائهم أوراق الحرية، وأنه لمن مصلحة كل الأطراف المعنية، الحكومة وملّاك الأرض والأرقاء، أن يبقى الأرقاء للعمل في الزراعة»[13]. هذا الموقف دعمته سياسات الإدارة الاستعمارية بصورة أو بأخرى، ونلحظ ذلك في الأهمية التي أضفيت على المذكرة. وجاء في وثيقة (سرية) للمخابرات، بقلم مديرها ولس، أن مجرد اتفاق الأعيان الثلاثة على أمر (ما) في حد ذاته، يعطي المذكرة أهمية قصوى، ويجب أن يُنظر إليها بعين الاعتبار[14]. وفي واقع الأمر، وردًّا على المذكرة، يمكن أن نرصد من خلال الوثائق ثلاثة مواقف متباينة بين موقف مناهض للرق، يرى أن الإدارة العليا في الحكم ربما لم تكن جادة بصورة كافية لاتخاذ التدابير الملائمة، وسار سيرها، موافقًا هوى المصالح التي لفت إليها حلفاؤها الدينيون، وبين موقف نقيض لم يكن راضيًا عن مضي الحكومة في تحرير الأرقاء، وأيد أصحاب هذا الرأي دعواهم بأن الرقيق المحرر لا يتحول إلى قوى عمل، بل يرتمي في براثن الخمر والدعارة. أما الرد الثالث الذي أثارته هذه المسألة، فكان براغماتيًا متواريًا خلف غموض مفتعل، وقد مثّله موقف الإدارة العليا (الحذر - المتناقض أحيانًا)، الذي شارك في صوغه أطراف عدة فيها، بمن فيها أولئك «المواطنون» الذين يُعَدّون من موظفي الحكومة. وقد كتب قاضي قضاة السودان في شباط/ فبراير 1925 عن طريق السكرتير القضائي، مذكرة يوضح فيها موقف القضاء الشرعي من تنفيذ سياسات تحرير الرقيق، جاء فيها: «إن هناك أمورًا يُعتبر وضع الحرية فيها ضارًا، ولنضرب مثلًا دعوى السيد نسب أولاد جاريته أنهم أبناؤه، تعترف الجارية أنها أَمة لسيدها، وتجحد نسب الأولاد منه، وكلمة الشرع في ذلك ثبوت نسب الأبناء من السيد لمجرد الدعوى منه، وبذا يكونون أحرارًا (أي الأبناء) وورثة في السيد باعتباره أبًا لهم، وتُعتبر أمهم بعد وفاة السيد حُرة لا تُملك لأحد من بعده .. ولكن لو اعتبرناها حُرة أصيلة كالمطلوب الآن، فلا تُقبل دعوى هذا الرجل أنه سيدها، ولا تقبل دعواه ببنوة الأولاد، حتى يبين أنه تزوجها، واستولدها إياهم على فراش الزوجية، وهو ما لم يكن، وما قد يعتقد القاضي في كذبه، فإن رضينا لأجل إثبات النسب، فكأنما حملنا الناس على

(13) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 3/ 1/ 60.
(14) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 1/ 60/ A.

الكذب وقبلناه منهم وجاريناهم فيه، وإن رفضنا دعوته هذه كلها، يصبح الأولاد ضائعين لا أصل لهم يرجعون إليه»[15].

على الرغم من أنه يمكن أن تُعَدّ هذه المذكرة تعبيرًا عن وجهة نظر لا تمثل الإدارة العليا، بل حفنة موظفين من «أولئك الذين يطبقون الشريعة وينحدرون من طبقة انتفعت بنظام الاسترقاق، ويؤرقها انحساره وإلغاؤه»[16]، فإن الرد عليها جاء ملتبسًا أيضًا؛ إذ برز رأي يبدو متوافقًا مع بعض مما جاء فيه، حيث قال السكرتير الإداري: «من السابق لأوانه إعلان أن كل شخص حرُ، وسيلزم هذا إصدار توجيهات للقضاة الشرعيين أن ينطلقوا من ذات الافتراض»[17]. وفي الطرف الآخر، نهض رد ينتقد الحيثيات التي استندت إليها المذكرة: كتب السكرتير الإداري (نفسه!)، مؤيدًا رد السكرتير القضائي بشأن مذكرة قضاته بتاريخ 4 نيسان/ أبريل 1925، بل واقتبس عنه قوله «إن سياسة الأمر، على أرض الواقع، لا تدعم وجهة نظر قاضي القضاة، فقد يرث أبناء السرية مع أطفال الحرة، لكنهم في الحالات العادية يعاملون معاملة الرقيق وبصورة بشعة .. خاصة إذا عرفنا أن أغلب المنازعات حول حضانة الأطفال في هذا البلد لا تنشأ بسبب من التنافس في الرأفة والرحمة، وإنما من التنافس على من يستحوذ على عمل الذكور أو مهر الإناث»[18].

لكن كيف يمكن أن نفسر هذا الالتباس الذي يبدو فيه موقف الحكومة الرسمي وكأن هذه الأخيرة تراجعت عن أمر المضي قُدمًا في تفكيك علاقات الرق - وهو ما يؤكده الواقع فعلًا - إلا أنه لم يكن في المقدور التراجع صراحة، ولا سيما مع النشاط الكبير لمناهضي الرق في أوروبا وتأثيرهم في الرأي العام هناك. لكن في تلك المستعمرات البعيدة، فللطريق منعرجاتها، ويكفي - في حالة السودان - أن نختار من مساربها اثنين مثّلا أهم تحولات خواتيم الربع الأول من القرن العشرين: **الأول** رسمته البدايات الأولية نحو تشكّل بنية اقتصاد

(15) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 8/ 1/ 60 وثيقة مذكرة صادرة عن محكمة عموم الشريعة بتوقيع قاضي قضاة السودان.

(16) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 1/ 60/ A مذكرة حول الرق.

(17) دار الوثائق القومية (السودان)، سكرتير إداري، 3/ 1/ 60 (سري للغاية).

(18) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 3/ 1/ 60.

مرتبطة بالرأسمالية الكولونيالية، مع نجاح تجارب زراعة القطن وربط مشروعات زراعته بطبقة صاعدة من الرأسمالية الزراعية، في مقدمتها ملّاك الرقيق من الزعماء القبليين والدينيين الذين جرى إقطاعهم أراضي زراعية شاسعة في مناطق صالحة لزراعته (علي الميرغني في الزيداب وعبد الرحمن المهدي في الجزيرة أبا)، كما بدأ العمل في زراعته بمشروع الجزيرة، أكبر المشروعات الزراعية في أفريقيا. أما ثاني مسارب الطريق، فنلفاه في التطورات السياسية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى؛ إذ أدت التحولات العالمية آنذاك، والمتغيرات الإقليمية، ولا سيما قيام ثورة 1919، وبروز المسألة السودانية شأنًا منفصلًا عن المسألة المصرية، إلى حراك وطني ضد الاستعمار، ليزداد أوار المقاومة السودانية، وتتغير سوسيولوجيا المقاومة التي كان ثقلها ريفيًا في سنوات الاستعمار الأولى، فأضحت مقاومة مدينية نشطت فيها عناصر جديدة من الأفندية وصغار الضباط والجند والحرفيين، ونشطت داخل هذا الاجتماع الجديد العناصر الآتية من خلفية الرق، وتطورت وسائل العمل السياسي المعادي للاستعمار (جمعيات سرية، تظاهرات، بيانات)، لتدفع الحوادث في عام 1924 والاحتجاجات المتتالية بهذا النشاط الوطني إلى ذروته في الصدام المسلح بين الاستعمار وبعض الجنود الوطنيين في تشرين الثاني/ نوفمبر1924. كل ذلك دعا بإلحاح إلى إعادة النظر (بصورة مواربة) في سياسات الحكومة بشأن تفكيك الرق، فنشأت الضرورة للتشاور مرة أخرى بخصوص إعلان مذكرة تتعلق بموضوع الرق.

كتب السكرتير الإداري مبديًا رأيه في مسودة المذكرة المقترحة، قائلًا: «طالما لم يصدر إعلان بأن كل الأرقاء أحرار، فلن تكون هناك ضرورة لتضمين المذكرة الفقرة 9، وأعتقد أن المادة 4 - ب يجب أن تُحذف لأنه إذا كان لكل السودانيين الحق في الحرية، فلا تبدو ضرورة للتفرقة بين الذين ولدوا قبل أو بعد 1898 .. وأوصى بضرورة صدور المذكرة باللغة الإنجليزية فقط»[19]. إذًا، عادت الحكومة أدراجها، ووظفت (هذه المرة) اللغة فاعلًا في طلسمة محتوى الأمر الإداري بشأن الرقيق، فتستحيل بها مسألة الرق إلى مظلمة ثقافية؛ بل وستنهض اللغة لتقف حاجزًا عازلًا بين من تحدد هذه المذكرة مصيره ومن يُحدد ذاك المصير.. وهي

---

(19) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 1/ 60/ A.

طريقة تشير إلى الرغبة في أن تصبح مكافحة الرق تدابير إدارية تحرسها لغة بعيدة عن إدراك المجتمع المحلي وتداولاته.

ثمة نقطة أخرى تدعم عوامل الالتباس في موقف الحكومة الاستعمارية ليس تجاه الرق فحسب، بل حتى في عرض تباين وجهات النظر (الحكومية) حيال سياسات محاربته؛ إذ ظل تداول بعض الآراء التي تقدم لجانب من سياسات الحكومة شرحًا ودعمًا يجري على مستوى من السرية البالغة. وجاء في تقرير مدير مديرية النيل الأزرق أنه «طالما بقي هذا الاختلاف في وجهات النظر، وظلت المذكرات حول الموضوع (سرية للغاية)، يصبح من الصعوبة بمكان منع انتشار الانطباع عن وجود سياسة (سرية) خلف المذكرات، حان الوقت، أو لعله اقترب كيما تصاغ سياستنا حول الرق والاسترقاق في مذكرة مفتوحة يطلع عليها كل إنسان»[20]. وهذا يحيل بوضوح إلى معضلة أخرى، وهي أن التعتيم الذي تمارسه الإدارة الاستعمارية لم يكن سوى تجلٍ لخوفها من أن يتم نقل التناقض في سياساتها إلى الرأي العام البريطاني والأوروبي؛ إذ أبدى بعض المسؤولين خوفهم من أن «يغادر بعض البريطانيين وهُم في هذا الحال من سوء الفهم فيشرعوا في نسج قصص، قد يمسك بها (مهووس) سياسي في بريطانيا، فتتحول إلى ادعاء بأن الحكومة في السودان تشجع الرق لصالح الشركة الزراعية السودانية»[21].

أثبتت الحوادث أن الفريق الذي كان متشككًا في جدية سياسات الحكومة وجدواها في محاربة الرق، كان بالفعل قادرًا على نقل اعتراضه إلى الرأي العام والجهات المعنية، مع تعضيدها بالأدلة والأسانيد. ولعل أنصع مثل لذلك تلك الرسالة التي بعث بها المستر ديغل، الموظف البريطاني السابق لدى حكومة السودان والمفتش الزراعي في شمال السودان، إلى سكرتير جمعية مناهضة الرق، وحماية السكان الأصليين في لندن، راجيًا أن تُرفَع بوساطة الجمعية إلى لجنة الرق التابعة لعصبة الأمم. وقد شفع رسالته بعدد وافر من الشكاوى التي كان قد تلقاها في أثناء تأدية عمله في السودان، إضافة إلى

(20) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 3/ 60/ A.

(21) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 3/ 1/ 60.

ملاحظاته الشخصية على السياسات الحكومية بشأن الرق في السودان، مبديًا في الوقت ذاته استعداده للمثول أمام لجنة (يتمنى أن تنعقد) لتقصّي الحقائق. ومما جاء في رسالته: «ليست صحيحة تلك الحجة القائلة إن الأرقاء يحصلون على حريتهم فور طلبهم إياها، إذ لم تُتخذ أي خطوات لإعلام الأرقاء أنهم أحرار في نظر القانون، وأنا شخصيًا ما كنت أعلم في البداية إن كان الأطفال الذين وِلدوا بعد إعادة (الفتح) أحرارًا أم أرقاء، وكل الأرقاء الذين هربوا من أسيادهم لم يتجهوا نحو مركز الحكومة، بل اتجهوا أبعد ما يكون عنه»[22]. ويضيف ديغل بعضًا من ملاحظاته بشأن الإجراءات والقرارات الحكومية المتعلقة بالرق، واصفًا إياها بأنها «لا تُنفذ لأنها متناقضة وغامضة»[23]. ثم ذكر أنه أُخطر بوساطة الحكومة أن هذه الأخيرة أصدرت مذكرة جديدة تمنع تأجير الأرقاء من أجل الربح، ومذكرة أخرى بأن الأطفال الذين ولدوا بعد عام 1891 ليسوا أرقاء .. مضيفًا قوله «إن الناس الذين يهمهم موضوع المذكرتين أقل الناس علمًا بها، فالنشر العلني في رأي هو جوهر المسألة. وأنه وبعد عشرين عامًا تحت العلم البريطاني والعلم المصري، يتواصل استرقاق الناس في السودان، ويتعرضون للاعتقال والاستجواب عن ورقة الحرية، وبفرض السادة ملكيتهم على أطفالهم كأرقاء وينتزعونهم منهم»[24].

2- ورقة الحرية: تميمة دونها مارد

لاذت الحكومة إذًا بالغموض والتعمية، لتواري موقفها المتناقض تجاه الرق، ولا سيما أن وعيًا وطنيًا متناميًا وحسًا قوميًا جديدًا بدأ يتشكل دفعاها إلى إعادة النظر كليًا في قضية الرق، لتُتبع مشروع مذكرة 1925 بتقرير أعده مدير المخابرات في عام 1926، وفضح فيه بعضًا مما كانت المواقف الحكومية تدأب على ستره. بل إن التقرير عاد إلى التعريف بمفهوم الرق نفسه. وما يلفت بقوة أنه طابق نظرة «الزعماء الثلاثة»، رغم تأكيد الحكومة الاستعمارية البون المفاهيمي الذي تؤطره

---

(22) ضُمنت هذه الرسالة في تقرير للمخابرات (ص 49-55)، دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 7/ 2/ 60.

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه.

دلالات الثقافة؛ «إذ يصعب على الرجل البريطاني أن لا تثير كلمة رقيق في ذهنه صورة مجموعات موثقة بالسلاسل تلهبها السياط الطويلة (وكوخ العم توم)، ولكن تصور العرب[25] لوضع الرقيق ليس بذات درجة القسوة واللاإنسانية التي استغلت بها أوربا تجارة الرقيق»[26]. وقد هيأ التقرير للمضي في سياسة جديدة، رأى حتمية تطبيقها، ولا سيما تلك التي سترتبط منح ورقة الحرية بعزل الأرقاء وإقصائهم في معسكرات بعيدة عن أماكن وجود أسيادهم السابقين؛ إذ يستحيل - بحسب ما ورد في التقرير - إيجاد فرص عمل للرقيق خارج المدن، خصوصًا في كردفان، حيث القرى مبعثرة ومتباعدة بحسب مناطق الزراعة المطرية، ويعيش أهل تلك القرى في مشتركات مكتفية ذاتيًا، وهذه أحوال تزيد من تعقيد وضع الرقيق. لهذا يصبح شرط إصدار ورقة الحرية بأسلوب مستمر وناجح، هو توفير مأوى وضمانة للرقيق حائز الورقة. ويقترح التقرير أن ربما كان من الأفضل إنشاء هذا المأوى بعيدًا عن مكان إقامة الأسياد في القضارف أو القلابات؛ فالملّاك في كردفان يشكون من مأوى أو ملجأ الرقيق المجاور لمدنهم وقراهم، ولكن من جانب آخر، يعني المأوى البعيد نفيًا للرقيق بعيدًا عن ذويه وبيئته، لذا لا بد من معالجة حالة كل رقيق على حدة[27].

حاولت هذه السياسة الجديدة أن تؤازر حيثياتها بحالة رقيق الرعي - وصفهم التقرير بأنهم يتمتعون ببلادة حس عالية - الذين ليس من المصلحة منحهم حريتهم من دون ضمان وسيلة لكسب العيش. ومكمن الخطر في السياسات الجديدة أنها بررت نفي هؤلاء الأرقاء؛ فتأكيد ضرورة معالجة كل حالة منفردة لم يكن يعني تعزيز سياسة نفي وتغريب الأرقاء فحسب، بل نفيهم أيضًا كحالات منفردة، من دون اعتبار لعلاقاتهم القرابية أو انتماءاتهم المكانية أو علاقاتهم الاجتماعية التي صاغها وأكدها وجودهم في مجتمعات رق مشتركة سابقة، ليُلحَقوا بتجمعات سكانية جديدة لن يتحقق لهم فيها الاندماج. هذا بالإضافة إلى التغيير القسري الكبير الذي سيحُملون عليه إن هم ارتضوا تغيير نمط المعيشة وتحويلهم من

---

(25) يقصد بهم العناصر التي تدعي الانتماء إلى الأصول العربية في السودان وهنا «ملّاك الرقيق».

(26) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 1/ 60/ A.

(27) المرجع نفسه.

قوى إنتاج رعوي (كما في بيئة كردفان مثلًا) إلى قوى إنتاج زراعي (القضارف والقلابات في شرق السودان، وهما تمثّلان أكبر مناطق الزراعة المطرية في السودان)، ما يعني في المحصلة النهائية أن لا أحد سيجرؤ على التقدم بطلب تميمة حرية يحرسها مارد العزل والنبذ والتغريب. وهذا يؤكد ولا ينفي ما تخوفت منه الإدارة من أن تشاع رغبتها في استمرار شكل من الاسترقاق لمصلحة مشروعها الاقتصادي في السودان.

ربما يعطي التطبيق السابق على وثائق الرق في فترة الحكم الاستعماري أنموذجًا بارزًا بشأن الأسباب السياسية والاقتصادية، بل والنفسية، التي تقف وراء التناقض إزاء قضية الرق، حيث إن الاستعمار نفسه - وهنا المفارقة - يُعَد بدرجة أو بأخرى حالة من حالات الاسترقاق، تؤطر وتبرر النظرية الاستعمارية نفسها وتبررها. لذا، وأمام هذا التناقض، لم يكن من بد في أن صير جل وثائق الرق وإجراءات مناهضته مراوحًا بين السري والبالغ السرية والمحظور. ولكن ما يحتاج إلى تفسير حقًا هو أن تستمر هذه الوثائق في التواري معزولة خلف الحظر والسرية لما يناهز المئة عام، وحتى بعد قيام الدولة الوطنية المستقلة، وربما لن نبلغ تفسيرًا لذلك إلا إذا وثّقنا الصلة بين ذاكرة الاستعمار الطامِسة وذاكرة وطنية - لها أدوات طمسها - تحاول أن تخفي سوءات الرق في عهد كيانات الحكم المحلية (الوطنية)، قبل الحكم التركي (وثائق سنار) وفي زمن الحكم المهدوي، ليصبح بذلك جل الإفادات بشأن الرق ركامًا من أوراق محظورة وسرية. بيد أن العوامل التي جعلت وثائق الرق الكولونيالية محظورة وعسيرة على الكشف يضاف إليها بُعد اجتماعي يجعل من طمس وثائق الدولة الوطنية - لدى البعض - وواجبًا وشرفًا وطنيًا، وخلقًا مهنيًا، وقضية إبيستمولوجية، أوَليس غايات المعرفة التاريخية أن تعمّق الانتماء، وتُقصي أسباب الفرقة لتُنضد كتاب الوطن أمينًا من كل سوء؟

تحكي وثائق الدولة الوطنية كيف رسم الرق عوامل النبذ والإبعاد والعزل الاجتماعي، مغالِطة بذلك ادعاء أن الرق في السودان كان أكثر تسامحًا. ومن تلك الوثائق (السرية)، يمكن أن نختار إشارات دالة على تشكيل لوحة الإقصاء والدونية في عهد الدولة الوطنية (الدويلات المحلية)؛ إذ جاء في وثيقة صداق صادرة في 3 أيلول/ سبتمبر 1847، وكان الزوج فيها ينتمي إلى أسرة دينية

بارزة، أن أسرة الزوجة أهدت ابنتها «نصف في الفرخة (الأَمة) التامية بنت سعد وأولادها»، أي أن للعروس مقدار النصف من «بنت سعد وأولادها» بذاتهم وليس مما يملكون[28].

جاء في وثائق المهدية بشأن الرق (الهامل)، وهو مصطلح يشير إلى أولئك الأرقاء الذين تفرقت بهم السُبل بعد أن تركهم أسيادهم الذين فروا أو أُسروا في إثر الهزيمة التي حاقت بالحكم التركي - المصري، أو أولئك الذين غُنموا من أسيادهم، أو الذين اختُطفوا من السادة السابقين، أن هؤلاء (الهاملين) أحط أنواع الرقيق في الدولة المهدية، فمثلوا، إلى جانب غنائم الحرب، أهم موارد «بيت مال المهدية». وتوضح الوثيقة التالية كيف جرى حصر موارد بيت المال.

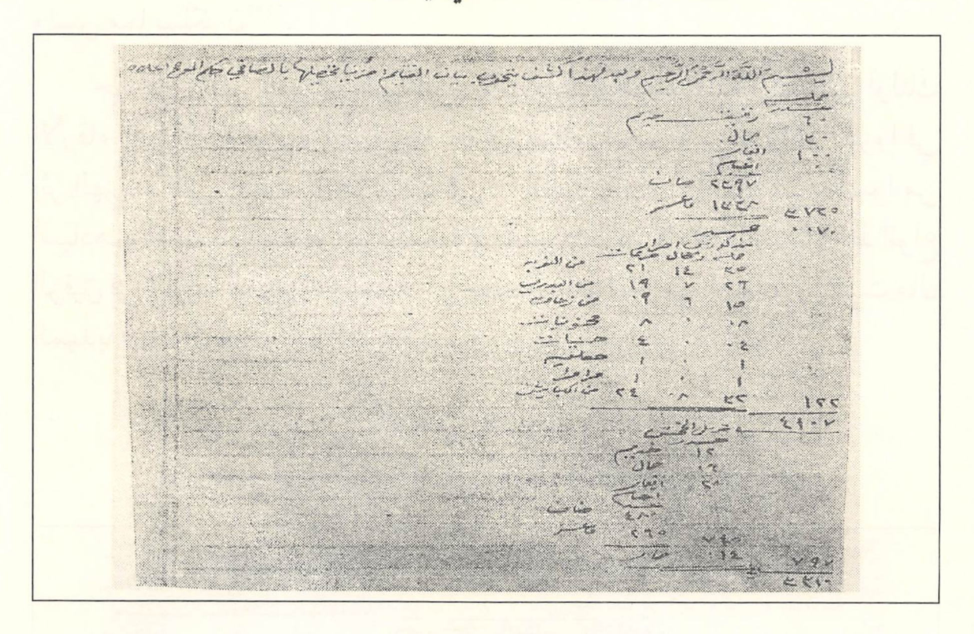
الشكل (29-10)

من حصر موارد بيت المال في أيام الدولة المهدية - السودان

نلاحظ كيف أن الرقيق (الهامل) جرى حصره منفردًا، ثم أضيفت جملة أعداد الرقيق إلى أعداد الماشية (لتُجمل بجملة واحدة) مكونة الثروة النقدية، لبيت مال الدولة، علمًا بأن هذا المنهج في حساب ثروات بيت المال تؤكده كل وثائق مالية المهدية (سواء بيت المال المركزي أو فروعه)، والوثيقة التالية بيان لمصادر بيت المال الفرعي في كردفان.

(28) دار الوثائق القومية (السودان)، قائمة متنوعات 1/ 5/ 31.

الشكل (11-29)
بيان لمصادر بيت المال الفرعي في كردفان - السودان



وكان بيت المال نفسه قد أصبح متحكمًا في تجارة الرق، التي غدت تجارة داخلية مزدهرة، والأهم أن رقيق بيت المال حلوا محل النقد بالنسبة إلى الدولة المهدية، وكان بيعهم يتم لمواجهة منصرفات الدولة أيًا كان نوعها؛ فعلى سبيل المثال، بيعت سبع من النساء مقابل مئة وأحد عشر ريالًا بغية توفير الكساء لعدد من المجاهدين (جنود الدولة أنصار الدين)، وكان بين هؤلاء السبع طفلة رضيعة صحبة والدتها[29]، على أن الأمر الأهم خلال تلك الفترة هو أن البيع وتبادل الرقيق كانا يقعان على النساء أكثر من الرجال، الذين جرى توظيفهم في كثير من الأحيان لمصلحة جيش الدولة، حتى أن خليفة المهدي اضطر إلى إصدار أوامر مشددة منعت بيع الرقيق من الذكور بصورة قاطعة، موجهًا رسائله بصورة خاصة إلى بعض قواده الذين سيروا قوافل الرقيق لمصلحة مناطق نفوذهم أو لمصحتهم الشخصية.

إذًا، ففضلًا عن بشاعة الرق ضد كل من يقع تحت قيده، كان للنوع (الجندر) ظله على حياة الأرقاء ومراتب شقائهم؛ فمن ناحية، كانت علاقات التسري

---

(29) انظر: دار الوثائق القومية (السودان)، مهدية (7/ 1/ 6)، قطعة رقم 32.

كأنموذج صوري غير أخلاقي للزواج (غير المُلزِم بحقوق) قد مثّلت صورة قاتمة من صور بؤس النساء تحت الرق. وربما يحدث أن يتشارك عدد من الرجال في التسري بامرأة واحدة، بل حتى أن بعض رجال الدين لم يستنكف عن مثل هذا السلوك؛ ففي وثيقة من سجلات المحاكم مؤرخة بـ 6 كانون الأول/ ديسمبر 1760/ جمادي الثاني 1174هـ تقاضي ثلاثة من رجال الدين، كانوا قد كوّنوا شراكة في ما بينهم لامتلاك محظية، تُقسم أوقاتها بينهم، ويكون ترتيب تبادلها بحسب مكانتهم وسنّهم، ولكن ما حدث أنها حبلت من أولهم، فأخرجها بذلك من دائرة التبادل المزمعة، فرفع الآخران دعوى قضائية، وحُكم لهما بتعويض مادي رفضا قبوله أول الأمر، ثم قبلاه على مضض[30]. ويعلق سبولدينغ على هذه القضية ساخرًا بأنها قصة جديرة بكتابات موليير وسرفانتس.

يذكر بعض الرحالة الذين زاروا السودان أن الأوروبيين فاقوا أهل البلاد في التسري «لدرجة أن بعضهم كان يجمع أربعين من الإماء وله من بعضهن أطفال من كل لون»[31]، لكن في بعض الحالات، ربما أفضى التسري إلى خروج النساء وأولادهن من ربقة الرق، حال اعتراف السيد ببنوة الأولاد، وهذه كانت حالة نادرة الحدوث، ولم تتكرر بما يستحق الذكر إلا في الحقبة الكولونيالية وبعد إعلان الحكومة سياستها المناهضة للرق.

ووفاقًا لما يقدمه بعض الشواهد من سجلات القضاء الشرعي، ظهرت في دست هذه المحاكم أول مرة قضايا عدة لإثبات النسب، وكان الذين يقومون برفعها هم السادة (الملّاك). والتفسير المباشر لذلك هو «الخوف من فقدان الرقيق (الزوجة الرقيق - السرية - وأولادها) إذا ما تم منحهم ورقة الحرية..» والتي كانت تمثل لكثيرين منهم أملًا جديدًا (خاصة النساء اللائي كن يسبغن على الورقة في ما يبدو قوة سحرية)[32]. ومن ناحية أخرى، كان على الإماء - حتى في زمن الكيانات الوطنية - أن يخضعن لنظام اجتماعي يجري تداولهن فيه بوساطة مضاربين يأملون في جني الأرباح من خلال التقلبات في سوق العبيد؛ ومن الأمثلة

(30) دار الوثائق القومية، (السودان)، قائمة متنوعات 1/ 10/ 99.

(31) Pierre Tremaux, *Le Soudan* (Paris: [n. pb.], 1862), p. 20.

(32) دار الوثائق القومية (السودان)، ملف سكرتير إداري، 13/ 4/ 60 تقرير (رفاعة) (شباط/ فبراير 1931).

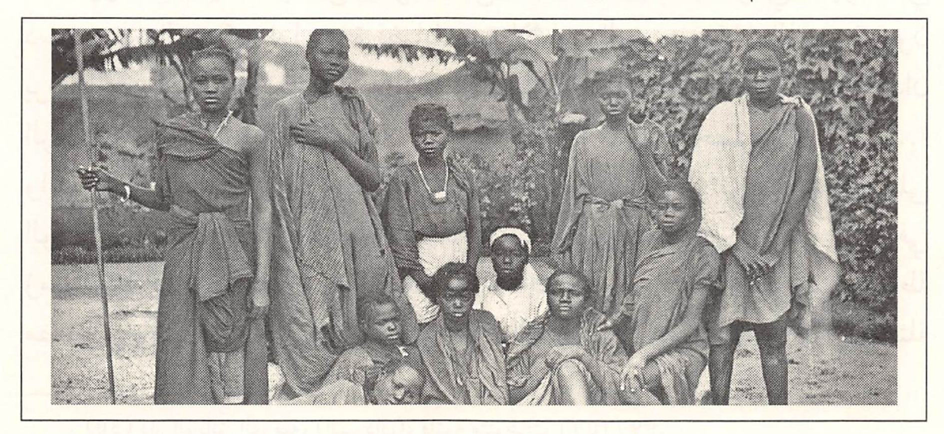
على ذلك: في عام 1877 بيعت امرأة اسمها فضل الساتر خمس مرات بالتتابع من رجال مختلفين، وكانت أسعارها على التوالي: 53 و66 و72 و70 و74 ريالًا، وبالنظر إلى السعر العالي الذي حققته، فمن المحتمل أنها اقتُنيت لتكون محظية (سرية)، ويصعب التصور أنها يمكن أن توافق على ادّعاء أن مالكيها يعتبرونها، فوق كل شيء، إنسانة، أو عضوًا في المجتمع أو العائلة[33].

أُجبرت بعض النساء على تقديم خدمات جنسية لرجال يقومون باستئجارهن من سادتهن (رجالًا ونساء في بعض الحالات)، كما أُجبرّن على ممارسة الدعارة في مقابل جعائل محددة يدفعنها لسادتهن، إضافة إلى ما كن يلاقينه من انتهاكات جسدية في أثناء رحلة قافلة الرق نفسها. يصف بوركهارت معاناة الفتيات في طريقهن إلى مصر قائلًا: «كن صغيرات في السن، يتعرضن للاستغلال على طول طريق رحلتهن، ونادرًا جدًا أن تصل الواحدة منهن إلى مصر وهي ما زالت عذراء، على أن الأمر لم يكن قاصرًا على رحلات تصدير الرقيق، بل حتى قوافل التجارة الداخلية شملتها مثل تلك الانتهاكات».

الشكل (29-12)

صورة من أرشيف جمعية مناهضة الرق الدولية لفتيات

تم استرقاقهن في السودان وحُررن في القاهرة، 1884



(33) جاي سبولدينغ، **عصر البطولة في سنار**، ترجمة أحمد المعتصم الشيخ (الخرطوم:هيئة الخرطوم للصحافة والنشر، 2011)، ص 225.

تقف فترة الحكم المهدوي شاهدًا حيًا على نظام استنته الدولة، جرت فيه إعادة تقسيم النساء وتداولهن، جواري أكنّ أم حتى أرامل الجند والقادة من الذين طحنتهم حروب الدولة المستمرة؛ فمع تحديد أربع نساء سقفًا أعلى لعدد الزوجات بما يتوافق مع التشريع الإسلامي، اتخذ الجهادية من ملْك اليمين (غنيمة الحرب) ماشاءوا، حتى أن خليفة المهدي نفسه تزوج وزّوج أنصاره، وأهدى بعضًا ممن تزوج منهن ومن ملْك يمينه إلى بعض خلصائه، بل وأسراه أيضًا، كما فعل مع سلاطين باشا أو إبراهيم فوزي على سبيل المثال، ومع فرض تشريعات إسلامية منعت البغاء، إلا أن صورًا أخرى حلّت مكانه كالمثال الذي سبقت الإشارة إليه في قصة السيدة التي بيعت خمس مرات متتالية خلال أيام معدودات في عام 1877 (في أثناء حكم خليفة المهدي) .

3- توقيع على جسد ...أو الجسد كنص

لم تكن ممارسات الدولة (كبنية فوقية) وحدها هي التي تحدد وضعية الأرقاء، لكنها كانت تشرعن لاستمرار علاقات بُنيت وترسخت على المستوى الاجتماعي. وقد حُفظ كثير من أدوات التعبير الجمعي (أمثال - أشعار، أغان، روايات شفوية)، ما يشير إلى وضعية الرقيق الاجتماعية، وإلى الأثر الكبير لعلاقات الرق على سائر البنية الاجتماعية. لكن الأمر ليس على هذا النحو بالنسبة إلى الروايات الشفوية التي تحكي عن الرق من منظور الرقيق أنفسهم؛ إذ تبدو مظانها عسيرة شحيحة وعصية على الاستنطاق، حتى ليظن أن ليس ثمة ما يقال و«لا وثائق ولا روايات موثوقة تنقل مشاعرهم، أنينهم، وحنينهم، ومصيرهم، أم تراه، حبيسة الصدور تتناقلها الأجيال خلسة، تشع بها العيون حقدًا وأسى، ولا تنطق بها الألسن خجلًا ومذلة»[34]. تعبّر هذه النظرة عن حالة من الإنكار لها صداها في اللاوعي والوعي الجمعي في آن واحد، حتى لتجعل الباحث لا يرى أن كل ما بين يديه يكاد يصرخ بـ «أنينهم وحنينهم ومصيرهم»، عندما يستحيل الإنسان تحت الرق إلى «شاهد» يسعى، ويصير الاسم صكًا للعبودية، ويصير الجسد نصًا، ولا سيما في حالة النساء، فعلى الجسد أن يحمل وسم الرق ووصمه،

---

(34) نقد، ص 16.

إذ الوشم - كدليل على المعرفة - مرتبط بتبادل النساء وامتلاكهن. ويهاجر التوقيع المفروض على الجسم في لعبة شبقية، وفي تبادل النقد (المال)، كما يحدد في جدلية السيد - العبد مراتب الفئات الاجتماعية؛ وبصفة عامة، ففي الوشم مبدأ شعاري، وتأليه مُحّمل بحيوانية وبغريزة الموت، المقنّعتين[35].

من إحدى وثائق المهدية التي اهتمت بذكر نساء جرى بيعهن لمصلحة بيت المال، وثيقة صدرت بتاريخ 5 ربيع أول 1310هـ - 26 أيلول/ سبتمبر 1892، وذكرت أسماءهن وأوصافهن وأثمانهن، نقتطف نماذج تدلل على ما يمكن أن يقع توثيقه على الجسد: «الآدمية عايشة، برقاوية، مربوعة القامة، على صدرها وذراعيها الاثنين كي نار، وعلى رقبتها من ورى (وراء)، وكي نار على ثدها (ثديها) الأيمن (بيعت بمبلغ تسعة عشر ريالًا).. آدمية تدعى بخيتة بنداوية، شفتها العليا مقدودة وعلامة كي نار على بطنها وتحت ثدها اليسير (ثديها الأيسر)، (تم بيعها بمبلغ خمسة عشر ريالًا).. وآدمية تدعى خديجة مولدة خضرة اللون (خضراء - أي سمراء) قصيرة، حاقب (حاملة) بنت رضيعة (بيعت وابنتها الرضيعة بمبلغ ستة وثلاثون [وثلاثين] ريالًا).. وآدمية تدعى بحر النيل .. على صدرها حرق نار .. مقدودة الشفتين (بيعت بمبلغ ستة عشر ريالًا).. آدمية تدعى فضل الكريم دينكاوية مكسرة الأسنان من تحت[36] على ذراعها اليمين كي نار محلين (موضعين) وكي تحت ثديا الأيسر وعلى ظهرها أثر ضرب سوط قديم (بيعت بمبلغ عشرون [عشرين] ريالًا)»[37].

لا بد من الإشارة إلى أن وقوع بعض الفتيات والنساء في الرق سبب مباشر لاحترافهن البغاء، بل تبدو حياة (الأَمَة) وعملها مرادفين لحياة البغي وعملها، على الرغم من أن الذين كانوا يحاولون الدفاع عن مؤسسة الرق رأوا في ضرورة استمرارها ضمانًا ضد احتراف النساء للدعارة. يحكي موظف بريطاني من خلال تجربته في السودان قائلًا: «كثيرًا ما سمعت الحجج القائلة أن تحرير الأماء يؤدي بهن حتمًا إلى الدعارة، لكن تجربتي الذاتية تؤكد أنهن عاهرات، طالما ظللن إماء،

---

(35) عبد الكريم الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنسيب (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2009)، ص 87-88.

(36) عادة تتبعها قبيلة الدينكا النيلية بخلع أسنان القواطع الأمامية بغرض تجميلي.

(37) دار الوثائق القومية (السودان)، مهدية 7/ 8/ 10 قطعة 32.

يؤجرهن أسيادهن ويعيشون على أتاوات العهر، وهذه في اعتقادي جريمة يعاقب عليها القانون الإنجليزي عقابًا رادعًا، لو كنَّ حرائر لكان في مقدورهن على الأقل الاحتفاظ بعائدهن من الدعارة»[38]. أما الأرقاء من الرجال، فكانت أجسادهم تحمل بجانب علامة الرق ووسمه (ثقب الشفاه أو الكي بالنار) علامات أخرى («فإذا أقتنى المسلم غلامًا ختنه»)[39]، وفي هذا إشارة إلى أن الغلام أُدخل في إطار ممارسة ثقافية كتابع، وعلى جسده أن يحمل توقيع الانتماء الجديد؛ فالختان في السودان رديف لإشهار الرجل إسلامه، كما أنه كان على نسبة معيّنة من الرقيق الذكور الخضوع لعملية تهدف إلى تحويل الجسد ونزع الرغبة الجنسية (تساوي نزع الذكورة) في مجتمع تحاول السلطة فيه أن تُحْدث تكاملًا بين أدوار حكمها ورموزه وثرائه ونظام يحرس النساء (الحريم) بأرقاء خصيان. وقد حذف مترجم رحلات بوركهارت في بلاد السودان وصفًا دقيقًا قدمه بوركهارت لعملية الإخصاء (ورأى المترجم عدم ضرورته)[40]؛ فعند مرور بوركهارت في عام 1813 بقرية زاوية الدير في صعيد مصر - والتي عدّها أعظم «مصنع» كان يزود تركيا وأوروبا جميعها بهؤلاء الحراس القائمين على عفة النساء، ألفى راهبين يقومان بإجراء تلك الجراحة، في مقابل مبلغ يتراوح بين خمسة وأربعين وستين قرشًا. ومع أنه أبلغ أنهما فاقا كل من سبقهما حذقًا لصناعتهما، فإنه مات جراء هذه الجراحة غلامان من جملة ستين غلامًا في ذلك العام، وكان عمر الغِلمان الذين وقع عليهم الاختيار يتراوح بين ثماني سنوات واثني عشر سنة[41].

إذًا، تحالفت في هذه الحالة السلطة الدينية والسياسية (الأولى بيدها التي تنفذ والثانية التي تطلب الخصيان لإتمام رمزية هيبتها)، بيد أن انتهاك الجسد هو الذي رفع الرقيق مراقي ليقربهم من السلطة (غير المرور بتجربة إعدام الرغبة)، فأعطاهم وضعًا فيه كثير من الامتياز، وربما مكّنهم هذا الوضع في حالات محددة من الافتكاك من ربقة الرق، ومكّن أهلهم من أن يصبحوا موظفين (حراسًا) في

(38) دار الوثائق القومية (السودان) ملف سكرتير إداري، 7/ 2/ 60.

(39) لويس بوركهارت، رحلات بوركهارت في بلاد النوبة والسودان، ترجمة فؤاد أندراوس (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 262.

(40) انظر: المرجع نفسه، ص 362، الهامش.

(41) المرجع نفسه، ص 362.

البلاط الملكي، أو حراسًا لأقدس المقدسات الدينية؛ فعلى سبيل المثال، لا يزال الخصيان هم حراس المسجد النبوي، الكعبة - لدى المسلمين، فيحوزون بذلك مكانًا متعاليًا.

4- اسم مصير

من مقولات الثقافة الشعبية أن الاسم يحدد مصير صاحبه، وسنرى كيف يمكن أن نبدل (أن نقلب) هذه المقولة؛ فمصير الرق تحكّم إلى حد كبير في كيفية إطلاق الأسماء على الرقيق، حتى ليصح أن نقول إن «مؤسسة الرق» أنتجت منهجًا في إطلاق الأسماء، وتطبيقًا على ما تجاوز المئتين وستين من أسماء الرقيق ممّا حوته بعض وثائق الرق في السودان. ومن خلال مادة شفهية جُمعت لأغراض هذه الدراسة، يمكننا تقديم ملاحظات أولية، تعكس بقدر كبير كيف أن الاسم يؤطر لوضعية صاحبه، كما يمكننا من خلال دلالات الأسماء ادعاء أن بعضها مما أطلقه ملّاك العبيد على عبيدهم، وبعضها مما أطلقه الرقيق أنفسهم رغبة في استرضاء سادتهم، أو تحديًا مُرمزًا. وما يلفت النظر بحق أن كثرة من الأسماء هي أسماء مركّبة (مضاف ومضاف إليه)، وقد حلّت الجملة الاسمية في كثير من الحالات مكان الاسم المفرد، لتحكي هذه الجملة بلسان حال أصحابها الذين جار عليهم زمانهم (الحي يشوف، الزمان يوريك)[42]، أو تعبر عن آمالهم في فرج الله الآتي (فراج، فرج، فرجو قريب، العند الله قريب)، وثقتهم بالله واتكالهم عليه (الساتر الله، الراكز الله، الله معانا، مراد الله، الكريم هوّان)[43]، هذا فضلًا عن الأسماء الدالة على الصبر والرضا (صابرين، رضينا، حكم السيد، حكم الله، الصبر فضيل، الصبر نعمة) وجميع الأسماء الآنفة (عدا فراج، فرج) أسماء للتأنيث، كما استُخدم بعض الأسماء ليدلل على المؤنث والمذكر في آن معًا (فضل الكريم، وكيل الله، وكيل) في طمس للهوية الجندرية له وظيفته؛ إذ تصادر هوية واحدة (هوية الرق) ما خلاها حتى لتحل محلٍ هوية النوع. واتخذ نفي الذات (الإنساني) كذلك طريقة التعريف بالتنكير كاسمَي كُبرى وصغرى. كذلك كان على الرقيق أن يحملوا أسماء تدلل على صفات أسيادهم، فالسيد صعب المراس، وربما يتخذ رقيقه من الإناث

(42) الحي يشوف، الزمان يوريك (أي من يعِش يرَ).

(43) هوّان (على وزن فعال) أي سيسهل أمرنا ويجعله هينًا.

اسماء وزنو قاسي، وعرضو قاسي، والغضوب (جوفو حار) السيد اللاذع في قوله، ويمكن أن يطلق على أمَته اسم مرّ الجواب («الرد»)، أما واسع الصدر فأمَته بارد النسمة، طيب العشرة.

تُطلَق على الرقيق من الرجال أسماء دالة على ما يرجوه السيد من صفات عبده، نحو: درّاج (يعين ويساعد)، سالم، سليم، وعلى الرقيق من النساء أسماء ذات دلالة جنسية، نحو ساوية (أي مكتملة الأنوثة)، ويُختار للرجال أسماء تعبيد، لكنها غالبًا لا تضاف إلى أسماء الذات الإلهية التسع والتسعين، مثل: عبد السيد وعبد الفضيل وعبد الخير وعبد التام، وفي بعض الأسماء تأكيد بالغ للعبودية، نحو: خادم سيدا (سيدها) والعجب سيدو (سيده). وفي حالات أخرى اتُّخذت أسماء تدل على نوع من عدم الاستكانة والمقاومة (منصورة، مستورة)[44].

عكس بعض الأسماء، وبمباشرة تامة، الوضعية الاجتماعية لأصحابها، كشأنها من ناحية النسب وصعوبة إثباته (الجات براها «ولدت هكذا عفوًا»، الله جابو، الله أعطاني)، أو دالة على ما يمكن أن يطرأ من تغيير في الوضعية الاجتماعية حتى ولو كان محض أمنيات، نحو الدون لحق. وقد حملت هذا الاسم - على سبيل المثال - سيدة جميلة كانت موضوعًا لغزليات شاعر شعبي شهير. واهتدت سيدة (كانت تنتمي في الواقع إلى أسرة حاكمة) إلى أن تطلق على واحدة من جواريها اسم مرخوسة (أي رخيصة)، وكانت تؤجر المشتريات لتقديم الجنس، وهذه تحديدًا كانت مستأجَرة لشخص يعمل في مهنة ذات عائد متدن (بائع متجول)، في حين كانت الأخريات مستأجرات لتجار موسرين في سوق الأبيض.

لم يكن إطلاق هذه الأسماء قاصرًا على الأطفال من أبوين تحت نير الرق، بل حملها أيضًا كثير من أبناء التسري المعترَف ببنوتهم، ومن الصعوبة أن نصدق أن هذه الأسماء أُطلقت لتسهيل عملية اندماج حاملها في المجتمع، بل على النقيض من ذلك، كانت في خدمة الهدف المغاير هو المحافظة على وضعية دونية للعبيد وأولادهم، كما لاحظ سبولدينغ. وربما توارى غير الرقيق خلف بعض هذه الأسماء، اعتقادًا منهم أنها تدفع عنهم الموت والشرور والمرض، فالموت والبلايا جميعها تختار من الناس أفاضلهم لا أحطهم منزلة.

(44) على أن الاسم ربما أُطلق في إشارة إلى السيدة المالكة، فهي منصورة ومستورة (من الستر).

بقيت إشارة أخيرة مفادها أن بتفكك علاقات الرق اختفت، بل امّحى من الذاكرة جل هذه الأسماء؛ فالأجيال التي تلت اتخذت من الأسماء الإسلامية والعربية الكثير. وفي بعض الحالات، اختار الآباء (ولا سيما المتعلمون) لأبنائهم أسماء مركّبة تباعد بين اسم الابن واسم الأب أو الجد، نحو: محمد سيف الإسلام، محمد نور الحق ...إلخ).

دلت أسماء أحياء للرقيق، بدأت في بادئ الأمر أحياء مغلقة أو شبه مغلقة، على تكوينها الاجتماعي، مثل كمبو عبيد (معسكر عبيد) وفريق (حي) عبيد، بل استُبدل اسم قرية في وسط السودان، فريق عبيد، بفريق كلاب. وفي المدن، نُظر إلى الأحياء التي بدأ الرقيق السابقون يسكنونها (من نهاية الربع الأول من القرن الماضي)، كأحياء للجريمة والدعارة وبيع الخمور، وانعكس ذلك على تسميتها (الجو[45] وتكساس ورأس الشيطان، وغيرها). وسكن السواد الأعظم من الرقيق الأحياء الشعبية حين كان الاندماج بينهم وبين الطبقات الفقيرة من غير الرقيق أيسر وأسهل. وأعطت تلك الأسماء الشعبية - وما زالت تعطي - دلالة مهمة؛ إذ دل بعضها على الحرية والانعتاق. وعلى سبيل المثال، كان الحي الذي قام علي بيع الجنس والخمور في الخرطوم في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي قد أطلق عليه اسم هبوب ضرباني[46]، كإشارة إلى التحرر من كل قيد اجتماعي، أو إلى الخروج من سجن الرق نحو رحاب الحرية. وداخل أحياء المدن، اختار بعض الناس أن يعلقوا على بوابات منازلهم لافتات - كان يمكن مشاهدتها في بعض المدن السودانية حتى قبل عقدين من الزمان - كُتب عليها «منزل أحرار».

إذًا، على الرغم من مضي نحو قرن من الزمان على إعلان «الحرية بالميلاد»، لا يزال مثل هذا الإشهار ضروريًا، ولا يزال مثل هذه اللافتات (العلامات) تنوّه بأننا أحرار، أو بأننا أحرار وغيرنا ليسوا أحرارًا (عبيد). أما الداعي إلى اتخاذ مثل هذا الإشهار، فمكمنه في بنية نسق قيمي/ أخلاقي لا يرى في الرقيق فضيلة، ولاينال الأرقاء من أفيائه سوى وصم يطاردهم جيلًا في إثر آخر، ويصنف منازلهم، كل منازلهم، دارًا للبغاء والدعارة وبيع الخمور. لذا، طفق الآخرون (غير العبيد)

(45) الجو.. هنا بمعنى الكيف أو المزاج.

(46) الهبوب بمعنى النسيم، ضرباني تنسمت وأحسست بها.

يميزون أنفسهم وينأوون بها عن مثل هذا الظن (أننا لسنا عبيدًا). وقد ذكر أحد الذين كتبوا مثل هذه اللافتة أنه «لم يكن يريد أن يوصم الآخرين، بقدر ما أراد أن يُكف إزعاج طالبي مثل تلك الخدمات». وفي بعض الأحيان، كتب الأرقاء السابقون هذه اللافتة ليعلنوا أنهم «ما عادوا عبيدًا»، أي إننا ما عدنا نمارس تلك الممارسات السابقة، بمعنى آخر تبنّي المنبوذ تمثّلات النبذ كاملة.

لعل أهم ما يلفت هنا هو كون النبذ والإقصاء قد داخلا بنية اجتماعية ذات علاقات راسخة، فكان تفكيكها - ولم يزل بدرجة أو أخرى وإدماج هامشها الاجتماعي - ولم يزالا - صعبين كؤودين، وهو ما نجد له تأكيدًا ساطعًا في السردية الشعبية، من خلال مروياتها الشفوية في أجناسها المتعددة (حكاية ورواية خبر، قصة، شعر ...إلخ)؛ وتفتح هذه السردية أمام المؤرخ أفقًا يتقاطع فيه المتخيل مع النفسي مع القيمي الاجتماعي. على أن مقاربة تاريخ الرق من منظور التاريخ النفسي تظل أكبر تحديات المؤرخ تعقيدًا؛ فالواقعة الذاتية (الذاتية الفردية)، وعلى الرغم من أهمية دورها في البناء المعرفي الكلي، فإنها تظل إضاءة خافتة لعتم خباياه عديدة وزواياه وافرة. وسيجد المؤرخ نفسه غير واثق بالتعويل على هكذا مصدر، على فرادته وغناه، ما لم تتعدد شواهده، وما لم يحُز أدوات استنطاقه الملائمة. وأريد أن أنحو بالإشارة هنا تمثيلًا، إلى الأهمية المعرفية غير القليلة لبصيرة التاريخ المصغر (Micro History) ومصادره، ولا سيما الرواية الشفوية، والمذكرات والشخصية، حينما يقارب هذا التأريخ، التاريخ الشخصي والعائلي على سبيل المثال، وحينما تقاطع السيرة الذاتية سياقات تاريخية عامة، سواءً على مستوى التاريخ الاجتماعي أو الثقافي، بل حتى التاريخ السياسي. ويمكن هنا إعطاء شاهد مباشر على كتابة تاريخ الحكم المهدوي في السودان، حيث لا تزال كتابات أسرى الدولة المهدية وسجنائها من الأوروبيين تثير تساؤلات معرفية ذات دلالة حول قضية المصدر، بين ما لقيته تلك الكتابات - التي تراوحت بين كتابة الذكريات والمذكرات الشخصية وكتابة التاريخ العام - من عدم موثوقية ودمغ، وفي أحسن الأحوال كثير من الريب لدى نخبة المؤرخين السودانيين، وبين وما استُقبلت به تلك الكتابات من تقدير عالٍ طبع صورة الحقبة المهدية في السودان لدى المؤرخ والسياسي، بل والرأي العام الأوروبي، والبريطاني على نحو خاص، الذي تلقف أخبار هؤلاء الأسرى بترقب وحرص، حرضته ذاكرة متربصة، مضّها

بمرارة، المآب الحزين لسفن إنقاذ تشارلز غوردون، ناعية بطل الإمبراطورية، وناثرة مهانة موته على يد الدراويش المهدويين عام 1885.

إن هذا التباين، بل والمغالاة في تقويم الشاهد التاريخي، يجعلان موضوع الوعي التاريخي - الذي يطابق هنا وعي الذاكرة، وهذه مفارقة - قضية نفسية بامتياز، بين ما يُفكر فيه وما لا يحفل به في متن هذه الشواهد الغنية التي يمكن أن تثير في الوعي التاريخي تساؤلات لا يقف سقفها عند الحادث أو بالأحرى الحوادث التي انبنت على سردها، بل تُناسل أسئلة تناوش المعرفة التاريخية عينها، من قبيل: صناعة التاريخ بين المشاركة في إنتاج الحادث وفي تدوينه؛ السرد ووظيفته؛ بطل السيرة الذاتية وأبطالها المجاورون؛ أين تقف الذات كشاهد موضوعي وأين تتماهى في/ مع ذاتيتها بالمطلق وهل تماهيها المطلق ممكن؟

تُبرز كتابة الذكريات/ المذكرات اليومية نوعًا فريدًا من هذه الخصوصية؛ فكما لدى تشارلز نيوفيلد في *Prisoner of the Khaleefa* (سجين الخليفة)، تتشابك أطياف السرد بغنى باهر، وموفور للتطبيق حال اختار المؤرخ أن يعيد بناء معرفة تاريخية مركزها السيرة الذاتية نحو أفق يتماس قطره مع السياق التاريخي العام؛ فالسردية زاخرة بأبطالها المجاورين، ووقائعها مبذولة لقراءة كاشفة، لتشابك قيم وعلاقات اجتماعية، لم تكن هي سمة المجتمع المهدوي منفردًا، بل يمكن عدُّ تقاطعاتها المتشابكة لازمة وسمت جل المجتمعات التي تمر بمراحل انتقالية. ولعل أنصع مثال يمكن التدليل به هنا هو ذلك النسق الذي تشكلت عبره علاقات اجتماعية عكست بجلاء طبيعة بُنى ثلاث في تقاطعها وتداخلها (اجتماعية واقتصادية وسياسية). وبمزيد من المباشرة، يمكن أن نستشهد بذلك المصير الذي ربط السجين (المؤلف)[47] بالجارية (استُرِقّت في إثيوبيا وبيعت في السودان ثم مصر)، وبالساير (أمير السجن)، وبطفلة مرتقبة كان إثبات نسبها مأزقًا كبيرًا لثلاثتهم، بين أبوة القس السجين المتسري، وأبوة السجان مالك اليمين (غنيمة النصراني)، ومآل الأم التي ينتظرها الرجم حدًا، وفق أحكام خليفة خليفة رسول الله (خليفة المهدي). وربما لخصت دائرة هذه العلاقة واقعية سحرية، أكثر واقعية وأكثر سحرية من كتابات غارسيا، في تجريدها سياقًا اجتماعيًا عامًا، يجد ترميزه في سيرة طفلة اختير لها اسم مكية، تيمنًا باسم أشد سلاسل السجين

(47) Charles Neufeld, *Prisoner of the Khaleefa* (New York/London: Chapman and Hall, 1899).

والسجان غلظة ووطأة، ولم يكن لها وأمها من سبيل للانعتاق سوى الانخراط في بيت للدعارة في مدينة بربر شمال الخرطوم، وفق الصورة المأساوية التي رسمها نيوفيلد، حينما حملته الصدفة ليتغشاهما في طريق أوبته إلى مصر بعد انهيار الدولة المهدية وسقوطها الداوي.

إذًا، يقدّم بناء معرفة تاريخية حول علاقات الرق وتأثيراتها في المجتمع مثالًا تطبيقيًا لتقاطع التاريخ مع حقولٍ معرفية عديدة. وكنا قد رأينا في العرض السابق كيف يمكن السيميولوجيا الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي، إلى جانب تحليل الخطاب، أن تعطينا مقاربات مهمة بشأن هذا التاريخ، على أن ظواهر أخرى ترتبط بالإقصاء والنبذ الاجتماعيين، ربما لا تُفسر إلا خلال توظيف مداخل منهجية أخرى واستخدامها، وربما أن بعضها لم يزل في مراحل الاستقلال والتشكّل الأوّلي، خصوصًا عند مقاربة انعكاس النبذ والإقصاء على العلاقات الاجتماعية وما يتبعها من انبناء شكل جديد للعلاقات الاجتماعية، أكان ذلك في المجال الاجتماعي الضيق (الاجتماع العائلي) أم في المجال المتسع (العام)، وهو ما يضع بدوره المؤرخ أمام تحديات معرفية لا تقف حدودها عند التباسات الشاهد التاريخي وانزلاقيته، بل تتعداها حرفيًا إلى المنهج وأدواته؛ إذ تظهر مفاهيم الهامشية: الهامش والإقصاء والدمج موقفًا شكليًا إلى حد ما داخل المجتمع، يعكس وضعية يمكن أن تكون موقتة من الناحية النظرية على الأقل. ومع أنه يصعب تحديد هذه المفاهيم في حد ذاتها، فإن من الممكن أن نلاحظ (مع بروتسلاف غيريميك) أن هذه المفاهيم تعني مستويين من الواقع الاجتماعي لا يتواءمان بالضرورة: مستوى القيم الاجتماعية - الثقافية، ومستوى العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية. ويمكن فردًا أو مجموعة المساهَمة في علاقات إنتاج مع رفض نماذج المجتمع الأخلاقية، أو يمكن أن تكون مقصاة من تراتبية قيم ذلك المجتمع[48] (كما لاحظنا في علاقات الرق). وبالتالي، فإن علاقات الهامشية متبدلة، والهامش غير ثابت بيد أنه لا يترك هامشه بغتة؛ إذ لا بد من صيغة انتقالية يتماس فيها مع محيط، وداخل قطره حتى مركزه، ولا بد لهذه الصيغة أن تعكس دينامية وجدلية، ستشكل في الأساس إعادة إنتاج النظام الاجتماعي.

---

(48) جاك لوغوف (محرّر)، التاريخ الجديد، ترجمة محمد طاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، مقال جان كلود سميث، «تاريخ الهامشيين»، ص 242.

هكذا، فإن علاقات النبذ والإبعاد والهامش تنشئ بنية من التعقيد قابلة لإعادة الإنتاج مهما تبدل السياق التاريخي والاجتماعي، بيد أنها قادرة بعزم أن تحافظ على تحديات الباحث والمؤرخ، ليس فقط بسبب طبيعتها المعرفية التي توزعها بين حقول وأدوات منهجية عدة، بل أيضًا بما يحصّنها من سكوت تسبغه عليها بنية اجتماعية راسخة ونسق علاقي محافظ.

خلاصة

تثير قضايا المعرفة التاريخية من الأسئلة ما لا يمكن حصره، على أن قضايا كتابة التاريخ، أو بالأحرى صوغ هذه المعرفة، تظل أكثر هذه الأسئلة تعقيدًا، من ناحية معرفية خالصة، إذ صح ادعاء أن ثمة معرفية خالصة في حقل العلم الاجتماعي، ومن ناحية اجتماع/ ثقافية، إذ إن المؤرخ - كما يقول جان سميث - يسائل قبل كل شيء، بوعي أو بغير وعي، يسائل الماضي من خلال ما يطرحه عليه مجتمعه من تساؤلات لا شك أنها تجد لها مقاربات خارج إطار المعرفي والأكاديمي، أو على الأقل يقابلها ثمة متوقع (اجتماعي) لمعطى هذه المعرفة. ولن ينفك المجتمع أن يكون رقيب هذا المتوقع، بل سيحاول تأكيده ما وسعه ذلك، ولن تنفك المعرفة التاريخية تحاول أن تؤكد جذريًا خروجها من إسار الإجابات القبْلية واليقينية المطلقة. والمؤرخ منتم إلى طرفي هذه الانقسام، تحدّيه هو إنتاج معرفة مستقلة، لها حدودها (إبستيميًا) ومحدداتها (موضوعيًا)، على الرغم من انتمائها إلى هذا الاجتماع الذي وصله ممدود نحو الماضي، يتلمس عبره طرق حاضره، ومن خاصية هذه المعرفة بوصفها معرفة ذات وظيفية اجتماعية حاضرة بكثافة في المعيش واليومي، ولها قابلية أن يستغل حُججها جميع الفاعلين.

يداخل الطمس هذه المعرفة التاريخية حتى ليضحي متماهيًا عضويًا بها، من المدخلين كليهما: الذاتي (المعرفي) والاجتماعي؛ لذا، فإن أدواته متجددة ومستوياته متفاوتة. وما دام الوعيِ واللاوعي، الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية: المدونة والشفوية، مسرحًا ومؤولًا للطمس، فإن مقاربته ستظل اشتباكًا مع بنى كثيفة التعقيد، ولسبره (دومًا)، سيجد المؤرخ نفسه ملزمًا باجتراح أدواته الخاصة (الملائمة)، وتوظيف مداخل منهجية تتقاطع وتتداخل لتذليل تحديات بناء المعرفة التاريخية.

الفصل الثلاثون

ابن خلدون في خطاب الهوية السودانية

عبد الله علي إبراهيم

هذه الدراسة عود على بدء لتأريخ ابن خلدون للعرب المسلمين والنوبة السودانية في القرن الرابع عشر (بين عامَي 1332 و1402)، وهو التأريخ الذي تغذى منه خطاب الهوية السودانية، في ما كان محط صراع بين العروبة والأفريقانية على امتداد عقود خلت. وصوّر ابن خلدون في تاريخه العرب جماعةً مغِيرةً خربت عمار النوبة، واحتالت لتظفر بالسيادة على أهل النوبة باستغلالها نظمهم لولاية الملك. ووجد دعاة الهوية الأفريقية في ما ورد في هذا التاريخ من عنف ومكر سابقةً لما كانوا يشتكون منه من غمط لحقوقهم القومية والسياسية والثقافية، في ظل الدولة الوطنية السودانية التي سادتها في عام 1956 صفوة عربية مسلمة، فاتفق لهؤلاء الدعاة أن ظُلمهم من عرب السودان المسلمين غائر في التاريخ وشهد به شاهد منهم.

بعد أن رسم ابن خلدون صورة لنزاع المُلْك في دولة المقرة النوبية المسيحية السودانية بين عامَي 573 و1317، وهو المُلْك الذي تحكم فيه سلطان المماليك في مصر بين عامَي 1250 و1517 بصورة مختلفة ومتسارعة، قال إنه انتشرت «أحياء العرب من جهينة في بلادهم واستوطنوها وملكوها وملؤها عبثًا وفسادًا، وذهب ملوك النوبة إلى مدافعتهم، فعجزوا ثم ساروا إلى مصانعتهم بالصهر، فافترق مُلْكهم وصار لبعض أبناء جهينة من أمهاتهم على عادة العجم في تمليك الأخت وابن الأخت، فتمزق مُلْكهم واستولى أعراب جهينة على بلادهم، وليس في طريقه شيء من السياسة الملوكية للآفة التي تمنع من انقياد بعضهم إلى بعض،

فصاروا شيعًا لهذا العهد، ولم يبق لبلادهم رسم للمُلْك وإنما هم الآن بادية يتبعون مواقع القطر، شأن بوادي الأعراب، ولم يبق في بلادهم رسم للمُلْك لما أحالته صبغة البداوة العربية من صبغتهم بالخلطة والالتحام، والله غالب أمره والله تعالى ينصر من يشاء من عباده»[1].

انطبع من قول ابن خلدون أن العرب لم يكونوا غزاة قساة فحسب، بل نهّازي فرص أيضًا. وصادفت هذه الشائنات «أفارقة» السودان في خطاب الهوية المعاصر، فنسبوا متاعب مواطنتهم في الدولة القائمة إلى عيب خَلقِي تاريخي عربي. فذكر هذه العاهة أحدهم مؤخرًا، مصداقًا لابن خلدون في مناسبة سخاء السودانيين حيال أسرة سورية لاجئة سخاءً لم يحظ به «أفارقة» يعرضهم عرب السودان الخلف «لأسوأ من الذي يحدث للسوريين اليوم». أما مكر العرب في الاستئثار بمُلْك النوبة، فمما روج له جوزيف أبوك، الأستاذ في جامعة جوبا، في برنامجه «ميديا فورم» في تلفزيون جنوب السودان، فوصف الشماليين بأنهم شعب من البغال وثمرة تزاوج مكذوب من أصلاب العرب الغازية وبنات النوبة. فأغرى الغزاة أولئك البنات، حفدة ملوك كوش (350 ق. م. - 1070 م) التي سبقت المملكة المسيحية في شمال السودان، وأقنعوهن بأن المُلْك سيكون في الولد من هذا التزاوج، وتمكنوا بذلك من سلطان البلد[2]. ومن رأي آخر أنه لم تكن هناك هجرات عربية منتظمة للسودان؛ فمن دخلوه من العرب كانوا فئة قليلة فروا من مجازر المماليك طلبًا للأمان بين قبائل الشمال المسيحية النوبية، فآووهم، لكنهم لم يردوا الجميل لعنصرية متأصلة في نفوسهم حتى اليوم، فقاموا باغتصاب الفتيات النوبيات بطريقة ممنهجة بعد اتخاذهن جاريات، ومِلْك يد، ما أنتج هذا الخليط الشمالي الذي يدعي النسب العربي[3].

---

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون: المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 8 ج (بيروت: مؤسسة جمال للنشر، 1979)، ج 5، ص 429.

(2) عبد الله علي إبراهيم، في: **الأحداث** (نيسان/ أبريل 2011).

(3) عبد الله علي إبراهيم، «المحجوب ومنصور خالد وهوية السودان العربية الإسلامية (1-4)»، الراكوبة (الخرطوم)، 12/ 11/ 2015، في:
http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-50357.htm, viewed on: 12/12/2015.

إن لنص ابن خلدون في سياسات الهوية السودانية أثرًا قديمًا ووخيم النتائج؛ فهو ألقى بظله على «السياسة الجنوبية» الاستعمارية التي كان لبّها النأي بجنوب السودان عن تكرار تداخل النوبة والعرب التاريخي وما ترتب عليه من أسلمة النوبة وتعريبها. ولكي يمنع هارولد ماكمايكل، السكرتير الإداري لحكومة السودان بين عامَي 1926 و1933، استنساخ تعريب الجنوب السوداني وأسلمته، جعله «منطقة مقفولة» لا يدخلها الشماليون إلا بترخيص، واستبدل اللغة العربية بالإنكليزية ولغات محلية أخرى، ومنع الجنوبيين حتى من لبس ما لبسه الشماليون، ثم حاول فرض نظام النسبة عن طريق الأم على طائفة من مجتمعات الجنوب، وذلك بأن تحضن الأم الجنوبية، متى تزوجت بشمالي، الجنى المولود منه وتفصله عنه، وهذا شغب في وجه التاريخ خشية أن يعيد نفسه[4]. وسنُحْسن فهم نهوض ماكمايكل بتلك السياسة لو علمنا أنه كاتب مكثر ومؤثر عن تاريخ عرب السودان، شاعت معارفه عنهم إلى يومنا هذا[5].

سنعرض في بحثنا بالنقد لنص ابن خلدون، الذي كان الأساس لمؤرخي الشرق والغرب في تاريخ النوبة والعرب وانهيار دولة الأولين، في ضوء المعارف التاريخية والأنثروبولوجية والنفسانية المتراكمة. وسنشير إليه بـ «الأنموذج الخلدوني»، من باب الاختصار. سنعرض للمآخذ على تاريخه لجهينة وخرابها للنوبة، وعلى ما أذاعه عن اتّباع النوبة خط النسبة الأمومي (matrilineality). وسنستدعي، لتحسين معرفتنا به، علم الأنثروبولوجيا لفحص مفهومه لهذا النظام الاجتماعي. ثم نعلل لماذا تمكّث الأنموذج على عواهنه، كما سنرى، في النظر الثقافي والاجتماعي السياسي المعاصر. وسنرد هذا التمكّث إلى أمزجة دوائر اجتماعية وفكرية وسياسات لها مختلفة، خدمت مفرداته مشروعاتها المختلفة.

أحاطت بالأنموذج الخلدوني الطُّعون منذ عقود، فنقض مؤرخون للنوبة والسودان وصفه لهجرات جهينة من الجزيرة العربية، ومنازلها في السودان،

---

(4) Mohamed Omer Beshir, *The Southern Sudan: Backgrounds to Conflict* (Khartoum: Khartoum University Press, 1970).

(5) Harold MacMichael: *A History of the Arabs of the Sudan*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), and *The Tribes of Northern and Central Kordofan* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1912).

وأدوارها المزعومة في تخريب النوبة. كما تشكك مؤرخون وأنثروبولوجيون في صحة عُرف توريث النوبة والبجا مُلْكَهم لابن أخت الملك السلف دون ابنه، في ما تعارف عليه المتأخرون بخط النسبة الأمومي، فضَعّفوا وثوقيته تضعيفًا لم يبق بعده، في رأي المؤرخ أحمد الياس حسين، قِبْلةً للباحثين إلا بفضل شهرة كاتبه[6]. ولكن المآخذ تلك لم تهزها قناة النص، وظل الباحثون يأخذون به على علاته[7].

لم تقطع جهينة قول كل خطيب، فخلص المؤرخ حسين، في سياق مشروعه لإزالة مسلّمات شاعت عن تاريخ السودان في العصر الوسيط، إلى أن ابن خلدون لم يكن دقيقًا في معلوماته عن جهينة، وعمم أحكامه على الرغم من أن لا صدقية لشطر كبير منها، بل إنه خالف سائر معاصريه ممن أرخوا لهجراتها إلى أفريقيا ومساراتها، فجاء وحده بدور مخرب غير أكيد لها هدت به دولة النوبة. وهي أخطاء مستغربة منه في قول حسين، لأنه جاء إلى مصر عامَ 1382 وتوفي فيها عامَ 1406، مقيمًا بها نحو ثلاثة عقود، قريبًا من مسرح الحوادث التي صحبت إسلام ملوك المقرة المسيحية وأعقبته.

أخذ الباحثون على ابن خلدون خلطه في تاريخ جهينة التي نسب إليها تخريب النوبة[8]؛ فأخذ حسين عليه ما فهمه من قوله إن جهينة كانت حينذاك، أي في آخر القرن الرابع عشر، لا تزال في الجزيرة العربية على ساحل البحر الأحمر الشرقي، ثم عبرت البحر وخاضت حروبًا غلبت فيها على النوبة. ولمّا لم يعيِّن ابن خلدون تاريخًا لقطع جهينة البحر، فهم حسين من السياق أن ذلك كان في

---

(6) أحمد الياس حسين، «مسلمات في تاريخنا تتطلب التصحيح وإعادة التفسير»، سودانايل (2 نيسان/ أبريل 2011)، في: www.sudanile.com/index.php?option=com_content..., viewed on: 30/11/2015.
وكان قد نُشِرَ سابقًا في: مجلة الدراسات السودانية (15 تشرين الأول/ أكتوبر 2009).

(7) وتطرفت العقيدة في نسبة النوبة لخط النسبة الأمومي حتى قال برايان هيكوك إنه صح القول أن لغة النوبة، مثل اللغة المروية السودانية الأثرية، خلت من كلمة «أب» لتستعيرها من اللغة القبطية. انظر: Brian G., «Medieval Nubia in the Perspective of Sudan History,» *Sudan Notes and Records*, no. 53 (1972), p. 27.

(8) محمد عوض محمد، السودان الشمالي: سكانه وقبائله (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956)، ومصطفى مسعد مصطفى، الإسلام والنوبة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966)، وكذلك: MacMichael, *A History*.

زمانه. والثابت أن جهينة التي هي من قضاعة اليمنية، قدمت إلى مصر مع الفتح في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. ولما أُزيل اسمها ضمن العرب الآخرين من ديوان العطاء في عهد المعتصم (833-842)، سكنت صعيد مصر بالصحراء الشرقية في دار تمتد حتى ميناء عيذاب على البحر الأحمر. وفي القرن الثالث الهجري، امتهن بعضهم التعدين في أرض المنجم بأرض البجا. ولم يكتب مؤرخون سبقوا ابن خلدون، أو خلفوه، عن هجرات لجهينة لحقت في القرون التالية، لتصدق رواية ابن خلدون عن هجرتهم التي أوحى بأنه عاصرها. بل وجدها ابن بطوطة (1304-1369) في الصحراء الشرقية وسط عرب آخرين من بني كاهل ودغيم، خاضعين لملك البجا، الشعب القديم قدم النوبة في شرق السودان، في أول القرن الرابع عشر الميلادي.

رجّح المؤرخ حسين أن قول ابن خلدون عن تخريب جهينة عامرَ النوبة صدى من صراعات دارت بين مثلث قوى هي بنو الكنز، من ربيعة وخؤولتهم نوبية، والمماليك وحكام النوبة. فلمّا توترت العلاقات بين أبناء الكنز والمماليك، تحالف بنو الكنز مع عرب العكارمة وبني جعد ضد المماليك، لربما بهدف قطع طرق تجارة واتصالاتهم. فأغاروا في عام 1365 على صحراء عيذاب وسواكن والواحات الداخلة، واستباحوا أسوان، وكانوا، كما عبّر المقريزي: «يقتلون وينهبون، ويخربون الدور، ويحرقون بالنار، حتى أفنوا عدة من الناس، وأسروا النساء، وفعلوا كما فعلت الفرنج بالإسكندرية». وتوالى الصراع بين الجانبين، فذكر المقريزي عددًا من المواقع الحربية بينهما حتى بداية القرن الرابع عشر الميلادي. واستنجد ملك النوبة بالمماليك لمحاربة طامع في المُلْك تحالف مع بني جعد، فأرسل المماليك جيشًا هزم بني جعد وحلفاءهم بني الكنز والعكارمة. ولم تتلاش دولة النوبة، كما قال ابن خلدون، حتى بعد هذه الغارات العربية؛ فقبل وفاة ابن خلدون، جاء وفد من ملك النوبة في عام 1397م يطلب عون المماليك ضد ابن عمه وحلفائه من العرب، ويعني هذا أن مملكة النوبة كانت قائمة قبل وفاة ابن خلدون[9].

---

(9) حسين، «مسلمات».

أولًا: العادة والشوكة

شكك جماعة من الأنثروبولوجيين والآثاريين بشواهد قوية في اتّباع النوبيين والبجا، ممن وفد إليهم العرب في ما بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر الميلاديين، خط النسبة إلى الأم. ولم يمنع ذلك الدارسين من التمسك بحرفه على علاته. ويبدو من النظر المقارن في تاريخ ابن خلدون لأفريقيا اعتقاده أن الأفارقة جميعهم كانوا على عادة توريث ابن الأخت. وسبق للمؤرخ نَهِميا ليفتزيون أن لفتنا إلى الأنموذج الخلدوني، مطبقًا في تاريخه لدولة مالي بين عامَي 1235 و1600. وبدا له أن ابن خلدون أخذ بهذه العادة المزعومة للأفارقة مما اطلع عليه عند ابن بطوطة عن الولاية لشعب البربر في جنوب الصحراء الكبرى، أو من وصف البكري لنمط التوريث في مملكة غانا التاريخية، ثم طبقه حين كتب عن الزنج بغير استثناء. وطعن ليفتزيون في تعميم ابن خلدون في تاريخه لدولة مالي، فوجد أنه نسب ولاية أبو بكر، حفيد بنت المؤسس الملكة ماري - دجاتا الذي سارت بذكره الملاحم، إلى عادة غير العرب في تولية الأخت وابنها من الملوك السابقين. ولم تنهض، في قول ليفتزيون، حتى القائمة التي وضعها ابن خلدون نفسه لملوك مالي بحجته. فواضح فيها بغير لبس أن التوارث كان أبويًا من أخ إلى الآخر أو للذكر المستحق بحكم أنه الأكبر سنًا. وتولى أبو بكر ابن أخت الملك الذي سبقه بعدما تولى ثلاثة إخوة للملك وأخوال له. وكانت توليته شذوذًا عن القاعدة، لأن أبو بكر، بحسب رواية شفوية، كان جده قد تبنّاه[10].

ينطبق قول ليفتزيون على تاريخ ابن خلدون للولاية في النوبة المسيحية؛ إذ نجد فيه هذه المفارقة نفسها بين قوله بعادة توريث ابن الأخت من جهة، وكتابة تاريخ للولاة لا تصح فيه تلك العادة من جهة أخرى. فجاء ابن خلدون بولايات للعرش من غير أبناء الأخت ولم تُلفته، وجاء عنه تولّي أخي ملك، في ما تراءى له، فحاربه المماليك وولّوا ابن أخته مكانه. وعاد الملك المبعَد ليزيح ابن أخته الذي استنجد بمصر، فنجدته، ولكنه مات قبل بلوغ بلده، فبعث المماليك بابن أخي ملك[11]. وسنرى المؤرخين ممن أخذوا بعقيدته في توريث ابن الأخت يعانون هذه المفارقة بين العادة المزعومة وحقائق التولية التاريخية.

(10) Nehemia Levtzion, *Ancient Ghana and Mali* (London: Methuen, 1973), pp. 64-65.

(11) ابن خلدون، ص 410.

لم يجد وليم آدمز، الآثاري ذو الفصاحة والبيان في تاريخ النوبة، سببًا للقول بأن النوبة المسيحية، التي هي موضوع نظرنا، وَرّثت المُلك ابن الأخت، كما جاء عند ابن خلدون، إلا جزافًا. فخلص من النظر إلى سجلات كثيرة لتاريخها أن توريثها كان من الأب إلى الابن[12]. وتوقف عند حالات لخروج التوريث عن الأخ أو الابن تَنَزلت فيه الولاية على ابن أخت الملك، فحملت المؤرخين على القول بأن نظام التوريث في النوبة كان بخط النسبة إلى الأم، لكنه قال إن الشواهد على هذا التوريث بالأم في النوبة المسيحية غير قاطعة، ما يشكك في صدق الزعم بذلك الخط في النسبة[13].

جاء آدمز للنظر من زاوية فقه المسيحية، الشيء الذي لم يطرأ من قبل في فحص صدقية توريث ابن الأخت في النوبة. ولم تطرأ هذه المسألة للباحثين لسوء ظن قديم بصحة المسيحية النوبية، التي صرفوها كـ «دين أجنبي لم تتمكن من التوغل في المجتمع السوداني كما فعل الإسلام»[14]. وكان علينا أن ننتظر الكشوف الأثرية في الستينيات، قبيل قيام السد العالي في مصر، وهي الكشوف التي شهدت أن النوبة كانت على صحيح دينها وشريعتها الأبوية.

لم يقبل المؤرخ جاي سبولدينغ بالأنموذج الخلدوني قبول كثير من المؤرخين. وقال إن اطراد معارفنا عن جوانب أخرى للنوبة منذ القرن الخامس عشر لم يزحزحه كالنص العمدة في الولاية عند النوبة في القرون الوسطى[15]. فليس بيدنا في قوله غير النذر لدراسة ولاية العرش في النوبة القروسطية، لننتهي منها إلى غايات واضحة مثل تلك التي عند ابن خلدون. وربما صح عند سبولدينغ تجاوز ما جاء في الأدب التاريخي عن وراثة ابن الأخت لخاله، بسبب شذوذه، فالحالات في صريح تولّي الابن الأمر بعد أبيه إحصائيًا أكثر وأبلغ[16].

---

(12) William Adams, *Nubia: Corridor to Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 463.

(13) Ibid, p. 260.

(14) J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan* (Oxford: Oxford University Press, 1949), p. 111.

(15) Jay Spaulding, «Medieval Nubian Dynastic Succession,» in: *Personality and Political Culture in Modern Africa*, edited by Melvin E. Page (Boston, MA: African Studies Center, Boston University, 1998), p. 7.

(16) Ibid, pp. 8-10.

جاء سبولدينغ إلى نقد الأنموذج الخلدوني بمسألتين لم يُسبَق إليهما، فقال إن البداهة تقتضي، إن أردنا تقويم الأنموذج حقًا، عرضه على عالِم الأنثروبولوجيا الذي له الاختصاص في مثل هذه النُظم الاجتماعية. وكان حريًا، والحال هكذا، أن نُحْسن تعريف مفاهيم وتدقيقها، مثل مفهوم خط النسبة الأمومي الذي اتفق لنا عن مجتمع النوبة التاريخي؛ فقد استفدنا المفهوم من إثنوغرافيا مجتمعات أفريقية ليست مركزية قاطعة، كالنوبة المسيحية، وتسودها صفوة تتوارث منازل الحكم التي غالبًا ما كانت من الأب إلى الابن، خلافًا للأنموذج الخلدوني(17). كما أنه ينبغي أن نتحقق من الأنموذج، ناظرين إلى نظم الولاية في الثقافة السودانية التاريخية السياسية. وسنعالج في ما سيأتي المسألتين بصورة مستقلة.

من الطُّعون الأقوى إحاطة وحجيّة وإقناعًا لأنموذج ابن خلدون ما جاء باكرًا في عام 1971 عند الأنثروبولوجي حسن محمد صالح، في دراسته عن شعب البجا في شرق السودان؛ فهو قال باتباع مؤرخين مسلمين خط النسبة الأمومي مثلما قال ابن خلدون عن النوبة. وجاء إلى مناقشه هذه النسبة عند البجا بمداخل نقلت نقد الأنموذج الخلدوني نقلة جذرية، في حين كان قصارى همّ المؤرخين، الذين اعترضوا على هذا المبدأ، تضعيف شواهده، فأخضع صالح مبدأ النسبة إلى الأم والتوريث لابن الأخت الخلدوني لنظر أنثروبولوجي، كي يرى إن كان قد صح في أشراط نُظُم مجتمع البجا. وقطع من الجانب الآخر برأيه من أن ظفر العرب بالبجا، مثل ظفرهم بالنوبة، ما يصح تفسيره بالرجوع الى حقائق القوة وتباين نصيب كل منهما، لا بملابسة مجتمعية مثل شعيرة توريث بنت الأخت. فهو يردّنا بلا ريب إلى تعريب السودان وأسلمته إلى ما اكتنف اللقاء التاريخي للعرب والنوبة والبجا من تدابير الشوكة السياسية والثقافية والعسكرية(18).

ثانيًا: العقيدة والمعاذير - ابن خلدون ثم نرى

لا نخطئ إذا قلنا إن الباحثين تورطوا في الأنموذج الخلدوني تورطًا ما عاد لفكاكهم منه سبيل حتى حين بدت عورته. ووصف سبولدينغ ورطتهم بأنها

---

(17) Ibid, p. 8.

(18) Hasan M. Salih, «Some Aspects of the Hadendowa Social Organization,» Ph. D Dissertation, University of Khartoum, 1971, pp. 8-10.

اضطرتهم إلى استنقاذه بقصر وقوعه على فترات بذاتها محدودة، أو افتراض حدوث ردة إليه بعد انقطاع عنه أو تجاوز له[19]. فلم يتفق لآدمز أن يراجع الأنموذج بجذرية حتى بعد طعنه الدقيق له، بقوله إن الثابت في التولية في النوبة المسيحية كانت من الأب إلى ابنه، لا من الخال إلى ابن الأخت. فراح بدلًا من تعييبه يلقي له المعاذير؛ فقبل بأن النوبة ورثت ابن الأخت كعادتها ثم تحولت إلى توريث الابن بعد القرن الحادي عشر. وفسر هذا الخروج عن القاعدة بأنه ربما ردة إلى نظم خط نسبة أمومي قديم متروك[20]. وسيصعب التحقق من تلك الردة إلى نظام مثله آبد طالما قال هو نفسه إن مملكة كوش، التي سبقت المسيحية، لم تعرف التوريث لابن الأخت، فداولت الملك بين أبناء الملك واحدًا في إثر آخر. فما إن مات آخرهم حتى تحول الملك إلى الابن الأكبر في الجيل الجديد[21].

من بين من قبلوا بالأنموذج الخلدوني على علاته مَنرو - هَي ثم ألقى له المعاذير، فوجد أسرة ملوكية بأسرها فشا فيها تولّي الابن عن أبيه حتى قال «توريث الابن لا ابن الأخت كثير في هذه الأسرة»، ما يحتاج إلى تفسير بعد دراسة لم تسعفنا فيها بعدُ كتابات المؤرخين العرب وكشوف علم الآثار. ولكنه ما زال عند توريث ابن الأخت للعرش على الرغم من أن ملوكًا كثيرين صعدوا إلى الحكم كولاة عهد لآبائهم. وجاء إلى التبرير، فعزا ذلك إلى أحوال خاصة، ربما مثل أن يكون ابن الملك هو الخيار في حالة عدم وجود ابن الأخت المستحق[22].

أما جوفياني فانتيني، المؤرخ القُمص، فأخذ بالأنموذج الخلدوني في تفسير زوال المسيحية النوبية بخراب العربان والمصاهرة[23]، بينما خلا تاريخه هو نفسه للمسيحية النوبية من أي تحر لقربى الملوك ومشروعية وراثتهم للحكم. بل

---

(19) Spaulding, Ibid, pp. 8-9.

(20) Adams, pp. 463 and 528.

(21) Ibid, p. 529.

(22) Stuart C. Munro-Hay, «Kings and Kingdoms of Ancient Nubia,» *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 29 (1982-1983), p. 105.

(23) جيوفاني فانتيني، تاريخ المسيحية في الممالك النوبية القديمة والسودان الحديث (الخرطوم: الجامعة الأهلية، 1988)، ص 54 و58-59.

مر من غير تعليق على حالات وراثة أبناء عن ملوك آباء، وأخوة عن ملوك أخوة، بل ومن قريب من ملك، أو مجهولي هوية[24].

جاء كرونينبرغ، الزوج والزوجة، في بحث لم يكتمل نشره، بالمعاذير أيضًا إلى أنموذج ابن خلدون في توريث ابن الأخت. وكانا قد أرادا التحقق من هذا التقليد المنسوب إلى النوبة المسيحية التاريخية بدراسة إثنوغرافية للنوبة المعاصرين، فأخذا من أبي صالح الأرمني، المؤرخ القبطي المصري في القرن الثالث عشر، قوله إن ابن الملك لا يورث إلا إذا لم يكن لأخواته أولاد. ووجدتُ تفسير كرونينبرغ لوراثة الابن عن أبيه لانعدام ابن الأخت عسير الفهم، فقالا إن ابن الملك الذي ليس له ابن أخت يصير ابن أخت ما دام الزواج المفضل للنوبة هو من بنات الخالات الشقيق، فتصبح زوجة الملك في هذه الحالة الأقرب إلى أخته من جهة الأم، لأن عشيرة الأم صميمة في تناسلها الأمومي على مر الزمن. فلا يرث ابن الملك ببيّنة أبيه الملك بل ببيّنة أمه أخت الملك بصورة أو أخرى. وهذا تخريج عصيب يجرد الملك، في استسلامه لخطة توريث ابن الأخت، من رغبة الوالد العادية في توريث ابنه خضوعًا مضطرًا لقواعد عشيرة الأم. ونعرف من التاريخ كيف تمردت مثل هذه الرغبة عبر التاريخ حتى على قاعدة توريث الأخ لأخيه، وخرج عنها ملوك مكنوا لأبنائهم.

إن ما يستحق التوقف عنده في مقال كرونينبرغ مسعاهما لحل مسألة توريث النوبة التاريخي لابن الأخت، بالنظر إلى مصطلح النوبة القرابي المعاصر، فقالا بتطابق مصطلح القرابة عند النوبة، كما جاء عند المؤرخين المسلمين، ومصطلحهم الحاضر. ولم يكشفا عن وجه المقاربة لأنهما لم يأتيا بغير المصطلح الإنكليزي uncle, nephew, cousin، في الحالين، وقالا إن الأولى للخال والثانية لابن الأخت والثالثة لابن الخالة. وكان الحري بهما أن يأتيا بمسميات النوبة المعاصرة أولًا، ثم بمسميات المؤرخين المسلمين كما هي بلا ترجمة في الإنكليزية. وبغير ذلك لا تستقيم المقاربة بين مصطلح النوبة القرابي المعاصر والتاريخي الذي نزعم أنه استخدم بوساطة أولئك المؤرخين[25]. ولم

(24) المرجع نفسه، ص 36، 51-52، 54 و57.

(25) Andreas Kronenberg and Waltraud Kronenberg, «Parallel Cousin Marriage in Mediaeval Nubia and Modern Nubia, Part 1,» *Kush*, no. 13 (1965), p. 256.

يتحسبا لقولهما إن النوبة المعاصرة أبوية مثل العرب من حولهما، ما انطبع ربما على مصطلحهم القرابي[26].

نجد محاولة مستميتة من الإيطالي مونري دي فيلار للتصالح مع هذا التباين في انتقال الولاية الحقيقي، أو ما جناه التدوين التاريخي عليه. فاعترف بخلطته ليقول إن ولاية النوبة المسيحية لا تتبع قاعدة مستقرة. وتفادى مواجهة هذه الحقيقة بأن قسم عادة النوبة في الشأن إلى ثلاث مراحل: مرحلة ورث الابن ملك أبيه، وثانية مختلطة تراوح فيها توريث الابن وابن الأخت، ثم ثالثة ساد فيها وارث ابن الأخت، ما أوحى له أن فئة اجتماعية جديدة تمكنت من الحكم[27].

ثالثًا: الملك الصَريخ

لن نجد في ما توافر لنا من المصادر الشحيحة عن تاريخ ولاية ملوك النوبة المسيحية ما يقطع بوراثة ابن الأخت عن خاله التي قال بها مؤرخون مسلمون من تلك الفترة، وتواضع عليها المؤرخون المعاصرون. فجاءت صور مختلفة للولاية والمطالبين بها إلى جانب ابن الأخت في ذلك التاريخ، حتى عند ابن خلدون نفسه، كما مر، علاوة على أن الثابت الوحيد فيها جريانها في سياق نزاعات بين أطراف طامعة تحكمت في مخرجاتها الدولة الإسلامية في مصر بنفوذها السياسي، الذي تعاظم على مملكة النوبة حتى قضى عليها في خاتمة المطاف. فقال المؤرخ يوسف فضل حسن إن الشقاق الداخلي والنزاعات حول وراثة العرش بين أطراف العائلة المالكة، وطلب بعضها سند المماليك في طلب العرش، كل ذلك وفّر لملوك مصر فرصة ذهبية للتدخل في شأن النوبة السياسي الداخلي، فما عاد عُرف النوبة في توريث ابن الأخت، وهو ما صدقنا به، نافذًا بذاته في تولية العرش في تلك الفترة، بل بات رهينًا بإرادة دولة مسلمي مصر.

صور هذا النزاع للولاية كثيرة والأطراف مختلفة؛ فوجدنا منذ عام 1275 الأمير شكندة يسعى كي يعينه المماليك على ابن عمه داؤود الذي طلب الملك

---

(26) Ibid, p. 245.

(27) Ugo Monneret De Villard, *Storiadella Nubia Christiana* (Rome: Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1938), p. 177.

دونه[28]. كما استعان الملك آمي بدولة مصر بين عامي 1304 و1305 على ثائر عليه، طالب بالحكم في الأغلب، ولم تحدد المصادر هويته[29]. ولما اغتيل آمي في عام 1311 خلَفه أخوه كرانباس. كما طلب ملك نوبي آخر عون المماليك في عام 1397 ضد ابن عمه[30].

لم نرَ استقرارًا على عُرف، أو امتثالًا له، في الحالات التي اتفق للمصادر أن كان ابن الأخت هو الوريث. فتواترت أوضاع تنازع فيها الخال وابن أخته نزاعًا مشهودًا، فنازع جورج النوبي خاله مرقوريوس[31]. ونجد النزاع غلابًا بين الخال وابن أخته، فما إن عاد الملك شمامنون إلى دنقلا بعد هروبه جنوبًا من وجه من حملة سلطانية في عام 1288 حتى قاتل ابن أخته الذي ولاه المماليك فهزمه وطرده[32]. ثم نقرأ عن أمير نوبي جاء في وقت متأخر في عام 1365 إلى القاهرة ليبلغ عن نزاع بين خال وابن أخته الذي استقوى بالعرب.

لعل أكثر صراعات الخال وابن أخته درامية هو تنازع الملكين كَرانباس وأخيه أبرهام وابن أختهما كنز الدولة؛ إذ ما إن اغتيل الملك آمي، نصير المماليك، في عام 1311، حتى خلفه أخوه كرانباس. فتقرب بدوره إلى الماليك ولكنه لمّا استقوى امتنع عن دفع البقط، وهو العهد الذي بين المسلمين والنوبة. فسيّر المماليك حملة في عام 1315، فحاربوه وولّوا عبد الله برشمبو، ابن أخت الملك داؤود، المسلم. ولما رأى كرانباس تمييز الإسلام لبرشمبو، أرسل إلى الماليك يسألهم إن رغبوا في أن يكون على عرش النوبة مسلم، فليعيّنوا ابن أخته كنز الدولة المسلم والمستحق بحكم نظام النسبة إلى الأم، وهو استحقاق برشمبو نفسه بالطبع من أخت ملك آخر. ولكن السلطان لم يقبل بالعرض، فعيّن برشمبو وطرد كرانباس وسجن كنز الدولة. ثم أفرج عنه وولّاه خراج أسوان، فطمع في المُلْك وسار إلى دنقلا، فظاهره الناس، فنزع برشمبو من العرش، وتولّاه بغير رسم تولية، في انتظار

---

(28) Yusuf F. Hasan, *The Arabs and the Sudan* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), p. 108.

(29) Ibid, pp. 117-118.

(30) Ibid, p. 123.

(31) Ibid, p. 106.

(32) Ibid, p. 114.

عودة خاله كرانباس من منفاه. فخشي المماليك أن يكون كنز الدولة خميرة شغب يجتمع حوله الأعراب، فأرسلوا خاله أبرهام، أخا كرانباس، ليزيح ابن أخته من الحكم. فلم يقاوم كنز الدولة خاله، غير أن الأخير اعتقله ونوى على نفيه إلى مصر. ومات الخال دون ذلك، فصعد كنز الدولة إلى سدة عرش النوبة. ولكن المماليك خشوه أيضًا، وبعثوا بحملة لاسترداد كرانباس، الذي أسلم مراضاةً لتكبير فرصه في الولاية التي بيد المماليك، للحكم، فهرب كنز الدولة جنوبًا، ثم عاد ليطرد خاله الذي بقي في أسوان ينتظر مدد المماليك الذين بدا أن صراع النوبة أسقمهم فتركوهم لحالهم[33].

غير خاف من لوحة نزاع الولاية في النوبة المسيحية خلو وِفاض المماليك من أي قدسية لأعراف النوبة في وراثة الملك أيًا كانت، فغلبت اعتبارات أمن مصر على ما عداها، فتوريث ابن الأخت، حتى لو صدق، كان آخر ما يشغل بال سلطان مصر على الأقل؛ إذ تنازع أمراء النوبة حول ولاية العرش نزاعًا استعانوا فيه بدولة مصر بصورة راتبة، وظفر به من اصطفته الدولة الإسلامية، وبعثت بالجيوش للقضاء على منافسيه. وأحسن من وصف ضعف ملوك النوبة وصيرورتهم عالة على حكام مصر هو ابن خلدون نفسه بقوله: جاء «صريخًا» كلما استنجد ملك نوبي بمملوكي[34]. واشترطت في ولايتهم الطاعة لها وألزمت رعيته أن يطيعوه ما التزم بعهده لحاكم مصر. وصار من طقوس الرعية في المُلْك النوبي تفويج المَلك الموكب محملًا بالهدايا ليحظى بقبول مصر بقيادته أو بقيادة غيره[35].

من مصادر نفوذ مصر على النوبة هو احتفاظها في القاهرة برهائن نوبية من الأسرة الملكة، تتخير منهم من يتولى عنها ملك النوبة في الوقت الملائم. فأخذ المماليك عشرين أميرًا إلى القاهرة بعد إحدى حملاتهم، وفيهم من له حق طلب الولاية[36]. كما أبدى الملك شمامنون حرصًا كبيرًا على جماعة من رهائن المماليك، هُم أمه وخالاته وعماته وأقارب آخرون، في مفاوضاته للامتثال

(33) Ibid, p. 117-120.

(34) ابن خلدون، ص 401.

(35) Hasan, pp. 108 and 115.

(36) Ibid, p. 111.

لهم[37]. وصار في وسع المماليك، متى نشب نزاع بين أمراء النوبة أو ملوكهم، أن يبعثوا بمؤتمن من ودائعهم النوبية ليتولى الأمر. وأسلم بعض هؤلاء الأمراء، وطلبوا من المماليك بهذه الصفة، التي وثقت عراهم بهم، أدوارًا سياسية. فأرسل المماليك سعد الدين السعد، ابن اخت الملك داؤود باسمه الذي يرجح تحوله إلى الإسلام، مستشارًا لقائد الحامية المملوكية بمدينة دنقلا عاصمة دولة المقرة لأنه أعرف بدروبها. ولما تمرد الملك شمامون، أرسل المماليك حملة لتأديبه في عام 1289 بصحبة أمير نوبي قاهري ليحل محله. ولما مات ذلك الملك في خلال مسير الحملة، أرسل المماليك ابن أخت الملك داؤود من القاهرة بديلًا منه[38]. واصطحب الأمير عبد الله برشمبو ابن أخت الملك داؤود الذي اعتنق الإسلام في مصر، حملة مملوكية في عام 1315 لقمع تمرد للملك كرانباس وحلوله مكانه. كما بعثوا بالأمير أبرهام، أخي الملك كرانباس، بعد عام 1316 ليحكم النوبة بدلًا من كنز الدولة ابن أخت كل من أبراهام وكرانباس[39].

رابعًا: أنثروبولوجيا الولاية

سبق أن رأينا سبولدينغ وحسن يرغبان في إخضاع الأنموذج الخلدوني لنظر أنثروبولوجي طالما أخذ من مصطلحها. فتحسر حسن على سلطان الأنموذج الخلدوني علينا حتى أنه جعلنا نستغني عن الإثنوغرفيا التي لا محيص عنها متى عالجنا أمرًا كنُظُم القرابة والتوريث، فبلغ تأثير الأنموذج حدًا أعمى الباحث المعاصر عن حقائق اجتماعية ماثلة يمكن أن تُرى بالعين المجردة. فاستكثر من أ. بول، الذي سبقه إلى دراسة البجا، قوله إن خط التوريث الأمومي ما زال العادة بينهم لعهده في الخمسينيات، ولم يُقِم الحجة على ذلك. وعلى الرغم من أن الدلائل على اتباع البجا هذه النسبة في ماضي تاريخهم دلائل هشة، في قول حسن، فإن إثنوغرافيا البجا المعاصرة دلت على أن خط النسبة الأبوي (patrilineal) هو المؤكد؛ فنُظُم القرابة عندهم تجعل الزواج المثالي هو الزواج بين ابن العم وبنت عمه. لكن صحيح أيضًا أن منازل الزوج المثالية هي بين أهل زوجته. وإقامة

---

(37) Ibid, p. 117.

(38) Ibid, pp. 113-114.

(39) Ibid, pp. 118-120.

الزوج بين النسابة (matrilocality) قَسَمة مهمة في نظامهم الاجتماعي يكون لمن نزلها بينهم حق الميراث. وصح عند حسن أن قول المؤرخين باتباع البجا النسبة إلى الأم هو سوء فهم لهذه القَسَمة.

وأخذ حسن على المؤرخين أحادية النظر إلى نُظُم النسبة إلى الأم، فأخذوا بسياسة التوريث للحاكم فيه، بمعزل عن جملة اعتبارات مستحقة لخط النسبة الأمومي[40]. فلا تجد منهم من يتطرق إلى جوانب أخرى للخط مثل النُظُم الحاكمة للزواج، وكيف يتنزل الفرد في مثل هذا المجتمع في شجرة النسبة، وتوريث المتاع، والقاعدة في سكن من تزوج بقوم: هل يبقى بين نسابته أم يقيم بين أهله؟ وعاد إلى القول بأن هذه القاعدة هي الأساس في أخطاء المؤرخين، لخلطهم بين مفردتين مكملتين إحداهما للأخرى في الزواج: النسبة إلى الأب والإقامة بين النسابة[41].

من جهة أخرى وجب، متى درسنا مجتمعًا يعتمد الأمومية خطًّا للنسبة، ضبْط مصطلحاته، مثل قولنا بـ «الأخ» و«الأخت»؛ فالأخوة في مجتمعات الأمومية مصطلح يصف علاقات قرابة ليست بالضرورة أخًا وأختًا من أب وأم واحدة. لكن هناك تمييزًا ما زال قائمًا بين العلاقة الأخيرة[42]؛ فوجد الأنثروبولوجي النرويجي لايف مانغر شعب اللافوفا المسلم في جبال النوبة في السودان، الذي تحدق به جماعات عربية ودولة أبوية، في السبعينيات يطلقون «أخوة وأخوات» على سائر بني العمومة والخؤولة، ويحرّمون الزواج بهم. وتغيرت نُظُمهم بتغير اقتصادهم وارتباطهم بالسوق والهجرة، فظلوا على خط نسبتهم إلى الأم، غير أنه جاز عندهم الزواج من بني العمومة والخؤولة. وظلوا يطلقون عليهم «أخوة وأخوات» وما زالوا. وهكذا، فالتغيير بين اللافوفا ليس كلي الانسجام، يتنقل من حال إلى حال، ولكنه مفرق الأثر، فتبقى مفردات من القديم متساكنة مع الجديد[43]. وما زالت السلطة المحلية السياسية (المكوك) والروحية (الكجور) قائمتين على الإرث عن

(40) Salih, pp. 8-10.

(41) Ibid, p. xiii.

(42) Leif O. Manger, *From the Mountains to the Plains* (Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies, 1994), p. 71.

(43) Ibid, p. 79.

الأم بمؤهلات روحية تقليدية عقدية معلومة. لكن تميز المكوك على الكجور، في سياق الدولة السودانية التي صارت بها معرفة مجريات الدولة واللغة العربية، ميزة مجزية، فضلًا عن المكانة التي اكتسبها النوبة ممن هاجروا إلى مدن الشمال، فصار لهم حضور قيادي في المجلس الريفي من دون المكوك(44).

نحتاج إلى دراسة الأدب الآثاري بصورة أدق مما فعلنا، لنخلص إلى علم بأنثروبولوجيا توريث ابن الأخت؛ فلو اتفق لنا أن نوبة القرون الوسطى نكصوا عقبهم إلى النسبة عن طريق الأم، توجب علينا النظر في هذه السياسة القرابية التي اضطروا إليها وتقدير خطرها في سيادة العرب المسلمين بينهم، وتحول النوبة أنفسهم إلى الإسلام. والنظر في هذا متاح ومجز في ضوء علم الأنثروبولوجيا. ومن الأسئلة التي يمكن أن تشغلنا في هذا الباب: هل ارتد النوبة إلى النسبة عن طريق الأم بالنظر إلى انهماك الرجال البالغين في حرب العرب، ما دفع بالنساء إلى النهوض بأعباء إعالة الأسرة؟ فعلماء الأنثروبولوجيا يقولون إن تولي النساء أعباء القوامة بدلًا من الرجال هو وضع مثالي لنشوء نظام النسبة عن طريق الأم. ومن الأسئلة التي ينبغي لنا الوقوف عندها، إذا ما قلنا إن العرب وجدوا النوبة على حال النسبة إلى الأم، أننا ربما خلطنا بين النسبة إلى الأم والنظام الاجتماعي الذي تقيم الأسرة بمقتضاه في مرابع الزوجة ولا ترحل إلى فريق الزوج. وقد قال حسن بخلط الكتاب بين النظامين الاجتماعيين كما تقدم. وإذا صح هذا الخلط، فربما يكون مفيدًا أن نستقصي قول بعض علماء الاجتماع الذين قالوا إن نظام النسبة عن طريق الأم ينشأ متى طال السكن في فريق الزوجة واستفحل.

أما الأنموذج الخلدوني، فسيحتاج إلى فحص دقيق على بيّنة خط النسبة إلى الأم التي تذرع بها، إذا شئنا فهم صدام النوبة الأمومية التاريخية مع الإسلام الأبوي. فمجتمعات هذا الخط في أفريقيا المعاصرة تشفّ في تعاطيها مع النُظُم الأبوية الغالبة في الإسلام والمسيحية عن مكر اجتماعي لا تتحول به عن أصولها من الوهلة الأولى، بل ربما حافظت عليها بعزيمة. فواضح منها أن التغير من نسبة الأم إلى نسبة الأب في الأنموذج الخلدوني بسيط لتجريد المؤرخين وراثة الحكم بين النوبة من وعثاء الصراع الجدي المعروف حولها الذي رأينا طرفًا منه في ما مر.

(44) Ibid, pp. 87-88.

فلم تحدث تولية للعرش ممن ذُكروا إلا سبقها نزاع أو تلاها. وهذا باب في المكر الاجتماعي للنُظُم لا تمتثل به لعادة مثل توريث ابن الأخت آليًا، ثم تتحول عنها بغير مصادمة بين العرف والتغير؛ فساحة الحكم والوراثة فيها محروسة بقوى، كما يستدعي التغيير قواه الطامعة في منافعه.

التوريث ساحة لنزاع سياسي، خاصة متى طرأ تغيير في أعرافه؛ فالأنثروبولوجي الغاني أنتوني إفريم - دونكر عرض علينا الصراع الذي نشب بين شعب الأفّوتي الغاني، بنسبته إلى الأب، مع نظام خط النسبة الأمومي المتبع عند جيرانهم شعب الأكان الغزيري العدد والحول. فَورّث أحد ملوك الأفّوتي ابن أخته، ما عده الناس تحولًا إلى النسبة إلى الأم التي غلبت على جميع جيرة الأكان. ولكن الأفّوتي سرعان ما عادوا أدراجهم إلى النسبة إلى الأب. ويظهر من بحث إفريم - دونكر كيف يدخل تأثير مثل تأثير الأكان الأمومي على الجماعة، فتتنازع القوى فيها حوله، فيجده قسم منها سببًا للحكم من غير سابقة، بينما تتعبأ قوى تقليدية ورثت الحكم عن الأب وتتربص للعودة بنُظُم التوريث إلى نصابها. وقيمة بحث إفريم - دونكر في تضعيف قول القائلين إن العرب انتهزوا سانحة التوريث لابن الأخت بين النوبة، فبنوا بنسائهم وصار الملك في ذريتهم، فهذا خداع لا ينطلي على أحد في ساحة السياسة بمصالحها المحروسة[45].

خامسًا: بالسيف أو في ظله

لم ننقض الأنموذج الخلدوني من جهة هدم جهينة عامرَ النوبة لننفي عامل الشوكة في تعريب السودان وإسلامه. خلافًا لذلك، سننظر إلى هذه الشوكة في غير السيف وحده، بل في ظله، كما زكى الأنثروبولوجي حسن، كما مر. فلم يكن غلب الدولة الإسلامية على النوبة فتحًا كما كانت الحال مع فارس وسوريا ومصر، بل كان فتحًا زاحفًا، مثل قولنا «انقلاب زاحف»، في معنى بروز دلائله قبل وقوعه. واستغرق زحف هذه الفتح سبعة قرون تباينت خلالها حظوظ الشوكة الديموغرافية والاقتصادية والسياسية بين المسلمين والنوبة، راجحة لمصلحة

(45) Anthony Ephirim-Donkor, *The Making of an African King: Patrilineal and Matrilineal Struggle Among the Effutu of Ghana* (Trenton, NJ: Africa World Press, 2000).

المسلمين. فالنظر في هذه الشوكة غير السيف متروك عند الدارسين ما عدا حسن الذي تقصّى تضعضع النوبة ديموغرافيًا واقتصاديًا وثقافيًا تضعضعًا تلازم فيه وفود عربي غزير، وتفريغ للنوبة بالرق الإسلامي، ونشوء اقتصاد سياسي مكّن للمسلمين[46].

نظر حسن في الديموغرافيا كشوكة، في حين اقتصر المنهج المتوارث على رد إسلام النوبة وتعريبهم إلى آلية التزاوج، فأحصى ما وسعه أعداد الطرفين في ذلك اللقاء التاريخي: غزارة الهجرة العربية من جانب وتفريغ النوبة بالحرب والاسترقاق من جانب آخر. وذكر رقمًا لأسرى معركة ما، وقال «إذا صح الرقم، فلا بد من أن هذا كان تصحيرًا لموارد النوبة البشرية»[47]، بل إنه نظر إلى المعرفة كشوكة؛ فقد اختلف الفقه الإسلامي حيال النوبة: هل هي دار أمان أم دار هدنة؟ فمن قال إنها دار هدنة أجاز استرقاق أهلها، ومن قال إنها دار أمان امتنع عن ذلك[48]. ولم يدم فقه دار الصلح أو الأمان مع النوبة طويلًا، فجاء المماليك وخيّروهم بين الإسلام ودفع الجزية أو الموت. وهكذا أصبحت النوبة دار حرب، واختار النوبة دفع الجزية عن يد صاغرين[49].

شمل حسن بنظره في شوكة المعرفة تهافت الثقافة النوبية المسيحية المحاصرة على مدى قرون، وهو تهافت في ظل السيف؛ فقد اعتنى هذا المؤرخ بوصف العزلة التي أحدقت بكنيسة النوبة جراء سيطرة المسلمين على مصر. وكان بابا الإسكندرية يُشبع حاجات تلك الكنيسة في السابق. ثم انقطع إرسال القساوسة من الإسكندرية إلى النوبة في عام 1235، في وقت تعرض المسيحيون في مصر لاضطهاد من الدولة، فافترقت كنيسة مصر عن النوبة، وبلغ اضطهاد الدولة الإسلامية في مصر للمسيحيين في عام 1301 أرض النوبة. ويمكن أن

---

(46) فصّلنا هذا في ورقة قُدمت إلى المؤتمر العالمي للإسلام، في مناسبة مرور 14 قرنًا على دخول الإسلام أفريقيا، وهو المؤتمر الذي نظمته جامعة أفريقيا العالمية في الخرطوم في كانون الثاني/ يناير 2007 ونشرته في كتاب المؤتمر. وكان عنوان الورقة: «عرب السودان وإسلامهم: 40 عامًا على صدور كتاب 'العرب والسودان' للبروفسور يوسف فضل حسن».

(47) Hasan, p. 111.

(48) Ibid, pp. 20-28.

(49) Ibid, p. 110.

نرى اجتياح بعض الكنائس النوبية وحرقها أمثلة لهجمات العربان ممن أحدثوا خرابًا ودمارًا ونهبًا[50].

على الرغم من اتفاق حسن مع من نسب إلى البدو العرب دورًا في زعزعة النوبة، فإنه اعتنى بالمحاضن والعمليات الحضرية التي ساقت إلى إسلام النوبة وتعريبهم، فقامت الشواهد على تعريب العرب المستقرة لمنطقة المريس النوبية الداخلة في نطاق حدود مصر المعاصرة وأسلمتها؛ إذ سعى العرب للاستقرار في المريس كمزارعين، وابتاعوا الأراضي من النوبة. وشاهدهم ابن سليم الأسواني (الداعية الفاطمي بين النوبة المسيحية) ووصفهم بـ «ملّاك أراض». واحتج ملك النوبة على بيع هذه الأراضي للعرب قائلًا بأن النوبةَ رقيقه ولا مبايعةَ لهم في أرض خدموها كالأقنان. وبلغ بشكواه الخليفة المعتصم الذي لم يقبل حجة النوبي ولم يلغ المبايعة. واستقرار العرب هذا في المريس هو الذي أدى إلى قيام دولة بني الكنز الإسلامية، وهُم من عرب ربيعة في خاتمة المطاف[51]. ولعل من أوضح دلائل تلازم الاستقرار بالأسلمة والتعريب نشأة طبقة نوبية سياسية عسكرية في بلاط حكام مصر، أصلها في الرق. ولم يقتصر الأمر هنا على مجرد تحوّل أفراد هذه الطبقة إلى الإسلام أو العربية فحسب، بل زادوا أنهم قاموا بأدوار مرموقة في سياسة المسلمين والعرب[52].

فصّل حسن تفصيلًا مقْنعًا في دور المنشآت الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعرب بها السودان، فعرض للنشاط الاقتصادي الذي اتصل بالتجارة، خصوصًا في الرقيق، واستغلال مناجم الذهب والزمرد في الصحراء الشرقية، وطرق القوافل للحج وللتجارة الشرقية عبر موانئ البحر الأحمر[53]. وخَلص من دراسته المتأنية لنشاط الموانئ السودانية الاقتصادي على البحر الأحمر، من مثل باضع وعيذاب وسواكن، إلى «أن الجوانب المختلفة من التوغل الاقتصادي العربي ربما كانت أكثر نفاذًا مما نقر لها به؛ فهي شكلت مرحلة باكرة في عملية تعريب السودان. وفتح كل جانب منها، في حقل تأثيره الخاص وبوساطة نشاطه

---

(50) Ibid, pp. 126-127.

(51) Ibid, p. 38.

(52) Ibid, pp. 44 and 47-49.

(53) Ibid, p. 42.

المتعدد، السودان بتأثير عربي متزايد، وبدوره أغرى العرب بالهجرة إليه. وقد استكمل التدخل الإيجابي لدولة المماليك هذا التوغل»[54].

سادسًا: ثقافة الولاية السودانية

ربما زكى لنا احتفاظ المماليك بطائفة من الأمراء ونساء الأسرة المالكة النوبية في القاهرة رأيًا لسبولدينغ بأن نعيد النظر في الأنموذج الخلدوني السائد، بالبحث في التقليد السوداني التاريخي في التولية. فأحمد حاكم، المختص بتاريخ كوش السابقة في النوبة للمسيحية، قال إن المُلْك في كوش كان وراثيًا في سبط ملكي، ويُختار الملك من كلية انتخابية لإخوته حتى يُستنفدوا، فيجري الانتقال إلى الجيل الثاني. وكانت النوبة في ذلك على خلاف من مصر الفرعونية التي كان المُلْك فيها يذهب من الأب إلى الابن[55]. وآدمز من رأي حاكم بشأن وجود هذه الكلية الانتخابية بصورة غير صريحة، لكنه أوحى بأن الولاية ربما تمت في مداولة تخيرت الملك الجديد من كلية انتخابية تكونت من الأخوة والأبناء المستحقين لها القرار الفصل في الأحقية بالولاية[56]. بناء عليه، فلربما وجد المماليك النوبة على تلك الكلية لمرشحي خلافة الملك بصورة أو أخرى، فأخذوها ووظّفوها لتنصيب ملوكٍ ولاؤهم لمصر.

فتش سبولدينغ عن مثل هذه الكلية في الإرث السياسي السوداني، فوجد أنه ربما وضح لنا نظام الولاية في النوبة المسيحية متى استعنّا عليه بمثيله الأقرب في دولة الفونج الإسلامية ما بين عامي 1504 و1821. وهو هنا يأخذ برأي كلٍ من الآثاريين بريان هيكوك وأحمد حاكم من وجوب النظر جنوبًا إلى أفريقيا من أجل العثور على مفاتيح لفهم وراثة الملك عند النوبة. فكان هيكوك قد نبّه في وقت باكر من عام 1965 إلى مناقشة منزلة أم الملك، بالنظر إلى هذه المنزلة

---

(54) Ibid, p. 89.

(55) A. A. Hakim, «The Civilization of Napata and Meroe,» in: G. Mokhtar (ed.), *General History of Africa: II Ancient Civilizations of Africa*, Unesco General History of Africa (Heinemann; California: UNESCO, 1981), p. 301.

(56) Adams, p. 259.

في أفريقيا[57]. ومشى الحاكم في وجهة هيكوك في استصحاب مؤسسة الحكم الأفريقية لفهم نظم توريث الحكم في كوش[58]. وبدأ سبولدينغ بالقول إنه حتى لو كانت نظم الخلافة النوبية على خط النسبة الأمومية، فهي على خلاف ما نقرأه في علم الأنثروبولوجيا. ولبيان ذلك، نظر في أنماط التوريث في دولة الفونج التي نعلم عنها بما يفوق كثيرًا علمنا بتلك النُظُم عند النوبة المسيحية. وقد استصوب سبولدينغ هذه الخطة لأنه يعتقد أن الفونج هي خطوة لاحقة في التطور السياسي لشعب واحد هو النوبة، مسلمًا أكان أم مسيحيًا، فلربما تغير الدين، ولكن الحضارة بقيت. ولذا يعتقد سبولدينغ أنه ربما كان من المفيد للبحث التاريخي أن نبدأ بمعلوم نُظُم توريث الملك في الفونج، لنبلغ بعض الغاية من العلم بتلك النظم في النوبة المسيحية.

كانت للفونج كلية انتخابية لأمراء مرشحين للعرش؛ فحق التوريث في الفونج يقع لمثل الأمراء المرشحين وفق تلك الكلية التي لمسنا جوانب غامضة منها عند كوش، فكان من يخْلف الملك عندهم تختاره لجنة من كبار حاشية البلاط من بين قائمة مرشحين كثر. ومحك اختيار الواحد منهم للقائمة هو أن يكون من نسل أرومة مخصوصة. وموكول للجنة الحاشية تلك إنزال الملك من العرش متى ساء حكمه، ولها أن تقتله أيضًا. فإذا صح أن نوبة القرون الوسطى اتبعت سبيل الفونج في اختيار ملكها، لفسر لنا ذلك غنى أشكال التوريث المشاهدة في بلاط ملكها؛ فقد رأينا توريث أبناء الملك وأبناء أخته، وكذلك أفراد آخرين من الأرومة المخصوصة ممن وقعت عين حاشية البلاط عليهم[59].

سابعًا: علل وعقائد وأمزجة استُثمرت في الأنموذج الخلدوني

تناصرت عقائد وأخيلة وممارسات معاصرة في استمرار التأثير الغالب للأنموذج الخلدوني في الدراسات التاريخية والثقافية في السوْدان، على الرغم من الشبهات الجدية التي شابت صدقيته. وسنتطرق أدناه إلى بعض هذه العناصر

---

(57) Bryant Haycock, «The Kingship of Cush,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 7, no. 4 (1965), pp. 470-473.

(58) Hakim, p. 302.

(59) Spaulding, pp. 9, 11 and 14.

التي ظلت تمكن للأنموذج وتحصره في صورة الصفوة العربية الإسلامية لميزاتها في ضوء تاريخ ابن خلدون، وخطاب الجندر الذي وجد في الأنموذج بشريات من الماضي عن علو منزلة المرأة السودانية، وطغيان نظرية الأوابد (survivals) في الدراسات الثقافية السودانية، وسيادة الذهنية الاستشراقية في دراسة تعريب السودان وأسلمته.

1- نص سد مسد جهل

كانت نسبة أسلمة السودان وتعريبه في مملكة علوة المسيحية بالذات تعود إلى نشاط البداوة عند العرب، بإغاراتهم ونزعة السلب فيهم، مما فهمناه من نص ابن خلدون، هي ما جناه علينا بؤس مصادر دراسة ذهاب ريح تلك المملكة. فقد قال يوسف فضل حسن إننا لسنا نعلم عن هذا السقوط شيئًا كثيرًا، إذ ليس في المصادر العربية غير ذكر نادر لكيفية اجتياح العرب لعلوة. وردَّ حسن شح المصادر إلى قرنين من «عصر للظلام» أناخ بالسودان. وكنا انقطعنا به عن مجريات البلد، ولما أفقنا كانت التواريخ المحلية قد أخذت بزمام ذلك التاريخ. وفجوة المصادر هذه تركت أثَرها في رسمه صورةِ سقوط علوة؛ فحسن يرى أن اليسر الذي توغل به أولئك «العرب البدائيون» وسيطروا به على أرض علوة، من دون عاصمتها القريبة من موقع الخرطوم اليوم، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، دليل على أنهم لم يواجهوا مقاومة تُذكر، ولكن حسن يعود في المكان نفسه ليقول إن الهجرة العربية لم تأت في شكل جحافل بل في فرق متتالية من العرب المسالمين. وهو لا يستبعد وقوع عنف خلال هذا التسلل العربي السلمي الذي أدى إلى إزاحة طوائف من السكان المحليين أو مهاجمة من استقروا على النيل. تزايدت هذه الهجرات حتى أن دولة علوة ما عادت قادرة على فرض هيبتها على العرب، خصوصًا بعد انتظام العرب في كيانات قبلية واسعة أخفقت الدولة المتضعضعة في مواجهتها[60].

نقول عرضًا أن المباحث التي استجدت أعادت النظر في فرضية أن السودان ساده عهد من الظلام في القرنين الثالث عشر والرابع عشر غطى على علمنا بتاريخ

(60) Hasan, pp. 127-129.

التعريب والأسلمة فيه؛ فقد نفذ أحمد المعتصم الشيخ بصورة جيدة التأسيس العلمي إلى تعريب علوة وأسلمتها بما توافر له من مخطوطات أهله العبابسة من شعب الرباطاب العرب المسلمين. وأهم ما قال به أن الأعراب لم تسقِط علوة وإنما أسقطها العنج، وهُم قوم جفاة من البجا حكموا العرب والعجم في وسط السودان النيلي وغير النيلي معًا لنحو قرنين، حتى أطاحهم العرب[61].

2- أسطورة المنشأ الصفوية

لصورة الصفوة الشمالية السودانية عن نفسها دور كبير في استمرار الأنموذج الخلدوني؛ فهي استثمرته لرسم صورة غراء عن نفسها منه في ما يُعرف بـ «أسطورة المنشأ»، وأخذت من الأنموذج الجانب الخاص بتوريث ابن الأخت شاهدًا على التحول السلمي في السودان إلى الإسلام والعروبة عن طريق التزاوج بين النوبة والعرب المسلمين مزاوجة تآخت فيها الأجساد والأفكار، فاستوى النتاج، جينيًا، على التوسط والاعتدال[62]. وسنتجاوز حقيقة أنه لم ينهض دليل بعد على هذا النبل والسماحة الصفوية منذ استقلال البلاد في عام 1956، إلا أنه قبل بهذه الصورة الإيجابية للصفوة العربية الإسلامية حتى بعض صفوة القومية الجنوبية الأفريقية، في زمن لم تتكدر المواجهات بين الشمال والجنوب كما في العقود الأخيرة، فكتب دنستان واي، العالِم الاقتصادي السياسي الجنوبي في عام 1973، مطابقًا صورة الصفوة الشمالية عن نفسها:

لم تقع أسلمة السودان وتعريبه بالسيف. فالحادثتان أثرتا في المهاجرين العرب الذين جاءوا من مصر بعد فتح المسلمين لها في عام 641، وتوغلوا في بلاد النوبة. وصار لهذه المهاجرة زمام الحكم، فانتشر دينهم وثقافتهم لعوامل ثلاثة:1- استعدادهم للتزاوج مع النوبة، 2- نظام النوبة الأمومي (matriarchy)

---

(61) أحمد المعتصم الشيخ، مملكة الأبواب المسيحية وزمن العنج (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2002).

(62) عون الشريف قاسم، من صور التمازج القومي في السودان: دراسة في تاريخ حلفاية الملوك السياسي والاجتماعي والثقافي وعلاقات أهلها بقبائل السودان المختلفة خلال العصور (الخرطوم: دار جامعة أمدرمان، 1991)، وكذلك: Abdullahi A. Ibrahim, *Manichaean Delirium: Decolonizing the Judiciary and Islamic Renewal in the Sudan, 1898-1985* (Amsterdam: Brill, 2008), p. 317.

(وهو غير نظام خط النسبة الأمومي كما سنرى) الذي يورث ابن الأخت في الأنموذج الخلدوني، 3 – نظام العرب الأبوي (patriarchy). فهي جميعًا عند دنستان واي لم تيسر استيعاب المهاجرين العرب المسلمين بين النوبة ونشر دينهم ولغتهم فحسب، بل جعلت الملك فيهم أيضًا، وجاء في نص ابن خلدون(63).

تغذت أسطورة المنشأ هذه بصورة ما من كتابات الإنكليز عن دخول العرب السودان خلال حكمهم له، أي ما بين عامَي 1898 و1956، فنظروا فيها بما اتفق لهم من دراسة الغزو النورماندي لإنكلترا عام 1066. واصطرعت حول تفسير الغزو النورماندي مدارس تاريخية إنكليزية شتى، ولا يعرف التاريخ الإنكليزي سؤالًا شغل الناس مثل مترتبات الغزو النورماندي؛ فقد تفرّق المؤرخون البريطانيون شيعًا حول خطر ذلك الغزو في ضوء السؤال المثار: هل غيّر النورمانديون بريطانيا تغييرًا فارقت به مألوفها، أم أنهم لم يكونوا سوى إضافة مرموقة إلى تقليد بريطاني متماسك؟ وهو السؤال ذاته الذي شغل محافلنا العلمية وغير العلمية بشأن وفود العرب والإسلام إلى بلاد النوبة منذ زمان طويل.

غلبت في كتابات المفتشين الاستعماريين المؤرخين الإنكليز عن السودان مدرسة «الوقيش» (Whiggish) التي جعلت من الغزو مناسبة غراء للتبادل الثقافي الندي بين الغزاة النورمانديين ورعيتهم المغلوبين، الإنكليز الساكسونيين(64). وهي زاوية لاءمت مستعمرين للسودان لا يرغبون في النظر إليهم كغزاة بل كوافدين، مثل النورمانديين الذين حملوا للمغلوبين ثمرات الحضارة، وحرروهم من ضيق ذات ثقافتهم. وهي ما اتفق أيضًا للصفوة العربية المسلمة التي رغبت في أن ترى في وفود سلفها إلى السودان بركة.

3 – الكنداكات: حق للمرأة من قبل التاريخ

من جهة أخرى يحتفل خطاب الجندر بواقعة توريث ابن الأخت في الأنموذج الخلدوني كشاهد على دور تاريخي في علو مكانة المرأة في السودان. وأرجع هذا الخطاب دور الأخت في التوريث إلى تقليد سوداني من عهد مملكة كوش –

(63) Dunstan Wai, *Sudan: The Problem of National Integration* (London: Frank Cass, 1973), p. 31.

(64) Ann Williams, *The English and the Norman Conquest* (Woodbridge: Boydell Press, 1995).

مرورًا بما قبل الميلاد وبعده بقرون - تميزت فيه أم الملك بدور سياسي مرموق، بل قامت من الأخوات ملكات عُرفن بـ «الكنداكات» (مفردها «كنداكة») حكمن بأنفسهن[65]. فوقع من هذه العقيدة خلط عظيم من مضايفة توريث ابن الأخت بحسب ابن خلدون ومنزلة الكنداكات بجامع علو منزلة المرأة في كليهما بصورة أو بأخرى. وهو خلط شائع بين نظام خط النسبة الأمومي والنظام الأمومي، وهو حكم النساء. وهذا تشوش أوروبي طابق علماء أوروبا فيه بين ما عرفوا، وهو النُظُم الأمومية، وبين ما لم يعرفوا بعدُ، وهو نُظُم خط النسبة الأمومي. ولمّا تعذّر فهمهم النُظُم الأخيرة، نظروا إليها من خلال مفهوم الأمومية لاستجلائها واستيعابها. ومن ضمن ما خلصوا إليه اعتقادهم أن نُظُم خط النسبة الأمومي المعاصر هي أوابد من نُظُم أمومية سادت ثم بادت.

من سخرية الصدف التمكّث الطويل بيننا لهذا الخلط بين خط النسبة إلى الأم والأمومية، في حين كانت كارولين فلوهر - لوبان، الباحثة المقدمة في الثقافة السودانية، هي من كشفت عواره في مقال عائد إلى عام 1979. ومن المؤسف أن مقالها هذا لم يتنزل بعدُ في خطاب الهوية السودانية الذي يغلب فيه الأنموذج الخلدوني الخالط لخط النسبة الأمومي بالأمومية في تفسير تعريب السودان وأسلمته.

الأمومية عند علماء اجتماع القرن التاسع عشر نظام اجتماعي تُنسب الذرية فيه إلى عشيرة الأم، وتكون الأم هي القيّمة على البيت، وحكمت دولتَه أمهات أو نساء راشدات؛ فتاريخ الأسرة يبدأ عند هؤلاء العلماء بمغادرة البشر حظيرة المشاعية لتتولى المرأة قوامتها. وأكثر من أذاع هذا التاريخ عن علماء اجتماع القرن التاسع عشر هو فريدريك إنغلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**

(65) صار «الكنداكة» لقبًا لكل ناشطة في قضايا المرأة، فتجد خطاب الجندر عن العلو التاريخي لمقام المرأة في خطاب للرئيس البشير في عام المرأة في عام 2009 ظلت وسائط الإعلام تكرر مقطعًا منه ربط فيه بين قائدات تاريخيات أو معاصرات للمرأة بكنداكات ما قبل التاريخ؛ ففخر بـ «سودان الكنداكة وسودان رابحة الكنانية سودان مهيرة وسودان سعاد أحمد وسودان فاطمة أحمد إبراهيم». من جهة أخرى، سمى الناشطون ضده أربعة تجمعات من التظاهرات في تموز/ يوليو 2012 بـ «جمعة الكندكة» لنصرة المرأة السودانية. وسمّت الدولة في 2 تموز/ يوليو 2015 بئر نفط تجريبية «بئر الكنداكة»، ربما لوجودها في الولاية الشمالية التي هي الموطن التاريخي للكنداكات.

عام 1871[66]، فاعتقد أولئك العلماء أن قوامة البيت والمجتمع عُقدت للمرأة في بيت ومجتمع ما بعد المشاعية، حتى تراكمت الثروة وتباينت حظوظ الجنسين منها، ونشأت الطبقات، فصار زمام الأمر في يد الرجل. ثم جاءت الأنثروبولوجيا من أفريقيا خصوصًا بمفهوم خط النسبة الأمومي، الذي تكون النسبة فيه إلى الأمن كما في النظام الأمومي، ولكن خلافًا لها، استبعد قوامة المرأة على الأسرة أو على عشيرتها. ونظر الأنثروبولوجيون إلى نقص خط النسبة الأمومي عن النظام الأمومي، الذي سادته المرأة، كآبدة بقيت من تصدُّع النظام الأمومي، كما مر. ولذا، كان التفريق بين المفهومين بالغ الأهمية: الأمومية التي عنت قوامة النساء على عشيرتهن، وخط النسبة الأمومي الذي عنى مجرد تنسيب الذرية إلى أمهاتها وعشيرتها.

فضّت علوم الاجتماع المعاصرة الاشتباك بين خط النسبة الأمومي والنظام الأمومي بصور كثيرة؛ إذ أخضعت النظام الأمومي، الذي زعمت أنّ للنساء فيه سلطانًا سبق سلطان الرجال، لمراجعةٍ ضعضعت من القيمة التي كانت لها في القرن التاسع عشر. وما عاد المفهوم سوى آبدة معرفية لا يُعتد بها في حقل الإثنوغرافيا والتاريخ في المعارف الغربية. كما وقفنا بالدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة على أن احتكار المرأة للسلطان السياسي لم يصدق في أي من مجتمعات خط النسبة الأمومي التاريخية أو المعاصرة؛ فالرجال، من إخوة وأزواج وآباء، مطلقو التصرف في إرث المرأة الذي يأتيها عن طريق النسبة إلى الأم. وخلاصة الأمر أن السلطان ظل للرجال في نظم خط النسبة الأمومي والأبوي معًا[67].

لم ينته خطاب الجندر عندنا للترويج للكنداكات كإرث في استحقاق

---

(66) لم يكن ماركس متحمسًا لآراء علماء اجتماع القرن التاسع عشر حماسة إنغلز. وهو لم يتفق مع آرائهم عن وجود تاريخي للمشاعية البدائية خرجت منها الأسرة والزواج. بل نظر إلى الزواج كظاهرة في نطاق المجتمع كأول شكل من أشكال تنظيمه لا في النطاق البيولوجي. كما لم يقبل بفكرة أن النظام الأبوي أطاح النظام الأمومي الذي سبقه. ولم ينشغل ماركس بأسبقية حق المرأة على حق الرجل، بل نظر في التناقضات الداخلية في المجتمع الباكر التي أدت إلى نشأة الملكية الخاصة متحولة بالمجتمع إلى مجتمع طبقي. ووصف بالأساطير قولَ هؤلاء العلماء عن تمتع المرأة بحريات ونفوذ سلف. انظر:
Carolyn Fluehr-Lobban, «A Marxist Interpretation of the Matriarchate,» *Current Anthropology*, vol. 20, no. 2 (June 1979), p. 344.

(67) Ibid, pp. 341-343.

تاريخي للمرأة السودانية، على الرغم من أن المباحث المعاصرة لا ترى في حكم الكنداكات المغازي الأنثوية التي علّقها عليه هذا الخطاب؛ فالآثاريون متفقون على أن حكم الكنداكات عارض، ووليد ظرفه السياسي والاجتماعي، ولا دلالة له على نظام جامع للأمومية أو خط النسبة الأمومي. وكان الكنداكة لقبًا يُطلَق على الأم الملكة التي تُنشئ الأمراء الذين يُختار الملك منهم. وظهرت الكنداكات على سدة الحكم في القرن الثاني قبل الميلاد، ما يمكن تفسيره بأنهن قوين وغلبن على الأبناء[68]. ومن رأي هيكوك أن حكمهن ربما غطى توريث الابن لكنه لم يلغه؛ فالبنوة لا مندوحة منها لوراثة الحكم في كوش. وبدا في وضع ملك الكنداكات أن الملوك قاموا وقتذاك بأدوار غير مهمة سوى قيادة الجيش. وسيكون مثيرًا بالطبع أن نعرف لماذا زكى تدهور السياسة حكم النساء من دون الرجال ولكنهم، في قول هيكوك، استعادوا مكانتهم من الكنداكات اللائي احتفظن بمنزلتهن العظيمة حتى نهاية المملكة، كما تدل آثارهن على ذلك[69].

4- نهج الأوابد - الفولكلور

كان مما مكن الأنموذج الخلدوني أيضًا بصورة كبيرة نهج الأوابد الطاغية في دراسة الثقافة السودانية. وكان هذا النهج، كما مر وكما هو معروف، نقطة انطلاق علم الفولكلور في بريطانيا في القرن التاسع عشر. وهو يردّ كل أثر ثقافي لا وظيفة معلومة له في الثقافة القائمة إلى ثقافة سادت ثم بادت، وتركت فينا حطامًا منها. وهو مبحث مهجور في علم الثقافة منذ عشرينيات القرن الماضي، منذ استبدلته النظرية الوظيفية التي قالت إنه ليس من آبدة في الثقافة، وأن لكل أثر وظيفة، ومتى بطلت الوظيفة تلاشى الأثر.

كانت نظرية الأوابد هي التي استدل بها بعضهم على صحة توريث ابن الأخت، كما في الأنموذج الخلدوني في الماضي، فقالوا إن نظام النسبة الأمومي التاريخي، الذي ساد السودان، تصدع، وفقدت الأخت منزلتها في الأسرة، ولكن بقيت من تلك المنزلة محنة الخال والولد الماثلة في يومنا، بما شهدت عليه العبارة السائرة «الخال والد». لكن لمحنة الخال والولد أو

---

(68) Hakim, p. 304.

(69) Haycock, pp. 470 and 477-478.

علاقتهما، وهي الخؤولية (avuncular) في مصطلح الأنثروبولوجي، وظيفتها في النُظُم الاجتماعية القرابية دائمًا وأبدًا، وليست مجرد أثر من ماض انطوى. هذه النُظُم الأنثروبولوجية الأميركية كشف عن ديناميتها ر. هـ. لُوِي في كتاب نشره عام 1919[70]، ثم تبعه كلود ليفي شتراوس في كتاب نشره عام 1963، ورصد الفتح المعرفي الذي جاء به علم اللغويات التركيبية إلى دارسة مصطلح القرابة، مثل الخؤولة. وميز ليفي شتراوس في ضوء فتوحات هذا العلم بين نظامين في مصطلح القرابة، هما نظام التسمية (terminology) (أي إطلاق اسم على علاقة ما) ونظام المشاعر والسلوكيات المضمنة في هذه العلاقة (attitudes). واتخذ من الخؤولة، التي لا غنى عنها في دراسة سلوكيات القرابة والتي احتفل بها علمُ دراسة البدائيين احتفالًا كبيرًا، مدخلًا لما استجد على مصطلح القرابة من اللغويات التركيبية.

طوال القرن التاسع عشر، نظر دارسو البدائيين إلى الخؤولة كآبدة متبقية من نظام النسبة إلى الأم. ووصف ليفي شتراوس نظرة القرن التاسع عشر بأنها مجرد «حدس»، ونوه بنهوض من نقض هذه العقيدة في كتاباته، ومنهم لُوِي الذي قال إن العلائق التي أقيمتْ بوساطة أولئك الدارسين بين علو منزلة الخَال في الأسرة وخط النظام الأمومي لا يمكن أن تصمد للتحري العلمي؛ فقد وجدنا هذا المقام العالي للخال في نُظُم النسبة فيها للأب كما هي في تلك النسبة فيها إلى الأم. فمقام الخال إذًا لا يقتصر على نظم الأمومية كآبدة تبقت منه بعد اندثاره، ولذلك، فالأحرى هو النظر إلى الخؤولة كتطبيق معين لميل في علائق الأسرة، بغضّ النظر عن نسبتها إلى الأم أو إلى الأب؛ فهو ميل شديد العمومية للربط بين علاقات اجتماعية معلومة مع نظم وأشكال قرابية بصرف النظر عن أبوية الوضع الاجتماعي أو أموميته. ثم توسع ليفي شتراوس في ما تبقى من عمله لملء ثُغَر لا تزال تكتنف النظام في ضوء ما استجد في علم اللغة التركيبية وعلى المصطلح نفسه. وضرب الأمثال على سريان الخؤولة في مجتمعات تنسب إلى الأم أو إلى الأب، لا فرق، مما لن ننشغل به هنا[71].

---

(70) Robert H. Lowe, «The Matrilineal Complex,» University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 16/2/1919.

(71) Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), pp. 37-42.

5- والاستشراق كذلك

إن مما أبقى الأنموذج الخلدوني فينا هو مواتاته للنهج الاستشراقي الغالب في دراسة إسلام السودان وعروبته؛ فتصوير النوبة أنثى سلمت زمامها للعرب ربما كان من باب تأنيث المغلوب بإزاء الغازي الفحل، فقالت جوليا كريستيفا، الفرنسية المتخصصة بعلم النفس، إن تأنيث الآخر هو تكتيك متبع للغزاة وأهل الشوكة، وعدَّه سبولدينغ ولِدْوين كابتيجين بابًا في «تفليك» العرب كمظهر من مظاهر ممارسة الاستشراق في قراءة تاريخ السودان. فنظرًا إلى مساهمة ترمنغهام، المبشّر الأنغليكاني وصاحب الكتاب الشهير الإسلام في السودان (1949) في تخليد صورة انقسام السودان إلى أعراق أزلية التعارض؛ فقد أضحى الإسلام، كما يتبدى من عمل ترمنغهام، وحدة تحليلية استغنت بنفسها عن أثر المجتمع والحادثات. واستعان الباحثان بنظرية الجندر لنقد هذه المساهمة، فقرأ المؤرخان كتاب ترمنغهام، الذي هو في عداد الاستشراق عندهما، في ضوء مفهومهما للتفليك، بل قال سبولدينغ وكابتيجن إن «تفليك» العرب ربما كان مظهرًا من مظاهر ممارسة الاستشراق في قراءة تاريخ السودان؛ فوثنية الأفارقة أنثى والإسلام هو الذكر، أو هكذا يصفه ترمنغهام ربما بغير أن يدرك عاقبة عباراته. فالإسلام عنده «يقوم، وينتشر، ويدخل، وينخز، وبصورة موجعة أحيانًا، في سلسلة اندفاعات، وهو يخصب، وينمي، ولا ينسحب إلا نادرًا». أما الجماعة الأفريقية، فهي «من مرتبة دنيا، وآيلة للتهافت، مفتوحة، وربما سلبية أو حائل، غير أنها حين تقاوم ستخضع بالقوة وتقتحم بالقوة. وهي خصبة»[72].

خاتمة

لا أعرف إذا كان ابن خلدون ونصه بمحمولاته التي كشفنا غطاءها في هذه الورقة قد طرآ أبدًا على من تعاقدوا من صفوة السودان وأضرابهم في الدوائر القارية والإقليمية العالمية، على فض نزاع السودان المضرج بالعروبة والأفريقية. لم أعثر على النص مذكورًا في أيٍّ من منابرهم التي طالت وتكاثرت لبناء السعة

---

(72) Jay Spaulding and Lidwien Kapteijns, «The Orientalist Paradigm in the Historiography of the Late Precolonial Sudan,» in: *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, edited by Jay O'Brien and William Roseberry (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 146.

في المجتمع المدني للتعاطي السلمي مع النزاع. وغيبة النص محصلة اعتقاد هذه الصفوات أن النزاع، متى داخلته العامة، ليس حادثًا ثقافيًا كما ينبغي له أن يكون، فهو عندهم شغب جاهلي أو بدائي لمن لم تلطّفهم الحداثة ولا السياسة، ولا يحسنون غيره. وسبق لمحمود محمداني، العالِم الأوغندي من أصول هندية، التنبيه، في سياق عرضه محنة دارفور، إلى مثل ما يتأسس من الأنموذج الخلدوني في قسمة السودانيين إلى أفارقة، هُم أهل للسودان، وعرب مسلمين هُم غزاة ساءت إقامتهم وطالت. ومن وراء ذلك تلميح غير خافت في خطاب الهوية السودانية إلى مصائر لهم، مثل ما جرى في الأندلس أو زنجبار. لا مهرب لبناء أي سعة لتدارك النزاع، متى فرغنا من الاتفاق حول أن النزاع طقس ثقافي، من استصحاب نصوصه الحاكمة كنص ابن خلدون.

لم نخرج بالدراسة لتخطئة ابن خلدون؛ فلربما تأخرنا قرونًا عن ذلك، حيث إنه ما عاد لمثل هذا الجهد مكان من الإعراب. ما أردناه هو نبش السياسات والأمزجة والمعارف التي استثمرت نصه في خلال التاريخ، لترتب عليه أدوارًا أو امتيازات أو حزازات تستمد شرعيتها وحجيتها منه، وهو تفكيك للخطاب حول النص، كما تجري العبارة، وهو تفكيك يخرج به النص من شهادته على فظاظة العرب والمسلمين وخداعهم، كما واتى بعض أفارقة السودان، أو أي شهادة أخرى، إلى سائر مستثمريه، ما يطبع فينا الريبة فيه؛ فالنصوص، حسنها وقبيحها، تخلد فينا لا لميزات باطنة بل بقدر مواتاتها لمستثمرين جدد فيها. ومتى كُشف عنهم الغطاء، كما فعلنا، ربما زهدوا عنها لمّا ظهر لهم أنهم لا يملكونها وحدهم، وربما خدمت غايات تتعارض معهم. وهذه السعة لنسيان النصوص المفخخة هي السبيل لفض النزاع كحادث ثقافي.

المراجع

1 - العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون: المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. 8 ج. بيروت: مؤسسة جمال للنشر، 1979.

الشيخ، أحمد المعتصم. مملكة الأبواب المسيحية وزمن العنج. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2002.

فانتيني، جيوفاني. تاريخ المسيحية في الممالك النوبية القديمة والسودان الحديث. الخرطوم: الجامعة الأهلية، 1988.

قاسم، عون الشريف. من صور التمازج القومي في السودان: دراسة في تاريخ حلفاية الملوك السياسي والاجتماعي والثقافي وعلاقات أهلها بقبائل السودان المختلفة خلال العصور. الخرطوم: دار جامعة أمدرمان، 1991.

محمد، محمد عوض. السودان الشمالي: سكانه وقبائله. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.

مصطفى، مصطفى مسعد. الإسلام والنوبة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966.

1- الأجنبية

Adams, William. *Nubia: Corridor to Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Beshir, Mohamed Omer. *The Southern Sudan: Backgrounds to Conflict*. Khartoum: Khartoum University Press, 1970.

De Villard, Ugo Monneret. *Storiadella Nubia Christiana*. Rome: Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1938.

Ephirim-Donkor, Anthony. *The Making of an African King: Patrilineal and Matrilineal Struggle Among the Effutu of Ghana*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2000.

Hakim, A. A. «The Civilization of Napata and Meroe.» in: G. Mokhtar (ed.). *General History of Africa: II Ancient Civilizations of Africa*. Unesco General History of Africa. Heinemann; California: UNESCO, 1981.

Hasan, Yusuf F. *The Arabs and the Sudan*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.

Ibrahim, Abdullahi A. *Manichaean Delirium: Decolonizing the Judiciary and Islamic Renewal in the Sudan, 1898-1985*. Amsterdam: Brill, 2008.

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

Levtzion, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali.* London: Methuen, 1973.

MacMichael, Harold. *A History of the Arabs of the Sudan.* 2 vols. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

_______. *The Tribes of Northern and Central Kordofan.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1912.

Manger, Leif O. *From the Mountains to the Plains.* Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies, 1994.

Salih, Hasan M. «Some Aspects of the Hadendowa Social Organization.» Ph. D Dissertation, University of Khartoum, 1971.

Spaulding, Jay. «Medieval Nubian Dynastic Succession.» in: *Personality and Political Culture in Modern Africa.* Melvin E. Page (ed.). Boston, MA: African Studies Center, Boston University, 1998.

_______ and Lidwien Kapteijns. «The Orientalist Paradigm in the Historiography of the Late Precolonial Sudan.» in: *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History.* Jay O'Brien and William Roseberry (ed.). Berkeley: University of California Press, 1991.

Trimingham, J. S. *Islam in the Sudan.* Oxford: Oxford University Press, 1949.

Wai, Dunstan. *Sudan: The Problem of National Integration.* London: Frank Cass, 1973.

Williams, Ann. *The English and the Norman Conquest.* Woodbridge: Boydell Press, 1995.

الفصل الحادي والثلاثون

عود على بدء «دخول العرب المغربَ» بين كوارثية الكتابة التاريخية وإنسيّة السرد المخيالي[1]

عبد العزيز لبيب

توطئة

خلافًا للفتح العربي الإسلامي الأول الذي كان يغلب عليه الطابع العسكري والديني والإداري، فإن هجرات قبائل العرب إلى بلاد أفريقيا في القرن الحادي عشر لم تكن «حادثًا» (Event) في التاريخ السياسي فحسب، بل شكلت أيضًا، وعلى نحو خاص، «واقعة» (Fact) «ديموغرافية واقتصادية وثقافية هائلة لها أثرها المستمر على صُعُد نمط العيش واللسان والعالم الرمزي، فأحدث في «شمال أفريقيا» تبدلًا بنيويًا وأعاد هيكلته على هذه الصّعد المتعددة والشديدة التعقيد.

(1) يعود أصل هذا العمل إلى ما يقارب ثلاثة عقود، وتحديدًا إلى فترة 1987-1991، وجرى الاشتغال فيه ضمن فريق بحث «تاريخ الفئات الشعبية» في بيت الحكمة في تونس (تنسيق المؤرخ الهادي التيمومي). وكان بحثنا بعنوان «الهلالية بين المؤرخين والرواة»، لكنه بقي مخطوطًا إلى حد اليوم. وأنجزنا، في الإطار نفسه، بحثًا ثانيًا مستقلًا عن السابق ومتممًا له نُشِرَ في: عبد العزيز لبيب، «في الجمالية الشفاهية: البطل والتمثل الجمعي للتاريخ»، المجلة العربية للثقافة (تونس)، السنة 18، العدد 36 (آذار/مارس 1999). =

وغرضنا من ذلك هو أن نضع بدقة هذا الحادث/ الواقعة على محك كتابات المؤرخين والجغرافيين وشهادات الأدباء وسرد الذاكرة الجمعية وإنشائيّة الرواة. وسوف نلفي كيف أن المشاهد التاريخية تتباين أمامنا، بل وسيُضاد بعضُها بعضًا بتعدد عدسات القراءة واختلاف أجناس الكتابة ومناهجها. وهكذا، من موشور معرفي أو مخيالي إلى آخر، يتباين التأويل، وترتسم تمثلات التاريخ، المعلوم منه والمتخيّل، على أطياف منوعة.

كيف كتب ابن خلدون، على وجه الخصوص، في هذا الموضوع؟ وهل من تفسير مقنع للنظرة الكوارثية التي نلمحها في وصفه دور قبائل العرب في خراب العمران في بلاد المغرب آنئذ؟ وكيف صوّر قبله ابن عذاري المراكشي وابن الأثير وأبو زيد عبد الرحمن الأسيدي، المعروف بالدباغ، هذا الحادث بالذات؟ ولماذا نرى البكري، وهو الذي كان معاصرًا للحوادث في أفريقيا، ومتابعًا دقيقًا من الأندلس لما يجري في القيروان، لا يتوقف عند حدث كمثل هذا الحادث الذي صُوّر لاحقًا خطبًا عظيمًا؟ وما دلالة «الشهادة الحيّة» التي ينقلها إلينا ابن شرف القيرواني عن أسباب خراب العمران في القيروان؟ وأخيرًا، هل من تفسير لتزايد الملمح الكوارثي في كتابات المؤرخين اللاحقين على ابن خلدون والمنطلقين ممّا أدركوه من ظاهر أحكامه، أكان الإدراك صادقًا أم لم يكن؟

ذاك من جهة الكتابة التاريخية المحترفة. ومن جهة أخرى مقابلة، تولّدت من هجرات الجماعات العربية واستيطانها في عموم بلاد المغرب سرديات جمعية ذائعة الانتشار يغلب عليها الطابع الإنشائي. وتُساق هذه السرديات في قوالب روائية متعددة المضامين ومنوعة الألوان الأدبية، شعرًا ونثرًا، سيرة وملحمة. وذاع تناقلها والتواصل عبرها بين جمهور الناس، وحتى بين خاصتهم، لا على امتداد

= وإذ وجدنا في المؤتمر السنوي الثالث للدراسات التاريخية مناسبة ملائمة لاستعادة بحثنا المخطوط، نشير إلى أننا راجعنا عناصر تحريره وترتيبها، وحذفنا بعض البلورات المستفيضة في الجمالية الشفوية. وهي مراجعة يقتضيها طول المدة والغرض التأريخي والإبيستمولوجي. أما من حيث جوهر الدراسة وتوثيقها ومصادرها، فلم يتغيّر منها شيء. أضفنا بعض المصادر، واستبدلنا طبعات تاريخ ابن خلدون ومقدمته بطبعات أحدث أحكم تحقيقًا ونقدًا. ونشير أيضًا، للأهمية الفكرية، إلى أن اهتمامنا بالسيرة الهلالية يعود إلى عهد أبعد، حيث نشرنا بحثًا في: عبد العزيز لبيب، «الفصيح في لغة السيرة الهلالية»، مجلة المأثورات الشعبية (الدوحة) (تموز/ يوليو 1988). =

البلدان العربية فحسب، بل وفي بعض التخوم الصحراوية المجاورة أيضًا، مثل التشاد والنيجر، فضلًا عن بلاد السودان، ولها أصداؤها في منطقة البلقان على ما يبدو. ولئن كان الشائع منها شفويًا، فمنها القليل المخطوط. وبدخول الطباعة إلى حقل النشر العربي، عرفت رواياتها المنوعة طبعات كثيرة، منها الكاملة ومنها ما يتعلق بحلقة أو بطور أو بمغامرة. وأما المشهور منها، شفويًا أكان أم كتابيًا، فيُنعت على وجه عام بـ **التغريبة الهلالية** أو بـ **السيرة الهلالية**، وهو ضرب من «**الخلاصة**» بصددها. واهتم بها باحثون، عرب وأجانب، ونُقلت إلى لغات أوروبية عدة. وفي حقبة أحدث، صارت السردية الهلالية مصدرًا ملهمًا في حقل الفنون الحديثة، كالرسم والمسرح والسينما والفيديو، في موازاة ما يبدو، في الآونة الأخيرة، تناقصًا في الاهتمام بها على صعيد البحث العلمي، اللهم من باب الاستثناء[2].

= أما من حيث ما يُسمى في حقل المعرفة العلمية بـ «البدائية» (primitivism)، فقادتنا إليه أطروحتنا في الفلسفة حول النقد اليوتوبي للمجتمع المدني في القرن الثامن عشر (باريس، 1983)، فاشتغلنا بعد الفراغ منها في ابن خلدون ومسألة البداوة، خصوصًا حول آرائه في «المسألة» الهلالية في أفريقيا، فأجرينا مكافحة دقيقة بين نصوص ابن خلدون ونصوص الأباتي دي مابلي، وهو فيلسوف ومؤرخ فرنسي من القرن الثامن عشر بلور أطروحة لافتة ومميزة تدور حول استيطان الجرمانيين البدائيين والمستوحشين في فرنسا، فاعتبرهم حمَلة «العقد الأصلي» وحلقة أولى من حلقات «تطور» التكوين الاجتماعي الديموغرافي للأمة الفرنسية، ورأى فيهم منبعًا أصليًا للحرية التي سترفع لواءها الطبقة الثالثة في الثورة الفرنسية. وذهب مابلي إلى تفضيل دور الجرمانيين في أوروبا على دور روما! فوصف في كتابه الضخم، تاريخ فرنسا (1765)، عيش القبائل الجرمانية (وكذلك برابرة الهانس)، وحكم فيه على نحو مشابه لوصف ابن خلدون لقبائل عرب بني هلال وحكمه فيهم. انظر: Abdelaziz Labib, «Sociabilité et Histoire chez Mably et Ibn Khaldun,» in: *Colleque Mably: La politique comme science morale*, édité par Florence Gauthier et Fernand Mazzanti Pepe (Bari-Italy: Palomar Casa Editrice, 1997), [Parrainage scientifique de: *Società italiana di studi sul secolo XVIII* - *Société française d'étude du XVIIIe siècle* - *Ruhr Universität* (Bochum) - *Université européenne de la recherche* (Paris) -*Musée de la Révolution française* (Vizille) -*Université des sciences sociales* (Grenoble) - *Institut d'Histoire de la Révolution française* (Paris)].

(2) إذ نحن بصدد مراجعة دراستنا هذه، دفعَنا فضول معرفي وحذر إلى مراجعة عاجلة للمكتبات السيبرانية، فوجدنا أطروحة دكتوراه دولة من تأليف عبد الحميد بوسماحة تحمل عنوان: عبد الحميد بوسماحة، **المسير إلى تغريبة بني هلال: الواقع والخيال** (الجزائر: جامعة الجزائر، 2005)، ونسخة الـpdf التي استطعنا الاطلاع عليها مسقطة منها خاتمة الأطروحة. والبادي من هذه لأطروحة، في إثر إطلالة أولى عليها، أنها تمثّل مساهمة دقيقة وجامعة ذات أهمية خاصة نراها تُكوّن تحوّلًا في الدراسات العربية المعروفة لدينا في هذا الحقل من البحث. وما لفت نظرنا بصورة خاصة، على صعيد بعض نقاط العرض التاريخي، أن هناك اتفاقًا لمخطوطتي (انظر الهامش السابق) مع بعض بلورات الأطروحة حول =

التساؤلات الرئيسة التي ما انفكت تُطرح علينا منذ أن انشغلنا بجمالية السرد الميثي كثيرة: ما تفسير تحول الواقعة التاريخية إلى سردية ملحمية وغنائية واسعة الانتشار الجغرافي؟ أي مميزات ثقافية ووجدانية منحتها ما يشبه الطابع الكوني حتى تروى بين فلاحي ضفاف النيل، وبدو المناطق الرعوية، سكان السهول التونسية وجبال الأطلس الجزائرية والمغربية، في صحراء مالي، في حواضر المشرق والمغرب، في مقاهي العامة ومجالس الأرستقراطية وحتى بايات تونس كما تشهد عليه مخطوطات مُتعويّة الأسلوب والمقصد[3]؟ هذا ما كان دافعنا الأول على جهة الفضول المعرفي ثم على جهة البحث المعمّق. وإذا كان من الجائز، غالبًا، تفسير ظهور السير والملاحم الفردية، فإن ذلك يزداد صعوبة بالنسبة إلى السير الجمعية. فكيف نحلّ ما يبدو مستعصيًا على الحل بالنسبة إلى السيرة الجمعية؟ هل يكون ذلك بتخطي الدائرة الإنشائية باتجاة دائرة وجودية أعمّ ؟ ثم هل يصح اعتبار جملة السردية الملحمية البدوية مقابلًا رعويًا لقصص ألف ليلة وليلة؟ وما مدى أن تكون الجازية، من جهة أولى، صدًى بعيدًا لصورة الكاهنة، بطلة المقاومة البربرية لحفظ استقلال قومها، وأن تكون، من جهة ثانية، مقابلًا ميثيًا عربيًا لها؟ وهل كانت هجرة قبائل العرب الغازية أشد عنفًا من عرب الفتح الأوائل، ومن قائدها عقبة بن نافع بالذات؟ فلم إذًا الوسم والعزل؟

أولًا: عدسات المؤرخين

يُعدّ تاريخ ابن خلدون في هذا المضمار أول مصدر مكتوب موثّق يشهد على حضور السردية الهلالية كلون أدبي متميز. وابن خلدون خصها بفصل في المقدمة ودوّن منتقيات مما جرى تناقله في عهده من أشعار الهلالية[4]، ثم تناول

= الأسباب الاجتماعية لهجرة الهلاليين إلى أفريقيا، والرجوع المشترك إلى بعض المؤرخين العرب من الحقبة المسماة الحقبة الوسيطة.

(3) Abderrahman Ayoub, «À Propos des manuscrits de la geste des Banû Hilâl,» dans: Micheline Galley (éd.), *Actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, 2 vols. (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 1976-1978), pp. 347-363.

(4) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، حقّقها وقدّم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي، طبعة خاصة في خمس مجلدات (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ج 3، الفصل السادس: «[59] في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد»، ص 303.

جوانب منها بالعرض والنقد في كتاب العبر[5]. وإلى هذا التدوين الخلدوني الأول تعود أيضًا القطيعة الأولى بين أدب العامة وأدب الخاصة في ما اتصل بالهلالية طبعًا.

صفحات كتاب العبر القليلة مما جاء في شأن الهلالية هي غاية في الإيجاز والكثافة وقوة النظر النقدي، حيث يتناول ابن خلدون الرواية بحذر شديد ممزوج بالإعجاب. ومرد الحذر أن ما ورد فيها من أشعار فقد أصالته الأدبية، لدخول المصنوع فيه، وأصالته التاريخية أيضًا لاشتباه الروايات. غير أن مؤرخنا يبدو سالكًا طريقة خاصة في بسط شهادته؛ إنه يعترض على طرح الخبر العامّي بتشكيك نظري. بيد أن الخبر الهلالي يأتي عيانيًا ومغريًا، وأما التشكيك في صدقه فيأتي في قالب افتراض منطقي. يشكك إذًا المؤرخ في طرائق الإخبار من دون أن يستعيض عنها ببديل أثبت وكأنه يترك مجالًا ولو ضيقًا للتصديق أو لمزيد التمحيص. يسارع ابن خلدون من أول وهلة إلى الاسترابة من الرواية، مبررًا ذلك بما يمكن أن نطلق عليه اليوم المنحى الذاتي لمصدرها الجمعي والعامي، قائلًا: «لهؤلاء الهلاليين في الحكاية عن دخولهم إلى أفريقيا طرق في الخبر غريبة»[6]. وهم متفقون في شأنها، متحمسون لها حتى ليُرمى القادح فيها بالجنون[7]. لكن أي معنى هنا للغرابة؟ هل بمعنى الاستهجان أم بمعنى الطرافة والأصالة؟ ثم أليس في حكم ابن خلدون تشوّق إلى استقاء معلومات إضافية عن الهلالية إبان دخولهم أفريقيا، في ما اتصل بأحوال معاشهم وأسماء رؤسائهم وأبطالهم ووقائعهم مع زناته. في إثر ذلك يسوق كتاب العبر جزءًا مما اشتهر من قصة الجازية والشريف بن هاشم، وهي قصة تتفق حتى في بعض تفصيلاتها مع ما هو شائع اليوم على ألسنة الرواة. ويقرّظ ابن خلدون مباني المرويات الهلالية، مبينًا أوجه البلاغة في أشعارها حتى ليصفها في المقدمة بـ «البلاغة الفائقة» ردًّا على العازفين عنها من «أهل العلم»

---

(5) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، 7 ج (بيروت: دار الفكر، 2000)، ج 6: «دخول العرب المغرب»، ص 35-42. ونذكره اختصارًا بعنوان كتاب العبر فهو الأكثر استعمالًا، وكذا نعته هذا الناشر في «كلمته».

(6) المرجع نفسه، «دخول العرب من الهلاليين وسليم المغرب»، ص 25-26.

(7) المرجع نفسه، ص 26.

لإخلالها بقواعد الإعراب. والحال أن «الإعراب لا مدخل له في البلاغة»، فإنما «البلاغة مطابقة الكلام للمقصود»[8]. مفاد القول هنا أن السيرة الجمعية اكتست في القرن الرابع عشر تعبيرًا بدويًا ورعويًا، ما جعل «الخاصة من أهل العلم بالمدن يزهدون في روايتها ويستنكفون منها»[9]، ومرد ذلك إلى الأسباب اللغوية المذكورة، بحسب مؤرخنا.

بقي أن الاعتراض الخلدوني على رواية غير موثوق بها هو، في تقديرنا، من باب اعتراض المعقول على المنقول؛ فلو صحّ المنقول الهلالي لكانت فيه «شواهد بأيامهم ووقائعهم مع زناتة وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحواله»[10]. بهذه العبارة المشككة أفصح ابن خلدون عن شح المعلومات الموثوق بها في عصره عن بني هلال الأوائل، واندثار أخبار قدومهم إلى أفريقيا قبل ثلاثة قرون. هذا ما يحدو بنا إلى أن نحْمل أحكام ابن خلدون، القاسية والقاطعة في ظاهرها، محمل النسبية. على أي حال، يقابل التشكيكَ الخلدونيَّ تواترُ الخبر بين الهلالية أنفسهم في شكل حكاية غريبة، و«خلفًا عن سلف، وجيلًا عن جيل»، حتى إنهم، لتواترها بينهم، يكادون يظنون بالمستريب من أمرها خللًا فاحشًا»[11]. ويتناقلون من أخبار بطلتهم، الجازية، «ما يعفي عن أخبار قيس وكُثير؛ ويروون كثيرًا من أشعارها محكمة المباني متفقة الأطراف»[12]، ومع ذلك، نلاحظ أن ابن خلدون يستشهد بأشعارهم متى ثبتت عنده الوقائع أوّلًا. أما شكّه وعدم ثقته فمخصوصان على صناعة الرواية وثبوت قواعدها. وهذا أمر ليس، بالطبع، هيّنًا بالنسبة إلى المؤرخ.

جلي إذًا أن سردية التغريبة الهلالية شائعة في القرن الرابع عشر، بل لعلها تعود إلى فترة أسبق كما يمكن أن توحي به عبارة ابن خلدون نفسه («خلفًا عن سلف، وجيلًا عن جيل»). ومما استرعى انتباهنا أن المؤرخ ينسب شعرًا إلى سلطان بن مظفر بن يحيى، أحد رؤساء هلال من بطون رياح، مشيرًا إلى أنه «قاله وهو معتقل بالمهدية في سجن الأمير أبي زكرياء بن أبي حفص أول ملك أفريقيا

---

(8) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج 3، ص 305، وكتاب العبر، ج 2، وج 6، ص 25.

(9) ابن خلدون، كتاب العبر، ص 25.

(10) المرجع نفسه، ص 25.

(11) المرجع نفسه، ص 25.

(12) المرجع نفسه، ص 25.

من الموحدين»[13]. فهل يصح لنا أن نقدّر، على وجه الافتراض، أن نشأة الحكاية الهلالية تعود إلى النصف الأول من القرن الثالث عشر إذا لم يكن الشعر منتحلًا كلّه؟[14]. فلنرجع إلى الوراء.

تُرى، هل يساعدنا ابن الأثير على المضي في هذا الاتجاه؟ في الحقيقة لم يأت ذكر الحكاية الهلالية، بما هي كذلك، عند صاحب الكامل في التاريخ (ت 630هـ/ 1233م)، بيد أن مؤشرًا صغيرًا ذا دلالة تأريخيّة خاصة ومحيّرة عثرنا عليه في هذا الكتاب، فشجعَنا على المجازفة وتقديم الافتراض الآتي:

جرت العادة عند ابن الأثير أن ينهج، في مؤلفه المذكور، تأريخًا حوليًا. إنه يجمع بين وقائع متنائية جغرافيًا لحصولها معًا في عام واحد. وفي المقابل، نراه يجزّئ الحادث الواحد لامتداد وقائعه على أعوام عدة. لكننا لاحظنا أن هذا المؤرخ يشذ عن قاعدته العامة حين يكتب، بالتحديد، عن دخول بني هلال إلى أفريقيا، فيسوق الوقائع متماسكة طوال عقد من الزمن تقريبًا، معلِّلًا ذلك كما يلي: «كان ينبغي أن يأتي كل شيء من ذلك في السنة التي حدث فيها، وإنما أوردناه متتابعًا ليكون حسْنٌ لسياقه، فإنه إذا انقطع وتخلّلته الحوادث في السنين لم يُفهم»[15]. لماذا هذا الاستثناء المخصوص على الواقعة الهلالية؟ أيكون قصده الوضوح والإفهام فحسب أم لحسْن السياق والسرد أيضًا؟ وبمَ نفسر إدراج المؤرخ في حديثه عن الهلالية حوارًا حيًّا بين قائدهم مؤنس ورعيته، من دون عنعنة، ولا إشارة إلى مصدر، حتى لنكاد نتوهم أن ابن الأثير كان معاصرًا للحوادث؟ ألا يصحّ أن نستنتج من هذا الإدراج ومن طريقة العرض أن سردية هلالية ما قد وُجدت في عهد ابن الأثير بالذات، أي في بداية القرن الثالث عشر؟ إذا ما صح ذلك، فربما يُرفع القلق عن بعض الإشارات الباهتة الواردة عند ابن خلدون (خلفًا عن سلف وجيلًا عن جيل).

(13) المرجع نفسه، ص 25.

(14) أشار الطاهر قيقة إلى هذا الاتجاه: «أكاد أجزم بأن النواة الأولى للسيرة الهلالية نشأت في أوائل عهد الحفصيين، أي في أواسط القرن السابع هجري ...»، غير أن هذا الجزم لا يتجاوز، في رأينا، الحدس الذي توحي به عناصر تاريخية في السيرة نفسها، وهو جزم يفتقر بالتالي إلى مستندات ثابتة وموثوق فيها. وتقدم دراستنا فرضية نشأة السيرة في حقبة أسبق وتعليلها. بالنسبة إلى الطاهر قيقة، انظر: الطاهر قيقة، «الوجه الآخر للسيرة الهلالية»، فنون (تونس)، العدد 6 (1986)، ص 20.

(15) عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 9، ص 236.

يتمثّل «الحوار» الذي أورده ابن الأثير في أحدوثة ذات دلالة رمزية خاصة، مفادها أنه حين أراد الهلاليون الوصول إلى القيروان، قال لهم أميرهم مؤنس: «من يدخل إلى وسط البساط من غير أن يمشي عليه؟». قالوا: «لا نقدر على ذلك». قال: «فهكذا القيروان: خذوا شيئًا فشيئًا حتى لا يبقى إلا القيروان فخذوها حينئذ»؛ فقالوا: «إنك شيخ العرب وأميرها، وأنت المقدم علينا ولسنا نقطع أمرًا من دونك»[16].

أليس في أسلوب رواية ابن الأثير مؤشر على وجود «حكاية» هلالية في عهده يمكن أن تكون أصلًا بعيدًا للسيرة الشائعة إلى اليوم؟ من المحتمل جدًا. وهذا جوابنا: قصة البساط هذه - وهي التي لم نعثر من جهتنا على أثر لها عند المؤرخين في غير كتاب **الكامل في التاريخ** لابن الأثير - تتكرّر بصيغ متنوعة في روايات **التغريبة الهلالية** في تونس. لكن هناك بين **الكامل** وروايات **التغريبة** فارقين طفيفين: **أولهما** أن ما ينسبه التأريخ إلى مؤنس المرداسي تنسبه الحكاية الهلالية إلى حسن بن سرحان. **وثانيهما** أن ما ينسبه التأريخ إلى القيروان، تنسبه الحكاية إلى تونس أو أفريقيا من غير تمييز بين الحاضرة وعامة البلاد. نورد هنا، للمقارنة، واقعة سردية يُجمع عليها جلّ الروايات العامية التونسية (وقد أعربنا، في المقطع التالي، بناءَها وهذّبنا لغتَها حتّى تُقرأ من دون عناء):

«دعا السلطان حسن، ومعه القاضي بدير، أكبر مساعديه وضباطه؛ وقال لهم: 'من منكم يرحل رائدًا إلى تونس فيكشف لنا عن أحوالها؟'. فأجابه كل واحد منهم: 'إنّي لا أقدر على هذا'. عندئذ أخذ السلطان بساطًا من أربعين ذراعًا ووضع في وسطه صاعًا من حبوب 'البينتو'[17]. ونادى المنادي في الناس فاجتمعوا.

---

(16) المرجع نفسه، ج 9، ص 236.

(17) نرجح أن يكون المقصود بـ «البينتو» ضربًا من الحبوب التي تزرع في الأميركيتين، وربما يكون الإسبان والموريسكيون المتأخرون هم من نقلوها إلى شمال أفريقيا. هذا ما يمكن تأويله بالنظر إلى السياق السردي (المجاعات في مصر في القرن الحادي عشر، كما سنتبسط في ذلك لاحقًا). وبالطبع، تخلط شاعرية السيرة بين الأزمنة، فهي لا تنزل الوقائع في سياقها التاريخي الملائم: دخول حبوب «البينتو» إلى شمال أفريقيا عن طريق الإسبان أو البرتغاليين أو الإيطاليين لا يمكنه أن يحدث إلا بعد الكونكيستا، أي بعد قرون من هجرة القبائل العربية إلى أفريقيا. وأفادنا زميلنا عبد الحميد هنية بأن «البينتو» ضرب من النقود النحاسية، غير أننا نرجح الحبوب اهتداء بانتقال التين الشوكي الذي ينعته الأوروبيون بـ «تين بلاد البربر» بينما ينعته سكان تونس بـ «الهندي» نسبة إلى الهند الغربية (أميركا). =

خاطبهم السلطان حسن قائلًا: 'إذا أمسك أحدكم بالصاع من غير أن يدوس البساط صار من ماله'. ولم يقدر على ذلك أحد من الحاضرين مهما عاود محاولته. وإذْ مالت الشمس إلى المغيب، عاد أبو زيد الهلالي إلى الحي فألفى الناس مجتمعين أمام السلطان حسن، فسألهم: 'ماذا حل بكم وأنتم قبالة الملك؟' فقالوا له: 'أنظر كيف وضع لك صاع 'البينتو' فإن تناولته ولم تدس على البساط صار من مالك'. فما كان من أبي زيد إلا أن تناول البساط بيديه وأخذ يطويه الطيّة بعد الطيّة، ورجلاه على التراب دائمًا، إلى أن بلغ الصاع وأمسك به. حينئذ قال له السلطان: 'يا أبا زيد! البساط هو أفريقيا والصّاع هو الثنية إليها. لقد فطنتَ كيف تصل إلى الصاع فأنت إذن رائدنا إلى أفريقيا لتكشف لنا عن شؤونها'»[18].

إن عمليات القلب هذه، وغيرها كثير في السيرة الهلالية كإسقاط أسماء شخصيات وإبطال دورها التاريخي (مؤنس، المعز الصنهاجي مثلًا)، وابتكار شخصيات أخرى (بوزيد الهلالي، العلام الزناتي ...إلخ)، وتحريف الوقائع إما بالتضخيم وإما بالتصغير، واعتماد رؤية لاتاريخية تقذف بالوقائع المتباعدة إلى سطح مكاني وزماني واحد، إن هذه العمليات كلها لَمِن العلامات الدالة على الأصول العامية للسيرة وعلى نشأتها بعد الحوادث.

يعود إذًا تكوين السيرة الهلالية إلى سياق إثنولوجي وثقافي وسياسي مختلف عن سياق الوقائع التاريخية. والبيّن من وصف ابن خلدون لحياة بني هلال في عهده خضوعها لحركة مد وجزر جغرافية واجتماعية سريعة ومستمرة؛ حركة الانقسامات الفجائية والتحالفات الغريبة داخل المعسكر الهلالي المتأكّل حينًا والمستعيد لبعض قواه حينًا آخر، حركة الولاءات المتقلبة لمراكز نفوذ متبدلة وفجائية. وصارت الوحدة القبلية العليا والأصلية ذكرى يحنّ إليها الهلاليون، فترسم السيرةُ الشعبية عناصرها الدفينة منذ أن قهر الموحّدون العصبية الهلالية فأذعنت لهم القبائل من العرب طوعًا أو كراهية. ومنهم من اندثر تمامًا في عهد

= والتسمية التونسية أصدق من حيث الذاكرة «الثقافية» التاريخية، علمًا بأن هذه الثمرة تُنعت في جنوب إيطاليا بـ «تين الهند» (*figod'India*).

(18) راجع مثلًا: «رواية النفطي بورخيص»، (شريط صوتي - كاسيت)، 90 دق. جمع كاثرين انيتا بيكر، (مدنين [تونس]، 4/ 4/ 1973. للنظر في سياق هذه الرواية وتوثيق المرجع، انظر:
Cathryn Anita Baker, «The Hilali Saga in Tunisian South,» Ph.D. diss., Indiana University, 1978.

ابن خلدون، ومنهم «كالجشم من نسوا عهد البداوة والناجعة وصاروا في عداد القبائل الغارمة للجباية والعسكرة مع السلطان»[19].

كانت حركة المدّ والجزر هذه محددة بشروط طبيعية ومناخية قاسية وخاصة. وكان يحتّمها صراع مستميت من أجل البقاء في عالم مغربي بدأت تشقه، منذ ذلك الوقت، التناقضات بين الريف والمدينة؛ بين السواحل المزدهرة نسبيًا والمناطق الداخلية ذات المميزات الزراعية والرعوية؛ بين البدو المنحدرين على الأغلب من أصول عربية والحضر، وهم من أصول عرقية وثقافية مختلفة ومتمازجة[20]. وفي حركة الانتشار والانحسار، يطالب الهلاليون بحق المرعى ومراقبة الطرق التجارية، أو مسلّطين على غيرهم ما سُلّط عليهم من قبل من أتاوى وغرامات، وغير ذلك من حقوق الغلبة والقوة. إن هذا الصراع المستميت من أجل البقاء يتراوح بين أدنى الأشكال وأقربها إلى الكفاح الطبيعي والبدائي، وأرقى الأشكال من حيث العوامل النفسية والقيم الإنسانية التي تجد في السيرة صورًا فنية أصيلة وبليغة. إنه العنصر الخلقي والغاية الدفينة لوعيها/ لاوعيها القبلي، وهم المحمولون على صفيحة مورفولوجيتها القصصية؛ وهو أيضًا المعنى الأنثروبولوجي العام الذي يومئ للذهن الجمعي من وراء توتر وجدانيتها.

هكذا نرى أن ليس من اليسير والمجدي إجراء مقارنات بين التاريخ والحكاية ما دام الاثنان لا يشتركان في المعايير ولا في القواعد المعرفية. إنهما مفترقان كأشد ما يكون الافتراق بين العلم والميثوس، ولكنهما يتراءيان كُلًا في جهة مقابلة من جهات مسطحات الوقائع الماكروتاريخية وما توحي به من مغزى. وإن جمعتهما عقدة الحوادث العامة، فإنهما يفترقان في الإخبار عن الوقائع الخام وعمّا بينها من أسباب، وفي الطرق البيداغوجية والمقاصد الذاتية: أرّخ ابن خلدون من موقع الأرستقراطية الراغبة في الأمن والاستقرار، وسجلت الذاكرة الجمعية معاناة الجماعة الطامحة إلى العيش والبقاء.

هل من فائدة القول إن للتاريخ صدقيته الخاصة من جهة تعاقب الحوادث

---

(19) ابن خلدون، كتاب العبر، ج 6، ص 39.

(20) لمزيد النظر في صلة الهلالية بهذا التمايز وآثاره التاريخية الطويلة المدى، انظر:
Jacques Berque, «Du nouveau sur les Banî Hilâl,» *Studia islamica* (1972).

ودقة المعلومات وسياق الوقائع، ومن حيث إدراك المؤرخ لمهمته ولمعوقاتها؟ غير أن للسيرة فائدتها من جهة المعلومات الغزيرة المتصلة بالحياة اليومية للجماعة وعاداتها وتمثّلاتها الروحية. إن في مقدور النقد التاريخي أن يجد في تغريبة العرب فائدة علمية ما، لا في إعادة إنشاء التاريخ الواقعي للجماعة، بل في إعادة إنشاء تمثّلاتها لهذا التاريخ، أي ما اصطُلح عليه بـ «تاريخ العقلية، أو الذهنية الجمعية». وإنْ تتحدث السيرة عن «تغريبة» لا عن «فتح» أو «غزو» فربما في هذا تأوّد بصري (حَوَل أو إعوجاج). لكن هكذا تتمثل الجماعة العربية ذاتها. يجب فهم أصل التمثل وتركيبته.

يقينًا إن لأحكام ابن خلدون في الحادث الهلالي أثرًا بالغًا في اللاحقين من المؤرخين، وحتى في المدونات الشعبية وبعض الرواة المغاربة خصوصًا، حتى لا يكاد يُذكر دخول الهلالية إلى أفريقيا إلا مستحضرًا ذلك التشبيه الخلدوني الشهير: «كالجراد المنتشر لا يمرون بشيء إلا أتوا عليه»[21]، وهذا تشبيه سنأتي إلى مناقشته في حينه.

لكن ما يلفت هو أن المؤرخين السابقين عليه والأقرب عهدًا من تاريخ الوقائع الأولى يتناولون «الغزو» الهلالي وآثاره في نمط العيش في أفريقيا دونما قسوة معلنة على الأقل. ولم نتبين في ذلك فرقًا ذا شأن بين المغاربة والمشارقة، فليس في البيان المغرب لابن عذاري ولا في معالم الإيمان للدباغ (المتوفيين في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) تهويل لكارثة القيروان. إنهما على أي حال يعددان أسباب خراب القيروان ومصادره، ومن بينها البداوة الهلالية. ثم إن الرؤية الكوارثية الخلدونية تغيب من شهادات البكري صاحب المغرب في ذكرى بلاد إفريقية والمغرب، وهو الذي واكب الحوادث من موقعه المهم في الأندلس بعين بصيرة وعالمة بأحوال أفريقيا بفضل مراسلات منتظمة. والأمر يزداد إرباكًا عندما نُنقَل إلى مسرح الحوادث: فابن شرف القيرواني، وهو الذي شاهد الحوادث عن قرب، ينسب الضرر اللاحق بالقيروان ونواحيها إلى زناتة، وإلى الحاكم الصنهاجي، ثم إلى الهلالية[22].

---

(21) ابن خلدون، كتاب العبر، ج 2، مج 6، ص 31.

(22) ذُكِرَ في: أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وبورفنسال، 3 ج (بيروت: دار الثقافة، 1984)، ج 1، ص 289-291.

في مقابل ذلك نجد عند ابن الأثير وابن عذاري، ثم عند ابن أبي دينار والوزير السرّاج، اهتمامًا بدور القبائل العربية الحاسم في مواجهة الغزوات الصليبية على جميع جبهات الصدام في شمال أفريقيا والأندلس. وهو دور مغمور خصه ممدوح حسن بدراسة كاشفة جاء فيها: «إن القول بضعف دور العرب في مقاومة تلك الحركة (الصليبية) هو قول غير دقيق لأنه إذا صح بالنسبة إلى جبهة المشرق إلى حد بعيد فإنه لا يمثل الواقع بالنسبة إلى الصراع الإسلامي الصليبي في غرب العالم الإسلامي؛ إذ إن العنصر العربي ممثلًا بالهلالية قد برز بوضوح في التصدي لتلك الحركة في ذلك الميدان»[23]. استمات الهلالية في الدفاع عن مدينة المهديّة التونسية إبّان هجومات النّورمان المتكررة في عام 460هـ/ 1068م - أي في إثر دخولهم أفريقيا مباشرة، وفي عام 480هـ/ 1087م، و517هـ/ 1122م - من ذلك أنه حين دعاهم الحسن بن علي إلى الجهاد، وصف قدومهم إليه ونصرتهم له كما يلي: «فاستظهرنا باستقدام قبائل العرب المطيفة بنا فأقبلوا أفواجًا أفواجًا وجاءوا مجيء السيل يعتلج اعتلاجًا ويتدفق أمواجًا كلهم على نيّات الجهاد خالصة وعزائمهم غير راهبة من مواقف الموت ولا ناكصة»[24].

يعيد الصليبيون الكرّة مرارًا على تونس، خصوصًا على بعض مرافئها: المهدية وصفاقس وقابس. وفي كل هجوم كانت قبائل من هلال تتصدى لهم ببسالة، وكثيرًا ما يتحصن أهل المدن بمن قدم إليهم من بدو «العرب»، كما يذكر ابن الأثير.

أما في الأندلس، فلم يكن للهلالية شأن أقل؛ إذ إنهم قاوموا التطاول الصليبي طوال القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر. وفي ذلك، نظم الفيلسوف الكبير ابن طفيل قصيدة خاطب فيها أبا يعقوب الهلالية وأوردها ابن عذاري جاء فيها:

ألا فابعثوها همّةً عربيةً — تخف بأطراف القنا والقواضب

أفرسان قيس من هلال بن عامر — وما جمعت من طاعن ومضارب

---

(23) ممدوح حسن، «العرب الهلالية في أفريقيا ودورهم في الحروب الصليبية»، في:
Les Cahiers de Tunisie, nos. 117-118, XXV (1984), p. 76.

(24) المرجع نفسه، ص 78.

لكم قبة للمجد شُدّوا عمادَها بطاعة أمر الله من كل جانب

فقوموا بما قامت أوائلُكم به ولا تغفلوا أحياء تلك المناقب(25)

يتفق ممدوح حسن مع ما ذهب إليه عالِم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك، فيرى أن قدوم الهلالية إلى أفريقيا أمدّها باحتياطي بشري هائل، ومنحها توازنًا ديموغرافيًا كانت في أمسّ الحاجة إليه، كما أمدها بدماء فتية ومحاربين كان المسلمون بهم أقدر على مواجهة التحديات الصليبية لقرون عدة(26). لذلك ينبغي تعديل المقاربة «الاقتصادويّة» الضيقة واعتبار البُعد البشري والرمزي لاستقرار قبائل العرب في المغرب. ومهما يكن من أمر هذه المطارحات، فلكاتب التاريخ النقدي وحده تعود مسؤولية الموازنة بين البعدين.

ليس من اليسير إذًا تقويم ما يكمن وراء الرؤية الكوارثية الخلدونيه؛ فمردّها إلى اعتبارات عدة وعوامل معقدة لعلها تتضح مستقبلًا في ضوء «سوسيولوجيا معرفية» لشروط الكتابة التاريخية عند ابن خلدون، كما ذهب إليه بيرك عن حق(27). لكن البيّن هو أن ابن خلدون كان منظّرًا، بل فيلسوفًا للتاريخ؛ فالمرجح عندنا أنه مال إلى صقل خبره لكي يتقوْلب في أنموذجه النظري. من هذه الجهة، كان ابن خلدون يؤرخ لماضي المغرب انطلاقًا من حاضره، فتأتي «السببية» التاريخية برهانًا على «قصد» وعلى «غاية» مسبقة يشهد عليها التاريخ انطلاقًا من سؤال المؤرخ: ما السبب في تقهقر المغرب وخراب عمرانه وركود حركته ركودًا عبرت عليه المقدمة تعبيرًا تشاؤميًا بليغًا: «وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة [...] فكأنما تبدّل الخلقُ من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه **خلق جديد**، ونشأة مستأنفة، **وعالم مُحْدث**، فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة»(28)، والمدوِّن هو ابن خلدون.

عوامل داخلية وخارجية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وكوارث طبيعية

---

(25) ابن عذاري المراكشي، ج 3، ص 89.

(26) حسن، ص 76 و90.

(27) Berque, p. 117.

(28) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج 1، ص 46، [التشديد من عندنا].

وجوائح سكانية امتدت واشتدت قرونًا عدة، «قلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة»[29]. بيد أن المحصلة الكبرى لهذه العوامل كانت، في نظر مؤرخنا، انحسار الحضارة أمام بداوة تكتسح المغرب أكثر فأكثر، وتبسط فيه أسلوبها في العيش والثقافة، «فاعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المئة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم في باقي البلدان لمَلَكتِهم»[30]؛ وهم الذين يعتبرون «أن أرزاقهم في ظلال رماحهم»، و«يخرّبون» المباني ويتخذون من حجرها «أثافيَّ القِدْور»[31].

على الرغم ممّا يُستنتج - بالتأويل والتوسّع - من ظاهر هذا الحكم القاسي والمُغالي، نقترح أن يُحمل محمل النسبية من جهة القيمة الخلقية، ومحمل التعميم من جهة المنهج المعرفي: فالبدو من العرب كانوا الأقرب إلى ملاحظات ابن خلدون وشهاداته. إن مؤرخنا؛ إذ يقرّر قانون تشابه العمران، فإنما يقرّر قانون تباين العمران. لكن كيف يصحّ الانتقال من قانون إلى آخر والحال أن مؤرخنا لا يثق إلا بالشهادات الموثوق فيها على نحو لا يقبل الشك، ومنها شهاداته واختباراته، وهو الذي لا ينفك يرسم حدودًا واضحة للمعلوم، فلا يتكلم إلا في حدود عالمه المحيط وفي حدود علمه به؟ ولما كان مؤرخنا الملاحظ مشاهدًا عارفًا بقبائل العرب في المغرب الكبير، جعل من حالتهم الخاصة ترجمانًا على قانون كوني (البداوة، التوحش بمعنى التفرد، العصبية ...إلخ).

أجل، لم يكن بعْدُ عصرُ ابن خلدون عصرَ النماذج النظرية الأنثروبولوجية التي تبني أنموذج «الإنسان البدائي» أو «الإنسان المتوحش»، على غرار ما تفعل فيزياء غاليلي التي كان عليها أن «تتخيل» سقوط الأجسام في الفضاء الحرّ، أي السقوط في فضاء فارغ لا مقاومة فيه: فلا يمكن ابن خلدون أن ينهج منهج جان جاك روسو وأن يقول مثله: «لنبدأ، إذًا، بإزاحة جميع الوقائع، فهي لا تمتّ البتة بصلة للمسألة»، مفسرًا أنه يجب أن تُؤخذ البحوثُ «استدلالاتٍ

(29) المرجع نفسه، ج 1، ص 46.

(30) المرجع نفسه، ج 1، ص 46.

(31) المرجع نفسه، ج 1، «[25] في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»، ص 247.

افتراضية وشرطيّة أحرى بها أن توضّح طبيعة الأشياء من أن تبيّن أصلها الحقيقي، وهي شبيهة بالبحوث التي يقوم بها علماء الطبيعة، كل يوم، حول تكوين العالم»[32].

لكن الأفق الإبيستمي في عصر ابن خلدون ما زال تمثيليًا؛ ومن عناصره الأساسية المعرفة بحدٍّ مُشاهَد أو معلوم للانتقال إلى الحد الثاني المجهول. لحل مشكل الانتقال من قانون التباين إلى قانون التشابه، ينبغي إيجاد حالة أنموذجية يمكن تعميمها، ولو بالقفزة والطفرة، على جميع من جرى مجرى بدو العرب في عهده. وبالنسبة إلى العمل النظري الخالص، ليس هناك أفضل من حالة أنموذجية تكون عناصرها المعرفية الموصوفة حادّة البيان على شاكلة ما تُنقَش الرسومُ على معدن صلب ومطاوع، كالنحاس مثلًا. يحوّل العمل النظرى حالةً تباينية إلى حالة أنموذجية قصوى على صعيد التعقّل. وإبراز العناصر الإبيستمية في صيغة تضاريس مجملة (وهو الاختزال في القانون العلمي) هذا ما تشترطه النمذجة القابلة للتعميم؛ ذلك أن في تصور ابن خلدون للتاريخ، كما هو معلوم، جدلية مجملها أن العصبية سبب في تكوين الدولة وفي أفولها في آن واحد. وهو بقدر ما ينتقد البداوة والاقتصاد الطبيعي، ينتقد الحضارة والتراكم المالي، وبقدر ما ينتقد الاستهلاك المباشر ينتقد الادخار[33]. ومعنى ذلك أن من المحتمل أن يكون ابن خلدون قد وجد في الهلاليين الذين عرف كثيرًا عن تاريخهم وعاش بينهم، لوقت ما، شهادة حيّة على أنموذج قابل للتعميم على البدو جميعهم ممّن لا يعرفهم جيدًا في الشرق وغيره. وعندما يستعمل لفظة «العرب»، فللدلالة على ذلك، كأن يقول «العرب ومن في معناهم (ظواعن) البربر وزناته بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»[34]. وحريّ بنا أن نضيف أن للفظة «عرب» ومشتقاتها الكثيرة دلالات دقيقة ومتباينة بشدة عند ابن خلدون. والأمر كذلك بالنسبة إلى لفظة «بداوة» و«توحش». وينبغي، في هذا الصدد، إجراء ثبت خاص لجميع المفردات

---

(32) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين البشر وفي أسسه، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 66-67.

(33) انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 405-410.

(34) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج 1، ص 194، [التشديد من عندنا].

ذات الصلة بتلك الألفاظ الثلاثة وبسياقاتها ومعانيها، وإلا فإن الخلط واللبس كبيران ويقودان إلى إساءة فهم للقصد الخلدوني[35].

يتبع ذلك أن القصد من تشبيه الهلالية بـ «الجراد المنتشر» ربما لا يكون التشديد فحسب على دورهم السلبي المدمر، بل التشديد أيضًا على عنفوانهم الغريزي واندفاعهم الحيوي اللذين هما من دلالات العصبية الممكنة وعاملان فعّالان في عملية التجديد السياسي والعمراني: فمن العصبية، بمنظور خلدوني، يستمد العمران والدولة طاقة لازمة لهما، وتتجدد حياة المجتمعات فتقاوم هرمها مدةً ما. وإنما ما كان مفقودًا في المغرب آنئذ هو الوازع السياسي والديني الموحد والمنظم والمقنّن للعصبيات. لقد انقبض سلطان الدولة وتداعت أجهزتها، فانطلقت العصبية كالطاقة العمياء. وتعدّدت مراكز النفوذ والتوجيه الفوقي، فتفككت العصبية الهلالية بالذات إلى عصبيات، واستُخدمت في ولاءات متقلبة وتحالفات متنازعة. وعبّرت السيرة الجمعية من جهتها عن النهاية المأساوية التي آل إليها النزاع الخارجي والتشاحن الداخلي[36].

---

(35) يظهر لفهمنا أن بعض الترجمات الفرنسية للمقدمة لا تميّز، في عدد من مواضعها، بين تلك الأسماء والصفات، ولا بين دلالاتها عند نقلها إلى الفرنسية. ووجدنا أن المشترك اللفظي يتحول، بحكم أصله الإتيمولوجي (عَ رَ بَ)، إلى مشترك معنوي، فيوضع لفظ «العرب» (Les Arabes) في خانات الدلالات المختلفة. والحال، في رأينا، أن وظيفته الدلالية، والرمزية أيضًا، ذات المعنى الأحادي في اللغة الفرنسية غير تعدده الدلالي في اللغة العربية. هذه مسألة دقيقة وخلافية في الدراسات الخلدونية لاتصالها بتأويل المقصود الخلدوني، ونأمل العودة إليها في عرض مستقلّ.

(36) **«يا جازية وين؟/ نَجْعك عاد على نجعيْن!/ يا جازية وين؟/ شَمْلك عاد على شمليْن!»** في: «رواية النفطي بورخيص». ومثل هذه الشكوى يتردد في روايات التونسية. أما ما دونته مقدمة ابن خلدون من أشعار عامية، في هذا الموضوع، فيوحي بعض أبياته غير المستغلقة على الفهم - بفضل إشارات ابن خلدون - بتفرق فروع الهلاليين وتراخي عصبيتهم الأولى، وربما انحلالها في عصبيات وفي ولاءات جديدة متقلبة. وممّا أوردت المقدمة معاتبةُ رئيس فرع هلالي أبناءَ عمومته على وقوفهم ضده بموالاة أحد شيوخ الموحّدين في تونس وبالدخول في خدمة هذا الأخير. والظاهر أنه يذكّرهم بالقرابة، ثم يوجه إليهم ما يظهر على أنه عتاب لهم. نورد منه سبعة أبيات بحذر، خشية ألا يكون المقال في المقام: **«بني كعب أدنى الأقربين لدمنا/ بني عم منهم شايب وشباب/ وحنا على داف المدى نطلب العلا/ لهم ما خططنا للفجور نقاب»**. إلى أن يقول: **«وعادو نظير البرمكيّين قبل ذا/ [...]./ خلوا الدار في جنح الظلام ولا انقوا/ ملامه ولا دار الكرام عتاب/ جروا يطلبوا تحت السّحاب شرائع/ لقوا كل ما يسْتَأملوه سراب»**. انظر: ابن خلدون، مقدمة، ج 2: «فصل في أشعار العرب».

ويُجمع مختصون على أن الإخلال بالمباني وبالإعراب، فضلًا عن المجازات، وعمّا لحق بها =

إذا ما كانت أحكام المؤرخين قبل ابن خلدون أقل تهويلًا لنتائج «الغزو» الهلالي، فإنها استفحلت بعده، وكانت على ما يبدو مواكبة لاستفحال التمايز بين الريف والمدينة؛ بين المناطق الداخلية والسواحل؛ بين الاقتصاد الرعوي والاقتصاد البضاعي؛ بين ثقافة البدو ذات المنحى الشعري المحارب وثقافة الطرق الدينية والصوفية ذات المنحى الروحي. وإذا كان من شيء إيجابي في ذلك التاريخ النزاعي، فهو كونه السبيل الممكن إلى استدماج مكونات المغرب الإثنية والثقافية بعضها في بعض، ولو إلى حد ما، وأسبغ عليها بعض الانسجام. تلخص هذه الثنائية، على عموميتها وتبسيطها، واقعًا معقدًا عاشه المغرب عامة في أثناء عصور التقهقر، ولا يزال بعض ترسّباته وآثاره ظاهرًا إلى اليوم. وإلى هذه الثنائية يُرجع بيرك التناقض العقيم بين التقليد والتحديث في مغرب لم تندمج فيه تمامًا هذه العناصر المتنافرة ضمن تطور متناسق[37].

كما أن ظهور اللون المميز للسيرة الهلالية وانتشاره في المغرب تصادفا مع ظهور تقاليد «الزوايا» وخالفاها في الشكل والمضمون. والراجح أن الحركتين كانتا تسيران في اتجاهين مختلفين: اتجاه بدوي رعوي انطلق من المشرق، ثم

= من تصفيح وتحريف، وعن أحوال جمع هذه الأشعار ونقلها وتدوينها، يجعل أكثر معاني تلك الأشعار شديدة الاستعصاء على الفهم. لئن جازف روزنتال بترجمة تلك الأقوال الشعرية ترجمة لا نتبين كيف تتوافق، على الأقل، مع الغرض الذي يشير إليه ابن خلدون في تقديمه المقطع السابق الذكر، على سبيل المثال، فإن عبد السلام الشدادي في ترجمته النقدية والمحققة للمقدمة أحجم عن ترجمة أغلبها لاستعصاء قراءة بعض النسخ واستخراج معانيها، وهو ما يعني أنها تقتضي التعاون بين دراسات عربية متعددة الاختصاصات لفك ما استعجم وأبهم منها، فلا تظل هذه الوثيقة خرساء صماء في مقدمة ابن خلدون.

مهما يكن من أمر هذا، فيقينًا أن «توثيق» ابن خلدون لهذه المرويات العامية ينطوي على معنى ما، ويقصد إلى قيمة معرفية ما. وأما المنشود، فأمران، إنْ لم يتحققا معًا فربما يتحقق واحد منهما: فأما الأول فسالب، وهو تحقيق متعدد الاختصاصات لتلك الأشعار الهلالية العامية من جميع الجهات وعلى جميع المستويات اللسانية والأدبية والتاريخية و«السوسيولوجية» بهدف الكشف عن مواضع الإبهام والخواء والاعوجاج. وفي هذا فائدة إبستيمية لا يستهان بها تتأتى من تحديد مواضع الإشكال ولو من غير الوصل إلى حل. وأما الثاني فموجب، وهو استخلاص نسخة مصححة بالنقد والتحقيق ومراعاة السياقات، فتؤلف بين النسخ المختلفة في صيغة نص يكون مستقلًا عن المقدمة، ويرفع الإبهام عمّا دوّن ابن خلدون من أقوال عامية.

(37) Berque.

اتجاه أرستقراطي ديني انطلق من المغرب. وأكبر الظن أن يكون الاتجاه الثاني انعطافًا للأول: الجماعة البدوية أعادت بعد حملتها على المغرب بعض الأتقياء لنشر دعوتهم في تونس.

ثم إن ثقافة الاستعمار في تونس سعت لاحقًا إلى استخدام الفروق المذكورة؛ إذ ردّ إميل فيليكس – غوتييه في كتابه **عصور المغرب المظلمة** أسباب «الانحطاط» إلى شر أصلي: هو استيطان القبائل العربية في شمال أفريقيا، وغلبة أسلوب عيشهم العربي على الحياة الاجتماعية والثقافية فيها[38]. وعلى خطى غوتييه، سار روجيه هادي إدريس الذي اجتهد في تحميل الهلالية مسؤولية إحداث شرخ هائل فتحته «كارثة الزحف الهلالي» في تاريخ المغرب[39]، وهذا حكم لا يتلاءم مع ما جاء في مؤلفه التوثيقي المهم حول أفريقيا في العهد الزيري؛ إذ نلمس فيه تدهورًا لأوضاعها على جميع صُعد الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية قبل دخول الهلاليين بوقت طويل. ولقد سبق أن أشار بعض الباحثين إلى ما يتضمنه عمل إدريس الثريّ بالمعلومات من تناقضات ومفارقات.

نذكر من بين هؤلاء جان بونسي يفنّد الزعم القائل بحصول «كارثة هلالية»، مبينًا كيف أن تغلّبهم على الحكم الزيري كان نتيجة تردي الأوضاع في أفريقيا وليس سببًا فيه، وأنهم استكملوا حركة تقهقر سابقة عليهم[40]. صحيح أن دورهم التاريخي كان سلبيًا بنشره نمط الاقتصاد والعيش البدوي، لكن يجب التوقف، كميًا، عند جوانبه المحددة دونما تعميم أيديولوجي ضيق الأفق ما زال متفشيًا إلى اليوم بين النخب. ويجب التوقف، نوعيًا، عند نسبيته بالنظر إليه باعتباره ظاهرة مغربية ومشرقية أشمل من جهة عواملها ومكوناتها الإثنية، وأوسع من جهة حيّزها الجغرافي، وأعمق من جهة بعدها التاريخي: حركة الهلالية في أفريقيا هي جزء من أزمة أعم.

---

(38) Emile-Félix Gautier, *L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les Siècles obscurs du Maghreb* (Paris: Payot, 1927).

(39) Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles* (Alger: Adrien-Maisonneuve Limoges, A. Bontemps, 1911).

(40) Jean Poncet, «Le Mythe de la catastrophe hilalienne,» *Annales. Economies. Société. Civilisation*, vol. 22, no. 5 (September 1967).

أما جاك بيرك، فيناقش في دراسته المشار إليها آنفًا أحكام ابن خلدون، وينصص على ما بينها من فروق دقيقة، ومن التباسات أحيانًا. ثم ينتقد الكاتب ما تعرضت شهادات المؤرخ المغربي له من تشويه وابتذال وصل أقصاه في مزاعم غوتييه. ويبيّن بيرك الأصول الاجتماعية والأيديولوجية الكامنة وراء تحامل النخبة على الهلالية[41].

مفاد القول هنا أننا لمسنا خلافًا عميقًا بين المؤرخين حول الأوضاع التي حفت بدخول الهلالية إلى المغرب: بين نزعة مغالية ومتحاملة ونزعة ناقدة ومتروّية.

الآن، يجوز لنا التذكير، على نحو مجمل، بأن أفريقيا عاشت، في إثر انتقال الفاطميين إلى مصر (972/ 973م)، فترة طويلة من الأزمات والاضطرابات، فتردّى الوضع الاقتصادي بعد المجهود الأغلبي ثم المجهود الفاطمي، من مجاعات وثورات داخلية انهارت لها المقدرات الاقتصادية والمنشآت الزراعية خاصة؛ وهي أزمات كانت مسبوقة في ظل الحكم الفاطمي نفسه بثورة صاحب الحمار [ثورة مخلد بن كيداد] التي خلخلت جميع أوجه الحياة في أفريقيا. وبيّن إدريس مصاعب دولة بني زيري بدقة، ومنها كثرة الفتن في المغرب الأوسط التي أشعل نارها حكام الأندلس. وانحسر نفوذ الدولة الزيرية التي صارت مقصدًا للأطماع والنهب. دخلت أفريقيا - كما يذكر ابن خلدون - فترة اضطراب كبير في حكم باديس بن منصور بن بلقين (995-1015م). وتحوّل المغرب الكبير إلى كيانات متصارعة عدّدها ابن الأثير وابن عذاري وابن خلدون: الحماديون في المغرب الأقصى، وبنو يعلى في تلمسان، والزناتة في طرابلس، وبنو زيري في أفريقيا. وكانت القيروان بصورة خاصة مسرحًا لهجومات بدو زناتة المتكررة، لعل أهمها هجوم عام 1029، ثم هجوم عام 1035، فلم تسلم من تخريبهم قبل دخول العرب إليها في عام 1052.

لم يكن الحكم الزيري يعلم عندما أعلن استقلاله عن الخلافة الفاطمية أنه يهيئ لعهد سياسي واجتماعي جديد في أفريقيا؛ فاليازوري أوعز إلى المستنصر بتهجير الهلالية تخلصًا منهم ونقمة على الصنهاجيين، فأجازهم عبور النيل

---

(41) Berque, pp. 99 et 110.

«بعد أن كان ممنوعًا»، كما يقول ابن شرف. وفي المنع، أيضًا، دلالة على رغبة الهلاليين الخاصة في هذا العبور لأسباب سنذكرها. ولما دخل روّادهم، بقيادة مؤنس الرياحي، إلى أفريقيا، بادر الحاكم الصنهاجي إلى مصاهرتهم طلبًا في ودهم وتحالفهم ضد الحماديين. غير أن بطونًا من هلال انقلبت، فكانت معركة حيدران التي سرعان ما حُسمت لمصلحة المعسكر الهلالي؛ إذ انتقل إلى صفهم جندُ الدولة الزيرية من أجيال عرب الفتح، وتخاذلت عساكر بربرية حاقدة على حاكمها، فلاذت بالخيانة. إن ضعف الصنهاجيين الشديد هو الذي يفسر هزيمتهم، وفي ذلك قال شاعر، يذكره ابن عذاري، عن ابن شرف:

ثلاثون ألفًا منكم هزمتهم ثلاثة آلاف إنّ ذا لنكال[42]

اجتاح الهلالية وادي القيروان يعاهدون حينًا وينكصون حينًا. وكانت بينهم وبين المعز بن باديس ردات أفعال، كلٌّ من جانبه يمارس سياسة الأرض المحروقة كلما أُجبر على الانسحاب. من ذلك، يذكر ابن شرف أن المعزّ «أمر كافة الناس بانتهاب الزروعات المحيطة بالقيروان وصبرة (...) وأمر أن ينتقل عامةُ أهلِ صبرة وسوقتها إلى القيروان ويخلوا الحوانيت كلها بصبرة؛ وأمر جميع من بالقَيروان من الصنهاجيين وغيرهم من العساكر أن ينتقلوا إلى صبرة وينزلوا في حوانيتها وأسواقها؛ فارتج البلد لذلك وعظم الخطب واشتد الكرب. ومدّ العبيدُ ورجالُ صنهاجة أيديهم إلى خشب الحوانيت وسقائفها واقتلعوها وخربت العمارة العظيمة في ساعة واحدة (...)»، قال ابن شرف: «أخبرني من أثق به قال: خرجت من القيروان، وسرت ليلًا فكنت أكمن النهار، لم أمرّ بقرية إلا وقد سُحقت وأُكلت، أهلها عراة أمام حيطانها، من رجل وامرأة وطفل يبكي جوعًا وبردًا، وانقطع المير عن القيروان، وتعطلت الأسواق»[43]. في إثر ذلك، استكمل الهلالية ما تركه الصنهاجيون قائمًا في مدينة القيروان، «فلم يتركوا على حي أو ميت خرقة تواريه»[44].

إن شهادة ابن شرف غنية بالبيان. والظاهر أن ابن خلدون كان مطلعًا عليها،

(42) ابن عذراي المراكشي، «ذكرهزيمة العرب للمعزبن باديس».

(43) ذُكِرَ في: المرجع نفسه، ص 1، ص 291.

(44) ذُكِرَ في: المرجع نفسه، ج 1، ص 192.

إذ يقول: «وهلكت الضواحي والقرى بإفساد العرب وعبثهم، وانتقام السلطان منها [يقصد القرى والضواحي] بانتمائها في ولاية العرب»[45]. أما خراب القيروان، فسببه أطراف عدة متنازعة: السلطة، وعصبيات حينًا معها وحينًا ضدها، وهي صنهاجة، وزناتة وهلال. أما مؤرخونا - بداية من الحقبة الكولونيالية - فيتعمدون طمس هذه الشهادات. ويتحول علم التاريخ نفسه إلى أسطورة. وعلى الرغم من تطور المعارف والبحوث تطورًا حاسمًا في هذا الحقل، لم تَسْلم موسوعة الإنيفارساليس الفرنسية ذات الطابع الأكاديمي المبرّز (في أحدث نسخها) من هذه الرؤية المتأوّدة (الاعوجاجية) لتاريخ العرب في أفريقيا، فكتبت في أثناء عرضها لتاريخ تونس: «إن الزحف العربي الثاني [تعني الهلاليين] هو ما بدّل بنيات اقتصاد إفريقيا. وفعلًا، خربت القبائل الهلالية جنوبَ البلاد ووسطَها، ونهبت المدن، وهدمت منشآت الري: فإذا بمناطق كانت خصيبة لأنها كانت سقوية، تنقلب إلى سباسب أو إلى قفر [...]. وفي الوقت نفسه، خطا التعريب خطوات كبيرة واندثرت المسيحية بالكامل تقريبًا»[46]. ليس ما يُتسغرب في هذا القول تكرار أحكام معهودة، وإنما ربط اندثار المسيحية بالتعريب (اللغوي والإثني)؛ والحال أن الأمر لم يكن كذلك في القرن 11م تحديدًا، فإنما العامل المباشر الرئيس والمؤثر قد يكون سياسة عبد المؤمن، الخليفة الموحدي من قبيلة كتامة البربرية التي خرقت منزلة أهل الكتاب في ديار الإسلام. أما التعريب في بلاد المغرب فموضوع آخر للبربر أنفسهم، جنبًا إلى جنب مع الهلالية، علاقة شديدة به لم تستوف بعد حظها من الدرس. والبادي أن اندثار المسيحية في بلاد المغرب مسألة يصعب تفسيرها، بالنظر إلى قلة المعطيات المتوافرة اليوم في شأنها ولتشابك عواملها ومفارقاتها، كما تذهب إلى ذلك دراسات تاريخية نقدية معمقة وجادة، منها دراسات محمد الطالبي[47].

---

(45) ابن خلدون، كتاب العبر، ج 6، ص 21.

(46) Article «Tunisie,» *Encyclopædia Universalis*, «2. Des origines à l'indépendance,» rédigé par Robert Mantran, voir surtout la sous-section: «Arabes et Berbères».

(47) انظر: Mohamed Talbi, «La Conversion des Berbères au Kharijisme ibadito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle,» dans: *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale* (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1982), pp. 13-80; Mohamed Talbi, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication,» *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eigth to Eighteenth Centuries*, Michael Gevers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.) (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), pp. 313-351; Cyrille Aillet, «Islamisation et arabisation dans le monde =

حدث في التاريخ ما حدث. وآلينا على أنفسنا كباحثين، التحيز إلى التاريخ لا إلى أطراف النّزاع فيه، وأن ندرك بصيصَ معنًى مما وراء تشوهات التمثل وتأوّدات الرؤية (distorted vision). ومهمة الباحث ليست في محاكمة التاريخ، بل في السعي لفهمه بطريقة نقدية، غير أن التاريخ لا نبلغه إلا بوساطة التأريخيات. وهنا تحديدًا يكمن الدرس الخلدوني العميق؛ ففي عين مؤرخنا المغربي، ربما تصغر الوقائع الجزئية، وربما، على العكس من ذلك، تكبر محصلاتها ودلالاتها العمرانية النهائية[48]. فما كان ابن خلدون يسعى إلى تفسيره في القرن الرابع عشر هو الظاهرة البدوية في المغرب العربي كعنصر سوسيولوجي سياسي مقوِّض ومجدِّد في الآن معًا. وفي ديناميته طغت سلبيته على إيجابيته بسبب غياب الوازع السياسي العام وضعف مركز التدبير، أي الدولة، أو لنقُل بعبارة أخرى أقرب إلينا، وإذا جازت المفارقة الزمانية: كانت قبائل العربية والبربرية قوة مادية وتحتية ضاقت دونها البنى الفوقية المتداعية.

ثانيًا: موشور السردية الحكائي وتأوُّداته
ملامح إنسية في السيرة الجمعية

هنا تتدخل السيرة الشعبية بمضمون اجتماعي وأنثروبولوجي أسقطه قدماء المؤرخين، طبعًا باستثناء العلّامة المتفرد ابن خلدون. ولمّا كانت السيرة تمثلًا جمعيًا للحياة وللكون، وتمثّلًا متعاقبًا ومتغيرًا على مرّ الأجيال، فإنها أهملت تفصيلات الواقع الحادث وسطحت تضاريسه التاريخية، مستعيضة عنه بأوصاف من متخيّلها، ومشوشّةً تشويهًا كبيرًا على التواريخ والعصور؛ إذ ينصبّ قصد رواتها وشغلهم على إنشاء ضرب من الهندسة السلالية الخطية ذات السّمة اليوكرونية (لا زمانية)، في أحسن الأحوال، أيًا كان مقدار مطابقة الترتيب للتاريخ، أو متخيلًا

musulman médiéval: Une introduction au cas de l'Occident musulman (VIIe-XIIe siècle),» dans: = *Islamisation et arabisation de l'occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* (Paris: Publication de la Sorbonne, 2011), pp. 7-34, and Allaoua Amara, «Islamisation du maghreb central (viie-xie siècle),» dans: *Islamisation et arabisation de l'occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)* (Paris: Publication de la Sorbonne, 2011), pp. 103-130.

(48) لو جاز أن ننقل هذه المقاربة الاستقرائية (ونعني بها هنا تعميم الجزئيات الدالة على الكل) إلى حقل معرفي مختلف وأحدث، وهو التحليل النفسي، لألفيناها بداية - وربما قاعدة - نظرية أوديب عند فرويد.

بكامل البساطة، وهو الأرجح. لكن السيرة تُسهب في تفصيل أسماء المواضع والمسالك ومنابع الماء والمنازل، من دون أن تغفل أسماء الأودية والمرتفعات ومواقعها. تمنح هذه المميزات التغريبة الهلالية دلالة مكانية ووظيفة جغرافية تتلاءمان مع أسلوب العيش القبيلي والرعوي والحربي: حيازة الأرض وحق المرعى ومراقبة الطرق؛ ذلك هو العنصر الجوهري في المضمون الاجتماعي - الاقتصادي الذي أكسب هذه السيرة توجهًا غير سياسي.

تُجمع السرديات التي اطّلعنا عليها، ما كان شفويًا منها أو كتابيًا، على السكوت عن دور الفاطميين في تهجير الهلالية للزحف على أفريقيا. في مقابل ذلك، تشيد السرديات تلك باستقلال إرادتهم: الخوف نفسه والرجاء نفسه اللذان استحثا القبائل العربية على الهجرة من شبه جزيرتهم إلى مصر، يستحثانها على الهجرة من مصر إلى تونس. ومما لا شك فيه أن حكام القاهرة أرادوا التخلص من الهلالية واستخدامهم لأغراض سياسية. غير أن أسبابًا اقتصادية واجتماعية تفسّر إلى حد بعيد هجراتهم المتتالية، حتى صار الواحد منهم يدفع للفاطميين مقابلًا لجواز النيل بعد أن كان يأخذه، على نحو ما ذكرنا؛ فلقد عرفت مصر في عهدها الفاطمي أزمات اقتصادية ومجاعات رهيبة عُرفت بـ «الشدة المستنصرية» وأدت بالناس إلى الإجرام وأكل لحوم البشر. ففي عام 1024، انتشرت تحت حكم الظاهر مجاعة أجبرت الناس على الاقتيات بالحيوانات الآهلة. وفي عام 1054، التجأ المستنصر إلى الاستغاثة بالروم لتزويد مصر بالقموح. لكن أفظع هذه المجاعات كانت تلك التي تواصلت سبعة أعوام (1065-1072) فدفعت بالناس إلى أكل القطط والكلاب، وإلى خطف الرجال والنساء وذبحهم وأكلهم. وعمت الفوضى واهتز الأمن كما يذكر المقريزي[49].

الأزمة والجفاف والعوز، فالتغريبة إلى تونس طلبًا للعيش وضمانًا للبقاء: هكذا تظهر الأسباب في تمثّلات جمهور العامة، حتى لا يكاد يخلو واحد منها من وصف وضع القبائل البائس طوال مجاعة دامت سبعة أعوام، كما رأينا عند المقريزي. ومما جاء في شعر التغريبية:

(49) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1941)، ص 65-67.

«سابع في سناه ما رينا شيء بارقْ ماه لاركّبناه قِدر نعيم وطيّبناه.

[والمعنى: سبعة أعوام لم نشاهد قطرة غيث؛ ولم نضع قدرًا من الحنطة على نار فطهوناه].

لا خليناه ضَيفْ اللي جانا بْلا شِي عشاه الصاع شراه بحِقَّة وبنت اللّبون معاه»[50].

[والمعنى: لم نترك ضيفًا على الطوى؛ حتى لكنا نُقايِض الصاع من الحنطة بولدين من الإبل].

في رواية أخرى: «سبع سنين ما روش المطر. حتى لين ماشي يفنيهم الشر. النعيم انقطع. وصاروا ما ياكلوا إلاّ في قديد الإبل... [وقالوا لزعمائهم]: راهو أدّانا الشرّ، نتلزّو على قَصّان رْقابنا ولا موتنا بالشر»[51]. [والمعنى: سبع سنين لم يشاهدوا غيثًا حتى كاد الجوع يفنيهم. انقطع المير فأصبحوا لا يقتاتون إلا من قَديد الإبل. [فقالوا لزعمائهم]: لقد آل بنا الجوع إلى الاضطرار إلى قصّ رقابنا ولا موتنا جوعًا»].

تنضح الذاكرة الجمعية بألوان من الأدب يسجل تمثّلات تلك الجماعة لعناصر وجودها المباشر، وللكون وللتاريخ. للوجود المباشر، أولًا، لأنه المعطى الآني الذي يفي باكتشافه مجردُ الشعور. وللكون، ثانيًا، لأنه يتضمن إدراكًا مكانيًا (جغرافيًا) يمكن الحسُّ العام تكوينه والتواصل عبره. وللتاريخ، ثالثًا، لأن الإدراك الزماني يتشكل متأخرًا لاشتراطه توسطات في الوعي/ اللاوعي بها تدرك علاقتها بالحوادث أو ما تظنه علاقة. وللذاكرةُ الرعوية مِحْمَلُها وهو السرديةِ الشفوية. والمحمل سجل متلون ومفتوح فيه ثابت وفيه متحول، فترسم عليه الجماعة وأجيالُها المتعاقبة تجاربها في الزمن «تاريخ» لا يُفقَه بما هو تاريخ فيُنعَت بأسماء كالقدر والبخت. وفي أثناء الزمن تتداعى عناصر الذكرى وحقبها، فتتحول التجربة إلى ذكرى وإلى فنّ. غير أن الذاكرة السردية الجمعية لم تَشْتَهِ، في غالب الأحيان، أنصارَ التاريخ السياسي المركزي ولا التاريخ النظري

---

(50) «رواية النفطي بورخيص».

(51) رواية الحاج عبد السلام المهذبي مدوّنة في: Baker, Ibid.

ولا التاريخ الكوني. تُضاف إلى ذلك جملة من النزعات الوضعية التي تعترض على الذاكرة الجمعية بحجة الاعتراض على التقليد وعلى التاريخ المنقول سماعًا، وهو اعتراضٌ وجيه إلى حد ما، لكن المغالاة فيه صارت في أيامنا هذه مشكوكًا فيها، إذ راجعت الحقبة «بعد الحديثة» إلى شحن الشفويات القديمة بشحنة موجبة، واستعادت أجناسًا من الأدب قبل الحديث[52]. والظاهر أن ما كان يُعتبَر من قبل ذاكرةً «أخرى» و«هامشية» و«مارقة عن المركز»، فأسقطها النقدُ التاريخي الكلاسيكي من اهتماماته، أو صرفها نحو مجالات إثنوغرافية الشعوب وأنثروبولوجيتها والثقافات «المُتدنِيّة» أو الألسن واللغات «الميتة»، قاد تلك التخصصات المستحدثة إلى التغافل عن النزعات المسكوت عنها طيّ سيرورة التاريخ وطيّ بُناه البارزة في الكتابة التاريخية الكلاسيكية، علاوة على ما يتضمن هذا الإهمال من انتقائية معيارية تشطب ما لا يتواءم مع تفسير تليولوجي (غائي/ Telos) للتاريخ. فهل يصح أن نعتبر الحوادث التاريخية أثرًا من مشروعات العقل فحسب، على نحو ما بنى إقليدس هندسته؟ وهل يصح أن نماثل وأن نشاكل بين براديغمات علوم الإنسان وبراديغمات العلوم الدقيقة والطبيعية؛ والحال أن ديفيد هيوم المشكِّك، ثم هيغل العقلاني من بعده، طرحا كيف أن للتاريخ دراما خاصة به، وكيف أنه يستبطن عوامل انفعالية ووجدانية فاعلة فيه فعلًا قويًا؛ فعقل التاريخ ليس عقلَ الفلسفة ولا عقل غيرِها من المعارف العقلية، وقبل هذا وذاك، كان ابن خلدون قد وقف إزاء هذه المَسألة بالذات الموقفَ نفسه، وهو الذي كان من أشد كُتّاب التاريخ العرب عنادًا في البحث عن معقولية تاريخية ما، وهذا بيّن بنفسه في المقدمة. ومعنى ذلك أن **المعالجة المعرفية للتاريخ كموضوع معقول لا يعني البتّة أن التاريخ نتاج أفعال العقل**. وقد يبدو، في أول وهلة، أن من باب المفارقة أن يولي هؤلاء الفلاسفة الكلاسيكيون اهتمامًا خاصا وقيمةً للحس العام ولمعتقدات الجمهور وآدابه ومخاييله. قلت يبدو، ليس إلّا؛ إذ لا مفارقة حقيقية بالنسبة إلى من ينظر إلى التاريخ على أن له «قوانين» و«أسبابًا» تتخفى وراء أقنعة الأهواء وسيرِه

(52) Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London and New York: Routledge, 1982).

يمكن الرجوع الى الترجمة العربية، في:

والتر ج. أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن البنا عز الدين، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة 182 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994).

المأساوي. فمن يتأوّله، مثل ابن خلدون أو هيغل، لا يتغافل عن الطاقات الغريزية والعصبية الكامنة فيه. والتاريخ تساهم في صنعه الصّور والتخييلات الخرساء وغير الكتابية أيضًا، بل تساهم فيه أكثر مما تفعله يوتوبيات النخب وفلسفات التاريخ. وخطاب هذه اليوتوبيات والفلسفات عظيم، ولكن ليس في مقام الفعل التاريخي ومآلاته الكبرى، وإنما في مقام النظر: الإدراك والفهم وبناء المعرفة. لذا، ربما يحسن أيضًا بالنخب المفكرة أن تنشغل بالصور الميثية التي للجماعات والشعوب والأمم. وثمة من ذهب إلى حدّ معالجة أرشيفات الحمقى والمهمَّشين للحفر في تاريخ الثقافة وما صنعه بها النظام الاقتصادي وما ما فعلته هي بدورها فيه. ونقصد بذلك ميشيل فوكو قبل غيره.

لكن، ما فائدة الآداب والمعارف الجمعية، وأكثرها عامي التركيب، من منظور المعرفة التاريخية العلمية؟ وإذا ما كانت مفيدة، فكيف يشق الباحث، خصوصًا المؤرخ، طريقه إليها؟ مجمل جواب من ليس له منزلة المؤرخ - كما هي حال هذا الدارس - هو أن السردية الشفوية التي نحن بصددها تحتوي على جملة من «الشهادات» التاريخية التي يقتضي الرجوعُ إليها كثيرًا من الحيطة والتحفظ: أولًا، لصعوبة إسنادها إلى مصدر فردي أو جمعي بعينه؛ فخلافًا للأتوبيوغرافيات الفردية والمذكرات ووصف الرحلات، وما شابه ذلك من أجناس السرديات التي أدرجها المؤرّخون في دائرة دراساتهم التأريخية، تزيد الذاكرة السردية الجمعية «عائقًا إبيستمولوجيًا» آخر لانتسابها إلى أجيال متعاقبة. ثانيًا، بفعل طريقة النقل الشفاهي للسيرة الجمعية، وما يطرأ على مورفولوجيتها القصصية من تحولات إنشائية عابرة للحقب، بفعل ذلك تزدادُ عوائق التّأريخ لأصلها وتكوينها. ثالثًا، لغلبة اللفائف الإنشائية على صياغتها، ما يضفي على أسلوب سردها للحوادث موقفًا وجدانيًا عادة ما يكون منحازًا. فهذا السرد ليس له «موضوع» تاريخي بلغة إبيستمولوجية، بل يقف على خلاف الموضوعية التاريخية. ولئن كانت موضوعية نسبية وتقريبية، فإن ما يجعل الكتابة التاريخية علمًا إنما هو منهجها البنائي وقصديتها المعرفية المسبقة. لذلك، فخلافًا للمعرفة التاريخية، تنضح السردية الجمعية بتمثّل للتاريخ على أنه أيام مضت، قد يجد فيه الجمهور سُلالةً أو عبرةً أو مبدأ تربويًا أو مشهدًا للتسلية والتصعيد. من هذا المسلك الضيق بالتحديد، يمكن النقد التاريخي أن يلج السرديات الجمعية، فيعالجها بالتمييز والمكافحة بينها وبين

الوثائق التاريخية الكلاسيكية، فيستكمل ما ينقصه من شهادات مغيبة ومسكوت عنها ومتصلة بنمط عيش الجمهور والجماعات وعلائقها الاجتماعية والروحية ببقية المجتمع. وما تبوح به آداب تلك الجماعات للمؤرخ من أخبار، وإن يكن أمرًا مشكوكًا في صلوحه من الناحية التأريخية، يخبره، في المقابل، بعناصر دالة على تمثّل الجماعة لموقعها من التاريخ[53].

تمّر علاقة أجيال السلف والخلف بتاريخها من خلال التاريخ المتخيّل، أي بالسيرة الملحمية (geste) وبأعمال أبطالها. لذلك، فإن للشخصيات البطولية في تمثل الجمهور العريض روابط ما بالتاريخ. فمهما تضخمت ملامح البطل الواقعي أو تشوة بفعل لفائف السرد، ومهما حُنّطت شخصيتُه بمواد الخيال وفُرشاته، فإن تكَوُّنه الرمزي هو نتاج أزمة يتحدد في أثنائها مصير الجماعات والشعوب. فعندما تهترئ القيم وتتفكك العلاقات الاجتماعية والإثنية والدينية، أو تعصف الأخطار الخارجية بجماعة ما، يلجأ الخيال الجمعي إلى الاستعاضة عن العجز بالتصعيد، فتنشأ السيرة أو الملحمة كيوتوبيا ماضوية ينبجس من رحمها بطل الخلاص المنشود. وإذا حصل أن كان البطل شخصية واقعية في ماضي الجماعة، ألفيناه، بفضل الجنس السردي المُمَجِّد للعصر الذهبي، يصحبُ أجيالَها المتعاقبة، حاثًّا لها على المقاومة وعلى ديمومة الوجود. ولنا في قصة سيف بن ذي يزن[54] مثال دال على ذلك؛ فهي تنقل هذا البطل الحميري من القرن السادس ميلادي إلى أواخر العصر الوسيط، أي إلى المعترك الحضاري الحادّ المنذر بالأفول والتقهقر أمام تنامي القوة الجديدة الصاعدة في أوروبا.

لا شك في أن التمثل الميثي لتأسيس الجماعة/ الأمة يدرك زمنَ التاريخ على أنه فساد مستمر مقيّمًا إيّاه بمعيار الأصل. من هنا يمكن تفسير تعّلق السيرة الجمعية بالأنساب والسرد السُّلالي. وللبطل في السلالة أصل عريق هو عينه أصل الجماعة. تفسر السردية العربية مولد أبي زيد الهلالي بأسباب خارقة لناموس الطبيعة. ويضيق المجال هنا عن إيراد هذه الخوارق، فنكتفي بقول ما يُلزِمُه

(53) رأي ابن خلدون المضمار متقدم على عصره نراه في عديد الحالات يفند قطعيًا الكثير من الحكايات المنقولة التي لا يقبلها العقل، بينما يتساءل عما يمكن للمؤرخ أن يستنتج من حكاية الهلالية عن أنفسهم ما يدل على أحوال عيشهم.

(54) فاروق خورشيد، سيف بن ذي يزن (بيروت: دار المعرفة، 1986).

المقامُ: شاعت المصادفات أنّ أبا زيد ولدته أمُّه في قبيلة غير قبيلته فتبنّته ونشأ فيها غريبًا لا يعرف أباه الهلالي المفترض. وكانت تلك القبيلة تدفع غرامات للهلاليين المتغلبين عليها. ولم يبلغ الصبي السابعة من العمر إلّا وأظهر قدرات جسمانية ومعنوية فائقة فدعا قبيلته بالتبني إلى العصيان والتمرد على مظالم الهلاليين. وصادف أن تقدم الصبي ليقاتل والده، وهما غافلان تمامًا عن علاقة القرابة التي بينهما، فهزم الابنُ أباه، لكنه أحجم عن قتله. فلم يحصل قتل الأب الذي يمثل عقدة المأساة الإغريقية من ناحية؛ وأنموذج التحليل النفسي والتأويل عند فرويد من ناحية ثانية. غياب القتل في معركة الحياة والموت هذه وجه آخر من وجوه الاختلاف بين مأساة أوديب الملك وسيرة أبي زيد الهلالي؛ إذْ يبدو النزاع في السيرة العربية أكثر جدلية من المأساة الإغريقية: فعلى الرغم من تعاظم الرغبة في القتل لدى الابن، خصوصًا عندما عرف سرّ علاقة البنوّة التي تربطه بخصمه، فإن القيم الأخلاقية والدينية حولت القدرة على القتل إلى قدرة على الاستعباد: صارت قبيلة أبي زيد الأصلية هي التي تدفع الأتاوى لقبيلته بالتبني. ثم صار التنازع الفردي والجمعي تمهيدًا للعيش معًا. هذا من جهة واحدة فحسب، وهي جهة التوسط الجدلي، لذلك لا تدخل السيرة العربية في مجال الأدب التراجيدي اليوناني . أما من الجهة الأخرى، فإن لمأساة أوديب رمزية إنسية وأنثروبولوجية أعمق: فهي لا تؤول إلى التوسط والتوافق بين الأضداد، بين الأرض والسماء، بين إرادة البشر والقدر الغاشم. كما أن بعدها الإنسي والإثيقي (الأخلاقي) يرفض أن ينهار الإنسان أمام حكم الضرورة الغاشمة: يفقأ أوديب عينيه احتجاجًا على «عدم عدالة» القدر (القسمة والنصيب: Moira)، وتحمّلًا منه للمسؤولية التامة ولو عن أفعال وكوارث خارجة مطلقًا عن نطاق إرادته، بل جرت بحكم قدر عاتٍ لا تخرج على ناموسه أي قوة في الكون ولو كانت قوة زيوس نفسه ومعه سائر الآلهة اليونانية. غير أن اللافت في إيثيقا السيرة العربية هو نهايتها التوافقية بين الأب والابن وتبادل الاعتراف بينهما. ففي هذه السيرة ينطبع الرابط الجنيالوجي بطابع الضرورة. وهكذا إذا كان كرونوس يأكل أولاده وأوديب يقتل أباه وينكح أمه وينجب منها ابنة هي، في الوقت عينه، أخته فلأن الغالب في التراجيديا اليونانية هو هذا البعد العبثي والجمالي والمعرفي بالخصوص: معرفة قوانين الكون الكلية. أما التذكر فلا معنى له ولا جدوى منه في التراجيديا. وعلى العكس من ذلك، فإن التذكر مركزي من منظور السيرة العربية لذلك يجب ألا ينقطع خيطُ التواصل

السلالي. ونزعم أن خاصيّة الذهن السردي العربي هي إيلاؤه منزلةً وظيفيّةً عُليا لعملية التذكّر الجنيالوجي. وسنعود إلى إثارة هذه النقطة المركزية من منظور المنزلة التي للكتابة التأريخية عند ابن خلدون.

يقرن التمثّل الجمعي الحوادث بسببية متعالية ولا معلومة، فتتغلغل فكرة غامضة عن القدر في عملية الإدراك المباشر، وأهم من ذلك في اللاوعي. والقدر في التمثّلات العامية قوة خفية من العسير على جمهور الناس إدراك كنهها ومراقبتها والتحكم فيها، ويسميه الجمهور بختًا أو سعدًا، والبخت غير القضاء. تبعًا لذلك، نراه يتخذ عندهم أشكالًا ميثية مضخّمة، فيركنون إلى تقنيات معيّنة لقراءة علاماته وكشف خفاياه: علامة ذلك الأولى هي حياد الطبيعة عن ناموسها السويّ، استباقًا لحادث جلل على جهة الإنذار بشرّ أو التبشير بخير. وللبخت المُلْغَز أيضًا أشكال سيكولوجية منوعة تبوح بخفاياه: كالفأل والتطير والحلم والرؤيا. نحن إذًا في حالة هذه الثقافة الميثية إزاء تعليل للمصائر مشوب بمسحة إنسية محايثة. وربما نلمس في تلك العلامات الدالة على المجهول عنصرًا تواصُليًا مع الكون مشتركًا بين السيرة العربية الرعوية/ البدوية والميثوس اليوناني: إفصاح البخت/ القدر عن نياته بالرموز. تتضمن فكرة الخفايا حدسًا غامضًا بسببية متعالية غير قابلة للإدراك. ولكن تقابلها، هنا والآن، تحت قبة السماء الرهيبة، انقطاعات وتحولات فجائية. وفي الفراغ المؤذن بوجه جديد للعالم المحيط ينبجس البطل بدوره في تاريخ الجماعة. في طيّات شخصيته تكثيف مشوّه ومتأوّد (distorted) للتجربة الجمعية. وتحتوي سيكولوجية البطل الهلالي على مفارقات إنسية وأخلاقية لافتة يتلازم، في طيّها، الاقتدارُ والعجز، الشجاعةُ والجبن، وهو ما تُعتَبر قيمتُه وضيعة كالرعي، وما تُعتَبر قيمته شريفة كالرياسة والحرب، فلا تُستثنَى من ذلك سوى القيم الكبرى التي للفروسية كالكرم وعزة النفس واحترام الإنسانية في شخص الخصم وإكرامه بعد التغلب عليه، والمساواة معه في اليومي. وقد تبلغ المُغايَرة وضعية قصوى عندما يُؤْثِر البطلُ خصمَه على نفسه بما يعوزه يوم المعركة مجرِّدًا نفسه من وسائل التفوق «التقني»؛ ثم يكون أوّل من يرثيه إذا «استبطل» ومات. البطل «إنساني جدًا»، لكن بمعنى خاص: فهو من تتضايفُ في شخصيته صفاتٌ مفارقة، وتتجاور قيمٌ متعالية وقيم محايثة، وهو عادي وغير عادي. وغير العادي هو ما ينبجس من تحت صفيحة العادي كما تنبجس، خَلْقًا، نقطةٌ خضراء على وجه صحراء مقفرة

شاسعة، أو تنبجس حلة الزهور في الربيع لأنظار طفل لا يمكنه تصور ما يعتمل تحت أديم الأرض في الشتاء القاسي. من شأن هذه الواقعية أن تعدّل من شطط التخييل الرومانسي بأن تحّول المشهد السردي إلى مَسْنَد وتسجل في عُقَده الكبرى من الوقائع ما يشكل تحديًا مصيريًا أمام الجماعة[55]. تضعنا، إذًا، السيرة الهلالية في دائرة تعدد أصوات الشخصية السردية (polyphony) إذا صحّت لنا استعارة هذا المفهوم من باختين في قراءته لدوستوفيسكي. ثمة في الثنائية المانوية بين النور والظلمة، بين السّمو والوضاعة، معابر ضيقة، ولكنها ممكنة. الشيطان في الإنسان هو عين الملاك فيه، والعكس صحيح. وهكذا، لا يعني التعادي، حتمًا، علاقة تخارج وغرابة بين شخصيات السيرة الجمعية وليست دوافعه الحقد والبغضاء، ولا وسيلته الشماتة والهجاء؛ وإنما قانون البقاء. وليس البطل هو من يدخل في الحرب فقط، بل هو أيضًا من يضحي بحياته من أجل السلم: تصف التغريبة قائدًا أجنبيًا عن المعسكرين المتحاربين (هلال/ زناتة) يؤدي وظيفة الوسيط بينهما، يومًا مع هذا المعسكر ويومًا مع ذاك، إلى أن مات تحت حوافر الخيل المتطاحنة، وكاد يكون مجهولًا لولا التعرف إليه بفضل علامات جسمية مميزة، إنه ولد الخواجة عامر. ولم تنْع نائحاتُ العرب ولم يرْثِ رُثاتُهم قط بطلًا هلاليًا مثلما فعلوا مع هذا الغريب، فهو رمز تضايف الأهواء المتنافرة، وتوافق المتضادات: عزة النفس والتضحية، الحب والكراهية، التواضع والإباء، العدوانية والمسالمة، حرية الأنا الفردي والغيرية. إن سيرة البطل وتعدد شخصيته هي الخلاصة الأخلاقية والإنسية، والتكثيف الفني لتجربة الجماعات الرعوية والبدوية ولتمثلها الواعي/ اللاواعي للأزمة. والبطل هو من يغلّب الذكاء وإرادة الخير على القوة الفزيقية العمياء، أو يموت دونها.

في مقابل الخير، يتجسم الشر في شخص كائن غريب متغوّل، وغير سوي التكوين الفيزيقي؛ إذ لا وجود لنسبة بين أعضاء جسده وأبعاده الفظيعة. ومع ذلك، فإن فيزيولجياه العامة آدمية، وهو كائن ناطق، مهما بلغت فظاعة خلقه. والغالب أن يكون وثني العبادة إذا كانت له عبادة. إنه القوة بلا وازع أخلاقي يزعها عن

---

(55) ميخائيل باختين، شعريّة دوستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي (الدار البيضاء: توبقال للنشر، 1986)، الفصل الأول: «رواية دوستويفسكي المتعددة الأصوات في ضوء النقد الأدبي»، ص 7-64.

الطغيان. وأما القصد من وراء التشديد على غرابة هذه الكائنات شبه البشرية وشبه الوحشية، ومن إبراز تكوينها الفزيقي غير المنسجم، فهو إيحاء أخلاق السيرة الجمعية، إيحاءً ساذجًا، بأن الشرّ في دنيا الإنسان عرض واستثناء، وبأن الإنسان مفطور على الخير. وليس خافيًا أن تمثلًا كوسْموغونيًا ساذجًا كهذا يتضمن موقفًا خيريًا متفائلًا ينزه الإنسانية ويبرئها من الشرور. يروم التمثل الجمعي من تضخيم هيئة المسخ تكثيف الاحتجاج في وجه الضرورة العمياء، مثله مثل احتجاج البطل اليوناني على «الآنانكي».

لكن وجه المسخ يخفي في المقابل وجهًا ثانيًا ذا قسمات إنسانية هذه المرة: يشعر الوحش باللذة والألم، وبالسعادة والشقاء، ويحتاج إلى تأمين حياته على نحو ما يحتاج البشر إلى أسباب العيش من طعام وسكن وتناسل. وهو لا يفعل ذلك إلا بالغطرسة والاغتصاب والطغيان المادي والمعنوي على الناس. وعقدة الصراع مع المسخ هي الماء والمرأة، علاوة على حيازة الأرض وحق الرعي. يفرض المسخ على الجماعات المغلوبة التقرب إليه بالعطايا حتى يرفع عنهم أذاه: إنه يمنح الجماعة حق الحياة في مقابل تنازلها عن الحرية وتسليمها بالعبودية. وجلي في السيرة الهلالية أنه يرمز إلى قوة الاستبداد الاقتصادي (احتكار الماء بالخصوص)، والاستبداد الاجتماعي (التسلط على النساء وتملّكهن من دون حق)، والاستبداد العرفي (تقرير حق الناس في الحياة والموت). وتقوم الجمالية التخييلية بوظيفة التضخيم؛ فبفضل المبالغة في وصف اللامرئي وفي تصويره، وفي نحت فظاعة عضو من أعضائه، والتدقيق في حركاته وأفعاله مع تفخيمها، يصبح المرئي «المعقول» والمُسَلم به شرًا صارخًا قابلًا للاحتجاج عليه ولمقاومته. الوحش أو المسخ هو الصورة المضخمة للمظالم اليومية، ومن هنا يجد فيها الجمهور العامي وظيفة تربوية. وتكمن سيطرة التمثيلات الوجدانية واللاعقلانية على الجمهور العامي في كونها، خلافًا للخطاب العقلي، لا تقتضي استدلالات منطقية تستعصيها مدارك العامة من الناس. وما زال الأمر مستمرًا إلى يومنا هذا، مهما اختلفت صيغ التمثيل الميثي وتقنيات إيصالها إلى جمهور الناس. وإذا كان هناك منطق، فهو تمثيلي ومتضمن في الضرورة التي لمورفولوجيا السرد؛ ولكنه لا يقوم على بنائية عقلية.

لئن كان التمايز بين الطبيعة والثقافة موجودًا في السيرة الهلالية، فإنه يظل

ضئيلًا أو ملتبسًا نسبيًا: فتبعية الجماعة البدوية للمحيط الطبيعي وانفعالها به يؤديان بوجدانها إلى التقريب بين قوى طبيعية وأخرى خوارقية[56]. والبيّن أن الفضاء المخيالي الهلالي، في صيغه التونسية، ومنها بالخصوص ما هو رعويٌّ الأصل أو السياق، لا يتبلور داخله بعدٌ روحاني أو ديني مميز، ولا يفسح مجالًا بارزًا للطقوس والشعائر داخله. وأكثر من ذلك، لا نراه يعطي الهلاليين دورًا دينيًا خاصًا، بل يتغافل حتى عن مدح مقاومتهم ضد الصليبيين. لا يعني ذلك البتة أن السيرة الهلالية سيرة لادينية، إلا أنها تُضعف من أثر العامل الديني في أفعالها. وإلى هذه النزعة يعود عنصرها الإنسي لا على معنى إلغاء ذلك العامل، بل على معنى التكامل معه بتوظيف المخيال في التعبير عن تحديات المعيش المباشر وعن الرغبات الدنيوية المخصوصة.

لئن يحمل هذا الضرب من التخييل وعيًا مزيفًا ومُشَيِّئًا للأفكار وللمعاني، فإن التفخيم السردي يصنع مسافة معينة تتيح إدراك الزيف. مبدأ الزيف (أو الاغتراب عند بعضهم) هو إسقاط الجماعة لآثارها وتجاربها على بطل، وإسقاط محَنها على مسخ متغوّل. غير أن قيمة البطل في الجماعة القديمة ليست هي عينها في الجماعة أو «الطبقة» الحديثة: البطل في المجتمع الحديث فرد مستقل، ومالك، وأناني، ويدعي الذاتية و«الوعي» بذاته. البطل في المجتمع القديم هو الوعي/ اللّاوعي الجمعي مُصَعَّدًا بوساطة السرد الفني إلى وحدة معنوية عليا ذات مقاصد مقاومة لأجل البقاء. لذلك، يكون تعدد الأصوات صدًى للطابع الجمعي. وهذا ضرب من العلاقة الملحمية بالكون، بدءًا بالكون الإنساني؛ وهو ضرب مركّب التكوين إذْ تأتي تعليلاتُه السردية، الاجتماعية والسياسية، مشوّهة من ناحية، وتكون مأمولاته مجللة بالتصعيد الفني من ناحية أخرى. والأرجح أن نفسر، جزئيًا، نزعةَ الجماعة إلى الاحتجاب وراء البطولة الفردية ببنيتها القبلية والبطريركية مُضافًا إليها الاستبداد العام والمنعوت بـ «الشرقي» الذي يحتضنها؛ وهو استبداد يلائم كثيرًا انتشار السرديات الشفوية. لذلك قدمنا سابقًا هذه الفرضية: ليست الآداب العامية حجة على وقائع التاريخ ونظامها؛ وإنما هي شهادة على تمثل الجماعة للتاريخ في شكل بخت أو قدر. فإذا كان ذلك كذلك، يصدق اعتبار هذا التمثل

---

(56) راجع في هذا المضمار كما في بقية التحليل، التي ستأتي في دراستنا. انظر: عبد العزيز لبيب، «الفصيح في لغة السيرة الهلالية»، المأثورات الشعبية (الدوحة) (تموز/ يوليو 1988)، ص 45-73.

عنصرًا من عناصر تاريخ البنية الفوقية المتاخمة لبنية الدولة؛ فجدير بكاتب التاريخ المحترف أن يأخذه في الحسبان وأن يتناوله بالنقد.

العالم الذي تومئ إليه السيرة الهلالية في صيغتها الرعوية على وجه الخصوص هو عالم تتكون أغلب عناصره من جغرافيّة الفضاء الحيوي الطابعة له بطابع «الموضوعية». والمقصود هنا بالموضوعية موضوعية المكان والأشياء المُدْركة وليس منهج الإدراك والتمثل. وهي جغرافيا تمْثُل للإدراك كموضوع مستقل يقهر الذات حتى لا يكاد يترك لدائرة الذاتية المنتجة إلا مجالًا شديد الضيق. وإذا ما عبرت الذاتية عن نفسها فإن ذلك يكون إما بالتصعيد الفني وإما بذاتية إحيائية (انثروبومورفية). هذه الموضوعية الشيئية هي ما يكسب سيرة بني هلال في بعض رواياتها البدوية عنصرًا ملحميًا وأحيانًا تراجيديًا فتبقيها من حيث تمثل العالم من دون التمثل الديني، ومن حيث الجمالية من دون الدراما ذات النزعة الذاتية والفردية.

يتأكد هذا العنصر الملحمي عبر تمثل الزمن الذي يعني في التغريبة الماضي البعيد والقريب مقابل اليوم. إنها تتمثل الزمن تمثلًا شبه أسطوري، أو بالأحرى غير تاريخي. وهو في نهاية الأمر تمثل غير منفصل عن حوادث عيانية، طبيعية أو اجتماعية، ولا يخضع لتقسيم سَوِيّ، بل يرتبط عند الأفراد بدورة الحياة من الولادة إلى الموت. ويأتي الزمن سُلاليًا: الأصل والأجيال والفروع؛ البدايات والنهايات. ويأتي مستبطنًا بالخوف والرجاء: خوف من الاندثار، ورجاء البقاء في «المكان». لذلك نرى الغالب على السيرة بعدها الجغرافي. وهذا الموشور الجغرافي لا يُضاد ما يقوله التاريخ، بل يوافقه نسبيًا؛ على نحو ما يوافق تعليلُ السيرة الهلالية لأسباب الهجرة تاريخَ الشدة المستنصرية التي ينقلها إلينا المؤرخون. إنها، إذًا، سيرة مكانية أكثر منها زمانية، برانية أكثر منها جوانية؛ وتهيمن فيها العلاقة البدائية مع الطبيعة على علاقة الإنسان مع الإنسان.

على هذا النحو، ما انفكت السرديات «الريفية» (rustic) وربما «الغنائية» (lyric) تعاود سؤال البدء عينه: «أين هي [الآن] ناجعة هلال؟ هل اندثر رسمُها أم هو [على حاله] ما زال؟»[57]. صحيح أن الاندثار يحيل إلى إحساس ما بالزمان.

---

(57) يتصدر البيتُ التالي أشهرَ أشعار الهلالية بجنوب البلاد التونسية: =

غير أن الوضع «أين» وكلمة «الرسم» يحيلان إلى المكان قبل غيره. يتبع ذلك أن تمثل الصيرورة الزمانية غير تاريخي؛ وسيكولوجيته غير سيكولوجية الرواية «البرجوازية» الحديثة، بل هو رعوي وملحمي ومُنطوٍ على مضمون فني طبيعاني وموضوعاني تشيّته الآثارُ، والرسوم، والمعاطن، ومواضع السفر والترحل؛ وتقطعه من وقت لآخر ترنيمات حزينة بشكوى الغياب والنسيان. والإنسان يواجه أول ما يواجه المكان قبل الزمان؛ زد على ذلك أهمية الغزو العسكري طلبًا للفضاء الحيوي.

خاتمة

مفاد الشّرح السابق أن ثمة من السرديات الهلالية نزعة خفية إلى تطهير الأخلاق الجمعية من المقاصد السياسية. وليس معنى ذلك أنها تنزع إلى إلغاء السلطة، بل أنها لا تركّز على الحكم السياسي على الصعيد البراغماتي. إنها تحيله إلى مرتبة أدنى في سُلّم قيمها الخلقية فلا يؤدي سوى وظيفة ثانوية مقارنة بوظيفة الأعراف القبلية وبفاعليتها المباشرة: ليست السياسة في التغريبة سوى عرض من أعراض الصراع من أجل البقاء. وقد يحدس قارئ هذه السيرة في توجهها هذا «عودة المكبوت» متضمِّنًا لضرب من السخرية الصامتة من مزاعم التأريخيات الرسمية التي تقدّم الهلاليين في شكل دُمَى سياسية يتلاعب بها وزراء الخليفة الفاطمي في القاهرة. وحتى لما صارت مسألة الرياسة، في خاتمة السيرة، رهانًا مباشرًا، فإنها آلت بالجماعة إلى عواقب وخيمة ذات عبرة خلقية، اذْ ينهارُ العالم الهلالي بأكمله في الصراع من أجل السلطة أو الدخول في بطانتها أو الزعامة. ومهما يكن من أمر السيرة في بعض الحالات، فإن الثابت فيها «اختزاليّتُها القيميّة الخلقية» المستبْعِدَة للسياسة وللدين من أفقها الروائي - ولو بدرجة أقل بالنسبة إلى الدين - والحال أنهما مكوّنان أساسيان في الشأن العمومي. وفي مقابل تلك الاختزالية، يتسع عالم المعايير والقيم الخلقية والذوقية على الرغم من ضيق الكيان الأنثروبولوجي القبلي: تعبر الخصوصية القبلية بتوسط الفن الملحمي عما هو مشترك بين الخصوصيات المتشابهة أو المتجاورة في فضاء جغرافي شاسع

= «وينْ نَجْع أولاد هلال/ غبي رسْمه وإلا ما زال؟».

انظر: «رواية النفطي بورخيص».

ومتباين كانت تسوده الانقسامات والدفاع عن الذات. ولا نسرف في القول إذا قلنا إن السيرة هي أوتوبيوغرافيا جمعية ترقّت بوساطة المخيال إلى مرتبة الكونية أو هي «التكوين القبلي» وقد تفتّق، بالتصعيد الشعري، عن مكامنه الإنسيّة. من هنا يمكن تفسير ما يبدو «لغزًا»، وهو انتشار التغريبة الهلالية انتشارًا واسعًا جدًا على امتداد العالم العربي وفي عدد من المناطق الأفريقية وتنوع رواياتها، وتلونها بألوان محلية متباينة جدًا. من هنا نتبين لماذا وكيف يجوز اعتبارها مقابلًا رعويًا لقصص ألف ليلة وليلة، فضلًا عن تولّد التمثلات في السيرة الهلالية من تاريخ الجماعة، أكانت تمثلات صادقة أم كاذبة «معرفيًا». وقد نرجح، في الأخير، أن ما يظهر لقراءتنا اليوم على أنه «اختزالية» ليس كذلك في عالم الأمس البعيد الذي لم يكن فيه الانتماء لديانة يعني الدمج بين الشأن الديني والشأن السياسي العام.

قلنا في مستهل هذه الدراسة إن نشأة التغريبة تعود إلى بيئة مغربية متطبّعة أيضًا على التمازج بين المجموعات الإثنية. وهو طابع لا يتنافى مع الطابع الانقسامي والنزاعي بل يتضايف معه ويشترطه بحسب ما يقتضيه السياق. وهكذا تلازَم النزاعُ والاندماجُ في تاريخ أفريقيا. وهو نفسه حامل، من جهة أخرى، لمثاقفة تعضُد نزعة التصالح والتعايش، ولو أن السيرة تظلّ، في نهاية المطاف، غنائية محاربة. هذه النزعة كان قد توقف عندها الطاهر قيقة[58] عندما قارن بين الروايتين المشرقية والمغربية. تراوح الحركة الملحمية بين آونتين: آونة الصراع بدافع حيازة الأرض والمرعى والماء، وآونة المسالمة والمصاهرة. وعادة ما تكون الدوافع إما اقتصادية آنية من جهة، وإما قيمية خلقية من جهة أخرى، فيمتنع علينا إدراجها ضمن استراتيجية السياسات الكبرى. والعصبية تغذي الصراع وتوجهه وقد تحيد بمجراه كلّما رجحت كفة الميزان لمصلحتها على حساب الوازع العام. لكنها ليست السبب الأول والوحيد للنزاع: شروخ جغرافية اجتماعية، وأوليغارشيات سياسية مستبدة، باينت بين أوضاع الناس، وبين أوضاع المناطق في المغرب الكبير تباينًا شديدًا، فانغرست في تلك الشروخ العصبيات العربية والبربرية المدمرة. ومن ناحية معيارية، هناك تضاد بين استبداد المركز/ المراكز و«المداولة الجماعاتية» أو القاعدية النازعة بالطبيعة إلى الحرية وإلى ضرب من العدالة التوزيعية

---

(58) قيقة، «الوجه الآخر للسيرة الهلالية».

كالمساواة في الخيرات الأساسية المشاعة. ومتى ازدادت النُّدرة - والمفهوم من عند هوبز - استفحل التضاد وتحول إلى أزمة، فصارت الولاءات والتحالفات السياسية والعسكرية وسيلة من وسائل الكسب وضمان العيش والبقاء؛ فيتشوّه التضاد الجغرافي الاجتماعي العام وينقلب إلى نزاعات داخلية تنصبغ بصبغة قبلية أو إثنية أوجهوية أو كل ذلك معًا. وإن في تنوع التعبيرات الأدبية للتغريبة وتجاور الأجناس داخلها ما يعدد داخلها الأصوات والقيم والنزعات المتضاربة، لكنها تظل صدًى مُفخّمًا لحركة في الجغرافيا وفي التاريخ وفي المجتمعات. وإذا سلمنا بوجاهة المقارنة بين السيرة الهلالية ونشيد رولان، بدت لنا السيرة متعددة الأبعاد الرمزية والاجتماعية وشديدة التباين مع النشيد على الرغم من ظاهر اشتراكهما في بعض الأغراض الأدبية، وفي السياق الزماني المتقارب لتشكل كليهما، وعلاقته بوقائع تاريخية معينة. لكن الدور الديني الذي أدته قبائل العرب في صد الهجمات الصليبية على أفريقيا والأندلس والذي تسكت السيرة الهلالية عنه وتميل إلى تخليص تاريخها المتخيّل منه، هو بالذات ما يتفخّم في نشيد رولان الذي صار نشيد الطريق إلى بيت المقدس.

انطلقنا في هذه الدراسة من تاريخ المؤرخين، وانتهينا إلى كون ملحمي مغاير، متسائلين: أي علاقة ممكنة بين سرديّات الرواة وتأريخيّات العلماء؟ لقد كان وضع هذا السؤال، بهذه الطريقة تحديدًا، مغلوطًا بسبب اختلاف المقاييس بين المؤرخين العلماء والرواة المبدعين. لكنه كان سؤالًا افتراضيًا موجّهًا للبحث لا غير. لذلك، وجب علينا، في خاتمة هذا البحث، إعادة طرح السؤال في ضوء ما قدمنا من محاولات للجواب ليصبح كالتالي: أي علاقة ممكنة بين تمثل التاريخ في مخيال السيرة الجمعية وتصوّره في تأريخيات العلماء؟ لم يكن ما أجريناه مقارنةَ صورةٍ في الأذهان بواقعة تاريخية في الأعيان، وإنما مقارنة تمثّل في الذهن العامي بتصور في الذهن العالِم. وهذا ممكن وقد بيّناه. والجواب الذي نرجحه هو أن يتناول النقد التاريخي التغريبة كوثيقة أركيولوجية واعتبارها صَدًى لوعي ولاوعي الجماعة القبلية بتاريخها. والأثبت والأحق أن الشاعرية الجمعية شهادة على تمثّل الجماعة لحركة جغرافيتها وتاريخها.

هكذا، على تخوم التّأريخيّات الكبرى للممالك والإمبراطوريات والشخصيّات السياسية والعسكرية المركزية، اقترحت مقاربتنا قراءة «تاريخ آخر»،

وحاولت الدخول إليه أيضًا، فضلًا عن باب التأريخ المؤسسي، من باب الشهادات «الهامشية» و«المارقة عن المركز الوضعي»، فأتته من «مخيال» الجماعة، ومن عالم أقاصيصها العجيبة، ومن «جنون» شعراء سيرتها. وهذا لا يُضاد رؤيةَ ابن خلدون النافذة، فهو أول من سجّل السردية الهلالية العامية ووثّقها، فخصّها بفصل مهم ذيّل به المقدمة، لكأنه يُتَوّجها بأقوال عرب أفريقيا في سيرتهم. ثم رأيناه، في كتاب العبر، مستعيدًا لها في أخباره عن دخولهم إلى المغرب واستيطانهم به. وحتّى إذا صرفنا النظر عن حكم ابن خلدون الذوقي، الذي استحسن حكاية الهلاليين عن أنفسهم، نلفاه، على صعيد إبيستمولوجي تاريخي، ينبّه إلى القيمة الإخبارية التي تحصُل منها لو صحّت روايتها، ملازمًا، في الوقت نفسه، للشك المنهجي الذي تقتضيه هذه الحالة «الغريبة».

ما شغل مقاربتنا هنا ليس أن نبحث في «الماقبل» عن سؤال طرحه «المابعد»؛ فابن خلدون لا يُسأل إلّا أسئلةَ عصره، صريحةً أكانت أم مسكوتًا عنها. والبادي أنه حلّ شفرات كثيرة من حقبته وقرأ علاماتها. وربما هناك رسالة إلى الغير في تلك القراءة، وربما يكون أبناء عصرنا هذا ضمن هذا الغير أيضًا، بيد أن أسئلتهم ينبغي أن تكون أسئلة عصرهم. أما ما شغل مقاربتنا، فهو شيء آخر: رؤية ابن خلدون الكونية لتحولات العالَم التاريخي، وراديكاليتُه الإبيستمية (المعرفية). فأما باعتبار زاوية النظر هنا تحديدًا - وهو الثقافة والتاريخ - فحدَسَ «فيلسوف التاريخ» الذي هو ابن خلدون، واستبقَ عناصرَ نظرية لم تتبلور ولم تكتمل نسقيًا إلا قرونًا بعده: استخراج علاقة الثقافة بالطبيعة والمجتمع، فإذا بالتاريخ الخلدوني حركةٌ متوترة يتضايف طيّها الوازع والعصبية، فعلًا وانفعالًا، جذبًا إلى داخل مركز العمران البشري وطردًا إلى خارجه. وفي ديمومة هذه الحركة المتوترة والقوية، تؤدي الثقافة - بجميع مكوناتها الأنثروبولوجية والذهنية والمادية وكاللسان والدين والأخلاق وأسلوب العيش ووسائله، والتقنية والمعارف والتمثلات - [تؤدّي] دور العامل النشيط والفاعل في بُنى المجتمع والمعاضد حينًا لتكوين الدولة أو المُضادّ والمفسد له حينًا آخر. والأهم من ذلك كله كيف تتشكل، في زمن التاريخ، تلك الكيانات البشرية الكثيفة التي صارت تُسمى لاحقًا بالأمة أو القومية قبل أن تتّخذ لها اليوم نعوتًا أخرى، كالخصوصيات والهويات، وكيف يحين وقتُ انقباضها عندما ينقلب العالم ويتبدّل بالجملة

وكأنه «خلق جديد»، كما رأينا. وهذا التبدل مؤشر دال، قبل غيره، على أن تغيّرًا حاسمًا قد حدث في موازين القوى بين تلك الكيانات، خصوصًا منها المراكز الكبرى والتخوم التابعة لها؛ وأن التغيير الطارئ على علاقات السيادة والتبعية لا يتوقف على الدائرة السياسية والعسكرية والاقتصادية، بل يطاول كذلك دائرة الثقافة، وربما يطاول دائرة الضمير، وهاتان الدائرتان هما الحد الأقصى للتبعية؛ إذ إن غلبة الغالب للمغلوب بوساطة القوة العسكرية والاقتصادية والتقنية تنقلب في دائرة الثقافة إلى غلبة عن طريق الحق المستبطَن «طوعًا» و«اختيارًا» في نفس المغلوب – أو هكذا يبدو ويقال – «فيسرى» فيه «تقليدُ» الغالب و«التشبّه» به في ما يراه أسبابَ «كماله»، ومن ثم في «سائر أحواله»؛ فإذا بطوق التبعية يضيق على كل مغلوب يُخيّل إليه أن في وسيلة الغالب عينها وسيلة انعتاقه من النّير. وهكذا، يقذف بنا الفكر الخلدوني، من دون قصد من صاحبه، في ساحة الأطروحات والمساجلات حول أسباب انحطاط المغرب ودور الكارثة الهلالية في خراب عمرانه، وهي التي بدأت بالأطروحة الكولونيالية المستشرقة (وليس الاستشراق بالتعميم والإطلاق)، ثم تلتها أطروحات نقدية مقابلة غربًا وشرقًا. ونرجح، من دون أن نجزم ونقطع، أن ابن خلدون رأى في الثقافة وفي رموزها – مركزًا وتخومًا، محليًا وأجنبيًا – دائرة صراع الغلبة والمقاومة وآخر معاقله. وربما شاهد في ديمومة حكاية الهلاليين عن أنفسهم أثرًا ثقافيًا قويًا مفارقًا لحدثان التفكك الطبيعي للخصوصيات القبلية الآيلة إلى الانحلال والتشكل في هيئات جديدة بما يلائم البيئة المغربية وضروراتها.

إذا سلّمنا بهذا، ولو جدلًا، يمكن الجزم بأن تدوين ابن خلدون أشعار العرب وتعليقاته الثرية عليها في **المقدمة** وفي كتاب **العبر** لها وظيفة تتجاوز الذوقَ السليم والبلاغة المستحسنَة، والإخبارَ المشكوك في صحته، إلى وظيفة المعنى الوجودي واصطدامه بزمانية التاريخ. وفي هذا وجه من أوجه «الغرابة» في الحكاية الهلالية الذي يشير إليها مؤرخنا. فمن المفارقة أن يتصاعد السّرد التّذكّري ويتكاثف في التاريخ اطرادًا مع صيرورة اندثار الجماعة. وهنا حصريًا واستثنائيًا – لا غير – يمكن تصورات الكتابة التاريخية العالِمة وتمثلات السرد المخيالي أن يتقابلا من جهتَي المسطح السلالي (الجينيالوجي)، على نحو ما تتقابل معقوليتان وتتضادّان: إبيستمية ابن خلدون وميثوس الهلاليين. واستشعرنا

هاجس التسجيل السلالي في كلتيهما مهما تباينت أو تضادت وسائل التسجيل والصلوح المعرفي. فأيّ أفق للمعنى يعطيه ابن خلدون لكتابته التاريخية وتعطيه الجماعة لسرديتها؟ إنه أفق التذكر ومقاومة النسيان، وإن لفي ذلك رهانًا كبيرًا من رهانات الإنسان، الكائن الناطق الذي في أصل بناء لفظه، كما تقول قواميسنا القديمة، معنى النسيان.

المراجع

1- العربية

ابن الاثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ.**

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر وهو تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن بن خلدون المغربي.** 7 مج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981.

______. **مقدمة ابن خلدون.** تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

______. ______. حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمد الدرويش. 3 ج. دمشق: دار يعرب، 2004.

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.** تحقيق كولان وبورفنسال. 3 ج. بيروت: دار الثقافة، 1984.

ابن علي المقريزي، أبو العباس أحمد. **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا.** نشره وحققه وعلق حواشيه وقدم له ووضه فهارسه جمال الدين الشيال. 3 ج. القاهرة: دار الفكر العربي، 1948.

______. **إغاثة الأمة بكشف الغمة.** القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1941.

أونج، والتر ج. **الشفاهية والكتابية.** ترجمة حسن البنا عز الدين. مراجعة محمد عصفور. عالم المعرفة 182. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994.

باختين، ميخائيل. شعريّة دوستويفسكي. ترجمة جميل نصيف التكريتي. الدار البيضاء: توبقال للنشر، 1986.

بوسماحة، عبد الحميد. المسير إلى تغريبة بني هلال: الواقع والخيال. الجزائر: جامعة الجزائر، 2005.

تغريبة بني هلال. القاهرة: مطبوعات محمد علي صبيح، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت: دار الطليعة، 1986.

خورشيد، فاروق. سيف بن ذي يزن. بيروت: دار المعرفة، 1986.

روسو، جان جاك. خطاب في أصل التفاوت بين البشر وفي أسسه. ترجمة بولس غانم. تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سيرة بني هلال في قضية أبي زيد الهلالي والناعسة وزيد العجاج. القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، [د. ت.].

سيرة العرب الحجازية. القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، [د. ت.].

قيقة، الطاهر. من أقاصيص بني هلال. تونس: الدار التونسية للنشر، 1985.

المرزوقي، محمد. الجازية الهلالية. تونس: الدار التونسية للنشر، 1978.

يونس، عبد الحميد. الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. ط 2. القاهرة: دار المعرفة، 1986.

2- الأجنبية

Baker, Cathryn Anita. «The Hilali Saga in Tunisian South.» Ph.D. diss., Indiana University, 1978.

Colleque Mably: La politique comme science morale. Florence Gauthier et Fernand Mazzanti Pepe (eds.). Bari-Italy: Palomar Casa Editrice, 1997.

Galley, Micheline et Abderrahmen Ayoub. *Histoire des béni hilal*. Paris: colin, 1983.

Gautie Emile Félix. *L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les Siècles obscurs du Maghreb*. Paris: Payot, 1927.

Histoire des Béni Hilal. Galley and Aoub edition. Paris: Armand Colin, 1983.

Ibn Khaldun. *Le Livre des exemples*. Introd., Repères chronologiques, Notes sur la présente édition par Abdesselam Cheddadi. collection I. Paris: Gallimard, 2002.

Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*. Alger: Adrien-Maisonneuve Limoges, A. Bontemps, 1911.

Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Routledge, 1982.

الفصل الثاني والثلاثون

منعطف الأنثروبولوجيا التاريخية في المغارب «المؤرخ ومساءلة المألوف»

عبد الواحد المكني

لم تنجُ الدراسات التاريخية في المغارب من التأثر بمقاربات «التاريخ الجديد» الذي انبثق من رحم مدرسة الحوليات الفرنسية (L'Ecole des Annales)؛ فبعد فترة أولى من «تأثيث» الكتابة الوطنية للتاريخ، خصوصًا في الحقل السياسي لبلدان حديثة العهد بالاستقلال، وبعد إمعان النظر في معطيات تاريخ حركة التحرر والاستقلال وتحليل عمقها الثقافي السياسي وأبعادها الاقتصادية، تفرّعت الدراسات ونحت نحو التخصص المنهجي، فظهرت في ذلك الخضم البحوث المتأثرة بالمقاربة الاجتماعية والأنثروبولوجية.

هل الأمر مجرّد خيار معرفي ومنهجي؟ هذا ممكن ومؤكد، لكن أليست انتكاسة التاريخ «القومي»، وتراجع نخوة ما بعد الاستقلال في الأقطار العربية، وهزيمة المشروع الوحدوي والتحديثي من أسباب هذا «الانتقال» من التاريخ «الساخن»، أي تاريخ المقاومة والثورات والهبّات السياسية والأحزاب والزعماء، إلى تاريخ «بارد» تحضر فيه البنى والأنساق والذهنيات أكثر من الشخصيات والمنعطفات والحوادث.

أولًا: المنعطف الأنثروبولوجي - الظاهرة والأسباب

كان سقوط جدار برلين في أوروبا، مع ما استتبعه من تبدّلات سياسية كبرى، واندلاع حرب العراق في مطلع تسعينيات القرن العشرين، مع ما حدث في إثرها

من مستجدات جيوسياسية في الشرق الأوسط إيذانًا بحدوث منعطف كبير في نسق الأفكار السياسية؛ إذ تهاوت أيديولوجيات عدة، وخفت بريقُها، فانتابت المثقفين والجامعيين العرب، مشرقًا ومغربًا، حالة من «المراجعة» الفكرية والفلسفية والإبستيمية تزامنت مع مرحلة تراجع «نخوة الاستقلال»، بعد العقم والعجز اللذين اعتريا المجتمعات وأنظمة الحكم التي خابت في تحقيق ما وعدت به من وحدة وتقدّم في أيام التحرير الوطني من الاستعمار وخلال العقود الأولى من بناء الدولة الوطنية.

كان تأثير هذه التحولات بيّنًا وملموسًا في حالة أقطار المغارب، ولا سيما في المغرب الأقصى وتونس (الجزائر بدرجة أقل)، وملحوظًا في حقول البحث، خصوصًا في الإنسانيات والاجتماعيات. وتزامن التحوّلات تلك مع حصول تراكم كمّي للبحوث والدراسات وبداية انتشار الجامعات الداخلية (أي خارج العواصم الكبرى) وانبعاث مجلات متخصصة بالمناهج التأريخية والبحوث الاجتماعية عامة، وتزامن هذا التراكم أيضًا مع بروز منعطفات جديدة في البحث، أبرزها المنعطف الأنثروبولوجي[1] الذي صبغ بحلته البحوث التاريخية الأكاديمية.

استجدّت منذ ذلك التاريخ (تسعينيات القرن العشرين إلى اليوم) تحوّلات عميقة تجاوزت التأريخ «بالخبر وبالعهد»[2] بما هو تاريخ حدثي ووضعاني، لتنفذ إلى عمق البنى الاجتماعية والذهنية، أو ما سمّاه عبد الله العروي التاريخَ «الموروث»، وذلك في دراسة «الثابت أكثر من المتحول والمألوف أكثر من الاستثنائي». عرفت البحوث في حقل العلوم التاريخية في أقطار المغارب منعطف الأنثروبولوجيا التاريخية، وهو أمر حدث أيضًا في مصر ولبنان والأردن، غير أن تركيزنا سيتجه أكثر إلى حالة أقطار المغارب.

---

(1) يستعمل لفظ أنتروبولوجيا بالتاء في الفضاء الفرانكوفوني، مثل تونس والجزائر والمغرب ولبنان تعريبًا للفظ الفرنسي (Anthropologie)، ويستعمل لفظ أنثروبولوجيا بالثاء في الفضاء الأنكلوفوني، مثل مصر والعراق والأردن والخليج، تبعًا لتعريب اللفظ (Anthropology). وهناك من يعرّبها بعلم الإناسة على فرض الاشتقاق من «الإنسان».

(2) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ج 1: الألفاظ والمذاهب، ص 97-107 و110-116.

الأنثروبولوجيا علم حديث ظهر عند الألمان في منتصف القرن التاسع عشر وطوره الأنكلوساكسون، وهو العلم الذي يهتم بشأن الإنسان بيولوجيًا ونفسانيًا وثقافيًا[3]، وبدراسة كل ما يتعلق بحضارته وسلوكه وذهنيته وتديّنه ومعاشه. ركّزت الأنثروبولوجيا في مرحلة الذبيب على ما كان يُعرف بالمجتمعات «البدائية»، خصوصًا في أفريقيا السوداء وأميركا «الهندية»، لكنها تطورت في ما بعد لتشمل بالدراسة والتحليل المجتمعات كلها، بما فيها المجتمعات الصناعية المتطورة. وقد حاولت الأنثروبولوجيا تخليص نفسها من التبعية للاستعمار والإمبريالية. وكان لكلود ليفي شتراوس (1908-2009) الدور الفاعل في تغيير توجهات الأنثروبولوجيين في منتصف الخمسينيات[4]، وذلك بإدانته التواطؤ المفضوح مع الاستعمار ومع عقدة الاستعلاء المركزية الغربية، ودعوته إلى حماية حضارات الأقليات، خصوصًا شعوب الأمازون، ودرء الذوبان والاندثار عنها.

أما الأنثروبولوجيا التاريخية[5]، فهي اختصاص تأريخي في الأساس، يستعمل المقاربة الإثنوغرافية الأنثروبولوجية لتحليل الماضي، أو ما يُعرف بـ«المجتمعات المندثرة»، ويركز على «الأمد الطويل»[6]. هذا المفهوم الثمين هو ما شدّد عليه فرنان بروديل، رائد الجيل الثاني من مدرسة الحوليات الفرنسية،

---

(3) محمد صفوح الأخرس، الأنثروبولوجيا الاجتماعية (دمشق: جامعة دمشق، 1984)؛ سامية جابر، علم الإنسان: مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (بيروت: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، 1991)؛ علي الجباوي، الأنتروبولوجيا الاجتماعية (دمشق: دار الطباعة الحديثة، 1982)؛ محمد زياد حمدان، الثقافات الاجتماعية المعاصرة (عمّان: دار التربية الحديثة، 1989)؛ علي دكروب، الأنثروبولوجيا: الذاكرة والمعاش (بيروت: دار الحقيقة، 1991)؛ شاكر سليم، قاموس الأنثروبولوجيا (الكويت: جامعة الكويت، 1981)؛ حسين فهيم، قصّة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ الإنسان، سلسلة عالم المعرفة 198 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1986)، ومليفيل هرسكوفيتز، أسس الأنثروبولوجيا الثقافية (دمشق: وزارة الثقافة، 1974).

(4) كلود لفي ستراوس، مداريات حزينة، ترجمة محمد صبح (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 2013).

(5) André Burguière, «L'Anthropologie historique,» dans: Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (dir.), *La Nouvelle Histoire* (Paris: CELP, 1978), and Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975).

(6) Fernand Braudel, «Histoire et Sciences sociales: La longue durée,» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 13, no. 4 (1958).

واستعمله لنقد البنيوية الصرف ومقارعتها التي تبالغ في التجريد والرمزية من دون احتساب وزن كبير للزمن والبيئة.

ظهرت المقاربات الأنثروبولوجية التاريخية في الأساس عند الجيل الثالث من مدرسة الحوليات[7] الفرنسية، وركّز فيها تلامذة بروديل على استعمال المقاربة البنيوية التي ابتدعها كلود لفي شتراوس، لكن في حقل تأريخي لا يتجاوز الوثيقة والأطر الزمكانية [الزمانية/ المكانية]، فكان تاريخًا من الأسفل، أو لنقُل تاريخًا «في العمق»، يحفر في باطن المجتمعات ويسبر أغوارها، ويغوص في تاريخ المأكل والمشرب والملبس، وتاريخ المركوب والمنطوق، وأنظمة القرابة والأسرة، وأنماط الذهنيات والتديّن والجسد والجنس والخوف والنفسيات ...

دعّمت حوادث أيار/ مايو 1968 هذا التوجه الأنثروبولوجي في كتابة التاريخ، فكان عام 1968 بمنزلة المنعطف الرمزي الذي غيّر واقع الأنماط «الإبيستمية»، وعلى رأسها الكتابة التاريخية. وسرعان ما تمدّد هذا التيار في إيطاليا عبر مدرسة التاريخ المجهري «الميكروستوريا» (Microstoria)، ثم في ألمانيا عبر مدرسة تأريخ «اليومي» (Alltagsgeshichte).

توسّعت المقاربة الأنثروبولوجية التاريخية[8]، وصار لها رواد، بل مقلّدون، عدة. ولم يكن انتشارها عند الباحثين في المغارب دائمًا من باب الابتكار المنهجي وتنشيط الحوار المعرفي والإبيستمي، وإنما كان أحيانًا في سياق تقليد حركة البحث في الجامعات الفرنسية والأوروبية.

يُعرف التاريخ الأنثروبولوجي عند المختصين بأنه «مفترس الأرشيفات»؛ فجميع الوثائق والشواهد والمآثر، بل والمعايشة المباشرة والمعاينة العابرة، تصلح أن تكون «حطبًا لموقد» المؤرخ الأنثروبولوجي. وقد انفتح القلم التاريخي في تونس والجزائر والمغرب في الحقبتين الأخيرتين على مصادر جديدة، مثل الأغنية الشعبية والزجل والشعر الشعبي والأمثال العامية والصور القديمة

---

(7) نجم نصر جعفر، الأنثروبولوجيا التاريخية: الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الدوليات الفرنسية (بغداد: دار أوما للطباعة والنشر، 2013).

(8) Jean-Claude Schmitt, «Anthropologie historique,» *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série no. 2 (2008).

والروايات التاريخية والأجناس الأدبية المختلفة، من القسيم[9] إلى الملحون إلى الأدب الشعبي، وحتى إلى بعض الأفلام الوثائقية السينمائية القديمة، ابتغاء مزيد من التبحّر في المألوف والتاريخ الذي لا يشكل حادثًا استثنائيًا.

علاوة على الأرشيفات الكلاسيكية، وهي مقصد الباحثين كلهم، ونعني بها أرشيفات المخزن والدولة من ناحية (سجلات الضرائب، ملفات الشيوخ، مراسلات القادة، وثائق الأوقاف أو الأحباس في المغارب...) وأرشيفات المستعمر الفرنسي من ناحية أخرى (تقارير الاستعلامات، أرشيف الإقامة العامة، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية) والأرشيف العدلي الذي انجذب إليه اهتمام الباحثين في التاريخ المعاصر والحديث، والمشتمل على جميع الوثائق الصادرة عن العدول والقضاة والمفتين، وأرشيفات المحاكم، مثل دفاتر العدول ودفاتر المحاكم الشرعية ودفاتر حصر التركات ودفاتر الأوصياء والمقدمين ووثائق الحبسيات والمعاوضات والإنزالات... هناك:

1- أرشيفات «جديدة»

هي أرشيفات يمكن السعي لاستغلالها، مثل أرشيفات البلديات الكبرى، التي تحتوي على ملفات عن التشرد والتسول والسكن الفوضوي للفقراء والبغاء المنظّم، وأرشيفات السجون في الأقطار المغاربية وأرشيفات السجون الفرنسية في بلدان «ما وراء البحار الفرنسية»، ولا سيما كايان التي انتقل إليها عدد مهم من المساجين المغاربة. ولا بد من الإشارة إلى أهمية أرشيفات المستشفيات والبيمارستانات والتكايا (جمع تكية)، وتقارير الأطباء والإرساليات الصحية، منها المنشور ومنها المخطوط، بشأن الأوبئة والآفات الجرثومية وضحاياها من المرضى والموبوئين.

نشير أيضًا إلى الدراسات الوصفية الميدانية لبعض الفرنسيين، عسكريين أكانوا أم رحالة ومستكشفين، سمّاها بعضهم الأنثروبولوجيا الاستعمارية بسبب

---

(9) عبد الواحد المكني، «أشهر قصيدة بذيئة في تاريخ تونس زمن الاستعمار الفرنسي: أدب الهامشية أم صنف من النضال الشعبي ضد الاستعمار والاغتراب: 3 حلقات،» الأوان (موقع إلكتروني للعقلانيين العرب) (2008)، في: http://www.alawan.org/article1482.html.

انحيازها الفاضح إلى النظيمة الكولونيالية وتقزيمها أهلية العنصر العربي والبربري المحلي، ونسبة هذا العنصر إلى جميع المثالب والكبائر، خصوصًا الميل الفطري إلى العنف والسرقة والجريمة. وقد ارتبطت هذه الدراسات بما يُعرف بجامعة الجزائر في عام 1909، وركّزت على دراسة البربر أكثر من تركيزها على دراسة العرب، ودراسة الجبال أكثر من السهول، والمغرب الأقصى وغرب الجزائر أكثر من تونس وشرق الجزائر.

2- حقول جديدة ... وبراديغمات متجددة

انفتحت الكتابة التاريخية في الجامعات المغاربية، خصوصًا الأطروحات ورسائل الماجستير، وكذا المقالات العلمية، على حقول جديدة تدور في فلك الأنثروبولوجيا التاريخية، من ذلك دراسة **الذهنيات والأفكار**، فخاضت في حقول:

- **التصوف والكرامة**، ودراسة ظواهر السحر والشعوذة والتطيّر، وتأثيرها المتواصل في ثقافة المجتمعات الحالية والماضية؛

- **تاريخ العائلة والحياة الأسرية**، وعلاقات الزواج وظواهر الطلاق، في مجال مونوغرافي جهوي أكان أم من خلال عينات واسعة النطاق تعود حتى إلى العصور الوسطى، ووصل الأمر إلى دراسة أنظمة القرابة وأشكال الأسرة وحجمها، بل والنفاذ إلى تاريخ الحب والعواطف والسلوكيات الجنسية والإنجابية؛

- **تاريخ الأوبئة والجوائح والمجاعات**، وقد تجاوز الأمر رهان الديموغرافيا التاريخية للنفاذ إلى تاريخ أنثروبولوجي تأويلي للأزمات والكوارث، على غرار الطاعون والكوليرا[10]، والاستعانة مقارنة «البسيكوتاريخية»، أي علم النفس التاريخي، خصوصًا طرق التداوي والوقاية، والجدل الدائر بين المتحفظين والمجدِّدين حول الحلال بالنسبة إلى الدواء وحرمته؛

---

(10) محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1992)، وحسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (1350-1800)، سلسلة أطروحات الدكتوراه 93 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

- تاريخ المستهلكات والأذواق من خلال أنماط الأغذية والموائد، وثقافة الاحتفاليات، وصولًا إلى دراسة أنماط العادات والتقاليد وما يُعرف بالفولكلور، وثنائية الحلال والحرام في المستهلكات، ثم الاستنجاد مقارنة البيولوجية لإغناء علم التاريخ.

انطلق الاهتمام بالغذاء في غمار الطرح المالتوسي الذي يربط بين الموارد الزراعية والمسألة الديموغرافية. ثم ظهرت دراسات تاريخية متفرقة عن حالات مونوغرافية تخص غذاء الجنود أو رهبان الأديار وملاحي السفن، بسبب توافر المصادر والأرشيفات الخاصة بهذه الفئات في البلاد المتقدمة. ساهمت مثل هذه البحوث[11] في تكشّف الفروق الاجتماعية وفي معرفة الخصوصيات المحلية لكل جهة.

تولي البحوث التاريخية والأنثروبولوجية[12] اليوم عناية خاصة لتاريخ التغذية وتقنيات المائدة وعادات الأكل، بما هي أدوات ووسائل، لتكشف الأنساق الثقافية والمادية المغمورة في حياة المجموعات البشرية، وهي معبر لكشف المزيد عن خبايا الحياة اليومية.

إن حقل تاريخ الغذاء والمستهلكات عامة حقل واعد وخصيب؛ فهو على خطوط التماس بين الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وعلى مشارف التناهج بين علوم التاريخ والبيولوجيا والإثنولوجيا. وهو أيضًا مبحث جديد ومغر تفتقر إليه نسبيًا مكتبتنا العربية، وها هو يستهوي منذ الأعوام الأخيرة زمرة من البحّاثة المجددين في حقل الأنثروبولوجيا التاريخية. وهو من دون شك مسلك عصيّ بسبب الصعوبات المنهجية التي يثيرها وندرة المصادر وتشتتها؛ فوثائق الجباية وقلم التدوين المخزني والسلطاني لا توفر المعلومات اللازمة للتوسع في تاريخ المآكل وظواهر التجديد الغذائي، لهذا اضطر الباحثون إلى الاستنجاد بوثائق رديفة، مثل مدونة الفقه والفتاوى ومذكرات الرحالة والمستكشفين الأجانب وكتب التطبيب والاستشفاء ومدونة الأمثال الشعبية والأزجال ...

---

(11) Jean-Jacques Hemardinquer, *Pour une Histoire de l'alimentation* (Paris: Armand Colin, 1970).

(12) Claude Levi-Strauss, *Mythologiques 3: L'origine des manières de table* (Paris: Plon, 1990).

من المحاولات الجادة التي ظهرت في الأعوام الكثيرة الماضية برزت دراسات حول تاريخ استهلاك القهوة والشاي[13] والدخان والخمر[14] والمخدرات[15] والسكر والحبوب والملح. كمثال تطبيقي، نحاول التركيز على دراسة المؤرخ المغربي محمد حبيدة التي أصدرها باللغة الفرنسية عام 2009[16] بعنوان: «المغرب النباتي: القرن 15-18، التاريخ والبيولوجيا»[17]، وفيها نسق كثيف من التوصيف والتصنيف والتحليل، وتركيز على التناهج بين علم التأريخ والبيولوجيا.

انطلق المؤلف من معاينات راهنة لطرح إشكالياته ومساءلة تاريخ المغرب الحديث؛ فالعالم الغربي يعيش اليوم ظاهرة «التخمة» والوفرة الغذائية، بسبب طغيان الوجبات الجاهزة والمعلّبة التي فرضها نسق التصنيع وعصر السرعة، وأصبحت بلدان كثيرة، ومنها الأقطار «النامية»، تعيش ظاهرة الغذاء غير الصحّي المعتمد على كثرة الدهون واللحوم، وتعالت صيحات فزع علماء التغذية والبيولوجيين لترشيد الاستهلاك الغذائي عبر تثمين التوجه النباتي في الأكل.

من هذه الزاوية تحديدًا، انطلق المؤلف في البحث عن ماضي التقاليد «القاسترونومية» في المغرب، ولم يحصر البحث في جانبه الإثنوغرافي الخاص بالعادات والتقاليد، بل تعدّاه إلى البحث في الجانب العلمي والبيولوجي لطعام

---

(13) عبد الأحد السبتي، وعبد الرحمان ولخصاصي، من الشاي إلى الأتاي: العادة والتاريخ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1999)؛ مجلة أمل: التاريخ، الثقافة والمجتمع (الدار البيضاء)، العدد 16 (1999)، عدد خاص: «الأطعمة والأشربة في تاريخ المغاربة»، ومجلة أمل: التاريخ الثقافة والمجتمع (الدار البيضاء)، العدد 17 (1999)، عدد خاص: «التغذية والأزمة في تاريخ المغرب».

(14) حسين بوجرة، «الظاهرة الخمرية وتطورها بالبلاد التونسية في العهد التركي،» الكراسات التونسية، العددان 41-42 ([د. ت.])، ص 26-114.

(15) عبد الواحد المكني، «من الظواهر الاستهلاكية الجديدة في المجتمعات المغاربية في الفترة الاستعمارية: «الشاي والتكروري» بالبلاد التونسية،» إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العددان 19-20 (2003)، ص 45-78.

(16) Mohamed Houbaida, *Le Maroc Vegetarien 15ème-18ème siècles: Histoire et Biologie* (Maroc: Edition Wallada, 2009).

(17) عبد الواحد المكني، «أشه من الأكل إلى العقل»، رباط الكتب: مجلة إلكترونية متخصصة في الكتاب (المغرب) (آذار/ مارس 2011)، في: http://ribatalkoutoub.com/?p=1697.

المغاربة في العصر الحديث (ما قبل الاستعماري)، واضطره ذلك إلى الاطلاع على مؤلفات مختصة بالبيولوجيا و«دروب الغذاء»، أغلبها من منتوجات المدرسة الأنكلوساكسونية التي ظل اطلاع المؤرخين المغاربة الفرانكوفونيين عليها قليلًا ومحدودًا.

مكّنت المقاربة البيولوجية من تحقيق فائض القيمة لبحوث المؤرخ، وجددت نظرته إلى تاريخ الجسد وتاريخ الإنسان من خلال تفحّص تاريخ المائدة والمأكولات في المغرب العتيق، وما يرافقها من إنتاج وإعداد وخزن.

قام المؤلف بتصنيف أنموذجي لنواحي المغرب الزراعية والإنتاجية، وفرّق بين مناطق البور ومناطق السقي، وتفحّص الفروق الجهوية التي تميز الدورة الإنتاجية، أو ما يُعرف بالتداول الزراعي. وتبيّن له، بعد تفحص كميات الأمطار السنوية ونوعية التربة هنا وهناك، وأخذ الدمار الشامل، الذي تخلفه الجباية المفترسة والمتمثلة في نهب الفوائض والمخزون وعرقلة عملية الانتاج التقليدي، في الاعتبار، أن المغرب العتيق مغرب «حبوبي» في الأساس، وأن حياة المجموعات الريفية وحياة المجموعات المدينية كلتيهما مرتبطان بـ «وفرة النعمة»، وبالتحديد وفرة مادة القمح والشعير التي كانت أساس الدورة الغذائية للمغرب الحديث. وتضطلع مؤسسات الخزن، العائلية (المطمور) أو الجماعية (الهري والايغرم والأغادير)، بدور مهم في حفظ «الأمن» الغذائي المحلي لفترات قصيرة الأمد ومتوسطة الأمد، وتتكفل الهيئات العرفية بحراسة هذه الأماكن الاستراتيجية.

عاش سكان المغرب الحديث دومًا تحت هاجس الخوف من الجدب. لذلك، فإن السنوات العجاف تكون سنواتِ مسغبة وأوبئة؛ فعندما تعطش الأرض يجوع المزارع وينتشر الوباء، فتسري ثقافة أكل الحشائش والبقول البرية التي عدَّدها المؤلف وعرَض خصائصها الغذائية ومضارها البيولوجية.

تعمّقت الدراسة في تراتبية الموائد: موائد الأغنياء وموائد الفقراء؛ فالمعلوم أن الفروق الاجتماعية والطبقية في المغرب الحديث محل جدال نظري وتاريخي كبير، إذ نفى رواد نظرية العتاقة وأدعياء نظرية «الانقسامية» وجود تمايزات طبقية في بلاد المغرب في العصور الحديثة. وبيّنت أطروحات كثيرة معمّقة لمؤرخين

مغاربة جدد إجحاف هذه الأحكام ومبالغاتها، وكانت البراهين تأتي دومًا من خلال دراسة الضرائب ودفوعات عناصر المِلْكية؛ فدراسة محمد حبيدة أوضحت مدى استفحال التناقض بين شريحة الفقراء والمحرومين من ناحية، وقلة ميسورة من الأغنياء المرفهين من ناحية أخرى. يبرز هذا التناقض الواضح من خلال تقنيات الموائد ومحتوياتها و«آدابها»، أكان في الأكلات الاحتفالية أم في المواسم والأعياد أم في الأيام العادية. ويمكن أن نكتفي هنا بمثال المعجّنات، كالكُسكسي الذي اشتهرت به المائدة المغربية، أو الخبز الذي أفرد له المؤلف بابًا خاصًا.

يأكل الميسورون الخبز الأبيض الخفيف المستخرج من دقيق القمح الجيد، بينما يأكل الفقراء «الخبز الأسود» المستخرج من الشعير والحنطة، وهو طعام «خشين» لكنه في متناول العامة. وتحدد نوعية الخبز المأكول خريطة التفاوت الاجتماعي في المغرب، لكن من المفارقات التي توصل اليها المؤلف اعتمادًا على التحليل البيولوجي، هو أن الخبز الأبيض المخصص للأثرياء له قيمة غذائية محدودة، فهو حلو المذاق لكنه يفتقر إلى الفيتامينات التي تعوضها دسامة المأكولات المرافقة ووفرتها. في حين أن الخبز «الحافي والأسود» الذي تستهلكه العامة، ثري بالفسفور والمغنيزيوم والفيتامينات التي تعوّض عن ندرة الأكل وتواضع محتويات موائد الفقراء.

3- التغذية النباتية: خيار أم فرض؟

توصّل المؤلف إلى أطروحة مفادها سيطرة نظام التغذية النباتي على مطبخ المغرب الحديث، وهو نظام نباتي (أساسه الحبوب والخضروات الطازجة والثمار) مطعّم بمنتوج الحليب ومشتقاته المعوِّضة عن نقص الدهنيات الناتجة من ندرة استهلاك اللحوم.

إن هذه النباتية المسيطرة، وقوامها نشويات الحبوب وسكريات وزلاليات البقول والخضر، توفر - من منظار التحليل الديتكتيكي والبيولوجي - إيجابيات كثيرة وفضائل لا تحصى على الوضع الصحي العام، ولا سيما من حيث سلامة الأجساد وتراجع كميات الدهون والحوامض المضرة، وسكّان المغرب الحديث استفادوا كثيرًا من هذا النظام الغذائي المفروض.

كانت «اللحمية» أو «التلحيمة» عبارة عن حادث سعيد واستثنائي؛ فالجزار أو القصاب لا يوجد إلا في الحواضر الكبرى، وأغلب زبائنه من الأثرياء الميسورين، وهم قلّة إحصائية. بسبب ذلك، تُجبَر العامة، خصوصًا في البوادي والأرياف، على صيد الحيوانات البرية والطيور، أو على انتهاج نظام «الوزيعة» المتمثل في اقتسام طوعي للحم ذبيحة الغنم أو البقر أو الإبل، بسبب عدم توافر القدرة على التزود من جزار المدينة، وتكون هذه «الوزيعة» في أغلب الأحيان اضطرارية. كما أن أغلبية الشرائح الاجتماعية تنتظر عيد الأضحى لتغنم بلذائذ اللحوم ولتقوم بعمليات الخزن والتصبير (القديد). واعتبُرت مناسبات الأفراح، كالختان والزواج، «ولائم» مبهجة، لأنها تجود بالأغذية اللحمية المفقودة في الأزمنة العادية.

أهمل سكان المغرب، كباقي المناطق الشاطئية، موارد الأسماك البحرية والنهرية على الرغم من وفرتها، فكان أكلها استثنائيًا ومحدودًا، بحسب معاينات الرحالة الأوروبيين. وفي هذه الحالة، لم تكن النباتية خيارًا طوعيًا ولا عقليًا، بل أملتها البيئة المغربية التي كانت تجود بفضائل بيولوجية وإيكولوجية استفادت منها ساكنة المغرب.

كان البحث أنثروبولوجيًا تاريخيًا مجددًا ورائقًا، على الرغم من أنه يبدو أول وهلة بحثًا تقنيًا رتيبًا يتطلب تكوينًا واختصاصًا في العلوم البيولوجية.

ثانيًا: تاريخ المهمَّشين والمقصيين والمغيَّبين مثالًا تطبيقيًا

تركّز هذه المقاربة على دراسة المجتمع من الأسفل، أو ما يُعرف أحيانًا بـ«قاع المجتمع»، وتثير ظاهرة الهامشية والمهمَّشين مسألة على غاية من الأهمية بالنسبة إلى حقل الكتابة التاريخية اليوم، لأنها ظاهرة كتابة تاريخ المغيَّبين والمقصيين.

يسمِّي بعضهم هذا الجنس من الكتابة الاجتماعية للتاريخ تاريخَ المغيَّبين أو يسمِّيه تاريخَ المقصيين والمستبعدين، ويسمِّيه بعضهم الآخر تاريخَ المهمَّشين. وهناك من يسميه أيضًا **تاريخ التابع** (Subaltern Studies)، والمقصود بالتابع جميع الفئات «الدنيا»، من مزارعين فقراء ومحتاجين ولاجئين ومشردين ويائسين ويائسين، وكل من عجز عن الاندماج في الأطر الأهلية العادية.

ظهر هذا الصنف من الكتابة في الهند منذ خمسينيات القرن العشرين، وذلك في إطار الاهتمام بمساهمات المجموعات وماضيها، وهي المجموعات التي ليس لها تاريخ مكتوب أو معروف؛ إذ كانت الغاية الأساس هي كتابة تاريخ من الأسفل، وإسماع صوت المقصيين من التدوين التاريخي الرسمي، حيث إنها تهدف إلى «إعطاء التابعين الفرصة للتعبير عن أنفسهم وتجاربهم وأدوارهم في التاريخ، فالتابع لا يستطيع أن يتكلم»[18]. وقد حاول المؤرخ المواكِب إخراج التابع والمهمَّش من عتمة الإقصاء والتغييب، وذلك بالتعامل معه بوصفه فاعلًا اجتماعيًا.

مع ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، أخذ مبحث التهميش والإقصاء مكانه في مدار اهتمام القلم التاريخي في المغارب[19]، وسمحت وثائق المخزن هنا وهناك بإبراز بعض جوانب مخفية من تاريخ المهمَّشين والمقصيين، فأتاحت الوثائق تسليط الأضواء على تاريخ المساجين والمومسات والماجنين والمجرمين والجانحين.

مصطلح التهميش مستعمل بكثرة، ولا سيما في الدراسات السوسيولوجية، وحداثة الاستعمال في القواميس واللغات لا علاقة لها بقِدم الظاهرة تاريخيًا؛ فالمصادر العربية تتحدث عن «السوقة والأغفال والدهماء والرعاع والسفهاء والمنبوذين والبؤساء والأوباش»، وكلها نعوت للطبقات الاجتماعية الدنيا التي

(18) جرشن هد، «دراسة التابع... إعادة كتابة التاريخ!»، ترجمة آلن ميخائيل، أخبار الأدب (القاهرة)، 10/ 10/ 2004، ص 32-33.

(19) على سبيل المثال، انظر: جمال بن طاهر، الفساد وردعه: الردع المالي وأشكال المقاومة والصراع بالبلاد التونسية، 1705-1840، تقديم محمد الهادي الشريف (منوبة - تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، ومحمد الهلالي، «العلاقات الاجتماعية في مدينة تونس بين عامي 1861 و1864 من خلال قضايا الدين والعنف»، شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1988؛ عبد الواحد المكني: «وثائق حول النفي والمنافي والمنفيين بالبلاد التونسية في القرن التاسع عشر»، المجلة التاريخية المغاربية، العددان 85-86 (أيار/ مايو 1997)، ص 319-334، وشتات أهل وسلات بالبلاد التونسية من 1762 حتى مطلع القرن العشرين (تونس: دار سحر للنشر، 1999)، وكذلك: Abdelhamid Henia, «Prisons et prisonniers à Tunis vers 1762: Système répressif et inégalités sociales,» *RHM*, nos. 31-32 (1983), pp. 223-252; Dalenda et Abdelhamid Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, Enjeux (Tunis: Cérès Productions, 1992), et Abdelhamid Larguèche, *Les Ombres de la ville: Pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis au 18ème et 19ème siècles* (Tunis: CPU, 1999).

تتموقع في هامش تنظيمات المجتمع وتكون دومًا عرضة للإقصاء والتغييب[20]. لذلك، فإن مصطلح الإقصاء[21] أو التغييب مرتبط أيما ارتباط بظاهرة التهميش، بل إنه نتاج مباشر لها في أغلب الأحيان.

تشمل ظاهرة التهميش الموبوئين وأصحاب العاهات الخطِرة الذين لفظتهم مؤسسة العائلة، وعجزت «التكايا» والمشافي أحيانًا عن إسعافهم، إمّا بسبب نقص إمكاناتها وإما بسبب قصور في سياسة الإعالة الاجتماعية للنظام الاستعماري.

يشمل التهميش مدمني المخدرات ومدمني الخمر الذين تزايد عددهم. ومن أصناف المهمَّشين أصحاب الفتوّة و«العصابات الحضرية» التي برزت في أغلب المدن الكبرى، واللصوص الذين ينتظمون في شكل شبكات تحترف سرقة المارة والمنازل والأسواق، ويصنَّف السحرة والمشعوذون والمتدروشون والرمّالة والعرافة، الذين يدّعون استخراج الكنوز وتحضير الأرواح، ضمن خانة المهمَّشين ثقافيًا واجتماعيًا؛ ذلك أن أغلبهم من ضحايا التهميش، كما أنهم يروجون لثقافة ممعنة في الهامشية والإيمان بالخوارق والتهويمات التي لا علاقة لها بالواقع.

يستبطن التهميش الاستعماري خلفية ثقافية تتمثّل في رواج ثقافة كاملة اشتهرت بالثقافة الهامشية، وهي تستند إلى خلفية تقليدية موغلة في الإيمان بالخوارق، ومستسلمة خانعة أحيانًا ومتمردة ناقمة وعابثة أحيانًا أخرى. وتتمظهر تلك الثقافة في رواج الفن المبتذل الذي انتشر في المقاهي الغنائية وفي الفضاءات العامة بالمدن، مع رواج الأهازيج الخليعة والأغاني الهابطة والمارقة. وتشمل شريحة المهمَّشين المساجين المحكومين فترات طويلة أو بالأشغال الشاقة،

---

(20) Jules Klaufer, *L'exclusion sociale: Etude de la marginalité dans les sociétés occidentales* (Paris: Bureau des recherches sociales, 1965); Norbert Elias, *Logique de l'exclusion: Enquête sociologique au coeur des problèmes d'une communauté*, collection Agora (Paris: Fayard, 1997), and Pierre (éd.), *La Misère du monde* (Paris: Seuil, 1993).

(21) استعمل روبار لينوار مصطلح المقصيين في عام 1974 لكن بصفة صفوية، وفي حين أن بيار ماسي استعمله قبله في منتصف الستينيات. انظر:

René Lenoir, *Les Exclus: Un français sur dix* (Paris: Seuil, 1974); Jeannine Verdes-Leroux, «Les Exclus,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 19, no. 1 (1978), pp. 61-65; Elias, *Logique de l'exclusion*, et Hmaid Ben Aziza, «Exclus et exclusion,» *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 69 (2004), Être marginal en Méditerranée (XVI^e-XXI^e siècle).

وكانت لهذه الجماعات ثقافة سجنية خاصة يجري الترويج لها في صفوف المهمَّشين وأصحاب الفتوّة.

من الفئات المهمَّشة جحافل المتسولين، ولا سيما في المدن الكبرى، الذين انتقلوا أحيانًا من التسول العارِض والاضطراري الى شبه «الاحتراف».

تنسحب ظاهرة التهميش الاستعماري على المومسات وضحايا الانحراف الجنسي، وهي عرفت تزايدًا في الفترة الاستعمارية، خصوصًا من طريق إحداث مواخير «رسمية» في أغلب المدن الكبرى.

عبّر التهميش الاستعماري عن نفسه مجاليًا وسكانيًا، فانتشرت ظاهرة الضواحي الهامشية الفقيرة وأحزمة الصفيح القصديرية، وهناك من سمّاها المدن الحمراء أو مدن الأكواخ.

تكاثرت في الحقبتين الأخيرتين في أقطار المغارب البحوث التاريخية الأنثروبولوجية التي اعتنت بزاوية التهميش الاستعماري، وتمكنت من إحداث فائض قيمة، وأخرجت القلم التاريخي من الرتابة التي اصطبغ بها أحيانًا عندما أفرط في التركيز على الحادث والسياسة.

ثالثًا: أنموذج للتخصص في حقل الأنثروبولوجيا التاريخية مجلة إنسانيات بالجزائر[22]

كان في الإمكان أن نخص مجلة إيبلا[23] الصادرة في تونس أو هيسبريس - تامودة[24] الصادرة في المغرب بهذا التفحّص المجهري، غير أن المجلتين

(22) صدرت مجلة «إنسانيات» الجزائرية عن المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في وهران بداية من عام 1997. وللمجلة طبعة ورقية وأخرى رقمية.

(23) أسّسها الأب أندري ديمرسمان عام 1937، وهي تابعة لمعهد الآباء البيض، المتسب بدوره إلى أسقفية قرطاج المسيحية في تونس زمن الاستعمار. وللمجلة دورية وانتظام في الصدور وهيئة علمية محكّمة. انظر: http://www.iblatunis.org.tn/fr/content/revue-de-libla.

(24) صدرت في عام 1927 عن معهد الدراسات العليا المغربية، ثم أخذت منذ عام 1957 تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، واندمجت في عام 1961 مع مجلة تامودا. انظر: http://www.entrevues.org/revues/hesperis-tamuda/.

المذكورتين قديمتا التأسيس، واختصتا بمعارف إنسانية موسعة على الرغم من انعطافهما في الأعوام الأخيرة نحو الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا. كما أن تركيز مبحث التهميش على تونس وتاريخ التغذية على المغرب دفعنا إلى تفحص الحالة الجزائرية من خلال مجلة إنسانيات، وهي مجلة مزدوجة اللغة (بقسم عربي وآخر فرنسي) تنعت نفسها بالمجلة الجزائرية في «الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية». والواضح أن الأنثروبولوجيا (ومعها الإثنوغرافيا والإثنولوجيا) هي قطب الرحى بالنسبة إلى باعثي المجلة، لكن لا يمكن فصلها عن العلوم الاجتماعية، كالتاريخ والسوسيولوجيا والسيكولوجيا، وهي تقدم تصورها الذاتي كالآتي: «إنسانيات، جمع إنسان، مشتق من إنس، أي 'البشر' بمعنى 'إنثروبوس'، نعني 'الجنس البشري' في تباينه عن 'فصيلة الحيوان' أو 'الفوطبيعي'. إنسانيات هي مجموع السمات المميزة للإنسان بصفته إنسانًا، وتعني الآداب بالمعنى القديم للكلمة، وتعني العلوم الإنسانية، علم الإناسة، وهي إحدى ترجمات 'الأنثروبولوجيا'»[25]. وهي تعتبر نفسه «مجلة أكاديمية مختصة بالأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، وتنشر البحوث الميدانية. وهي مجلة منفتحة على التخصصات المختلفة التي تتناول الإنسان والمجتمع بوصفهما موضوعين للبحث» ... و«تتضمن ... في أعدادها المختلفة البحوث المنجزة من قبل الباحثين الجزائريين الذين يشتغلون في إطار المشروعات العلمية المبرمجة داخل مؤسسات البحث، كما تفتح مجالًا للباحثين القاطنين خارج الوطن الذين يسعون إلى إنتاج موضوعات ومناقشتها ذات صلة بتوجهاتنا وانشغالات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية»[26].

للمجلة لجنة إشراف دولية ضمّت أسماء مشهودًا لها بالكفاءة والإشعاع وسعة التخصص بالإنسانيات والاجتماعيات، على غرار محمد أركون ونذير معروف ورحمة بورقية ومحمد الطالبي[27]. لكن يبدو أن المسألة شرفية أساسًا،

(25) انظر الموقع الرقمي لمجلة إنسانيات في: http://insaniyat.revues.org/11345?lang=ar.

(26) المرجع نفسه.

(27) انظر القائمة التفصيلية، وهي تحتوي على قامات علمية مشهورة من الجزائر والمغرب وتونس وفرنسا...، وكذلك: Faouzi Adel (1946-1999), Hamid Ait-Amara (1935-2009), Mohamed Arkoun (1928-2010), Mustapha Omar Attir (Univ. Tripoli), Marc Augé (Ehess, Paris), Mimoun Aziza (Univ. Meknès), Etienne Balibar (Univ. Paris-X), Mohamed-Lakhdar Benhassine (1931- =

فالأمر لا ينطبق على اللجنة العلمية[28] ولجنة القراءة ولجنة التحرير على الرغم مما تحويه من أسماء مرموقة.

تفرد المجلة في اهتماماتها حيّزًا كبيرًا للأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخية، ويبدو ذلك ملموسًا في محتويات المقالات والكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا الجمال - أنثروبولوجيا طبية - أنثروبولوجيا مضمرة - أنثروبولوجيا ممارسة أنثروبولوجيا مهمشة - أنثروبونيمية - إثنوغرافيا استعمارية -أنثروبولوجيا الجمال - أنثروبولوجيا ممارسة - أنثروبولوجيا مهمّشة - الأنثروبولوجيا التاريخية - الأنثروبولوجيا السياسية - الأنثروبولوجيا الأنثروبولوجية - البنيوية الأنثروبولوجية التطورية أنثروبونيمية - الأنثروبولوجيا التاريخية - الأنثروبولوجيا البنيوية - الأنثروبولوجيا التطورية...

على الرغم مما قدمته المجلة من احتضان للبحوث التاريخية، لا يمكننا في جميع الحالات أن نصنّفها في خانة اختصاص الأنثروبولوجيا التاريخية، إذ هي تركز على الأنثروبولوجيا أكثر مما تركز على التاريخ، وتركز على الجزائر أكثر مما تركز على باقي فضاء المغارب، وهو ما يبدو جليًا من خلال الموضوعات الرئيسة للأعداد الثمانية والخمسين.

2014), Abdellah Bounfour (Inalco, Paris), Rahma Bourqia (Univ. Rabat), Kenneth Brown (Univ. Manchester), Hilmi Chaaraoui (Arcaasd, Egypte), Mohamed Chahrour (Univ. Damas), Claudine Chaulet (Univ. Alger), Fanny Colonna (1934-2014), Marc Cote (Univ. Aix-En-Provence), Ahmed Djebbar (Univ. Lille 1), Abdou Filali-Ansary (Univ. Aga Khan, Londres), Jacques Fontaine (Univ. Franche Comté), Jean-Pierre Frey (Uip, Paris), René Gallissot (Univ. Paris-Viii), Mustapha Haddab (Univ. Alger), Abderrahmane Hadj Salah (Crstdla, Alger), Abdelhamid Henia (Univ. Tunis), Jean-Robert Henry (Iremam, Aix-En-Provence), Tahar Labib (Univ. Tunis), André Larceneux (Univ. Bourgogne), Ahmed Mahiou (Iremam, Aix-En-Provence), Mohamed Malki (Univ. Fès), Nadir Marouf (Univ. Picardie), Tuomo Melasuo (Univ. Tampère), Adebayo Olukoshi (Idep, Dakar), André Prenant (1924-2010), Djillali Sari (Univ. Alger), Pierre Signoles (Univ. Tours), Mohamed Talbi (Univ. Tunis), Mark Tessler (Univ. Wisconsin).

(28) تضمّ اللجنة العلمية الأسماء الآتية: Khadidja Adel, Laroussi Amri, Saïd Belguidoum, Nouria Benghabrit-Remaoun, Ahmed Ben Naoum, Omar Bessaoud, Hosni Boukerzaza, Nadir Boumaza, Ahmed Bouyacoub, Omar Carlier, Abderrezak Dourari, Ali El-Kenz, Mohamed Yassine Ferfera, Mohamed Ghalem, Djillali Hadj-Smaha, Nour Hamed, Abdelhafid Hammouche, Walid Laggoune, Omar Lardjane, Marnia Lazreg, Bouba Medjani, Hadj Millani, Lahmer Mouldi, Marlène Nasr, Robert Parks, Hassan Rachik, Mounir Saidani, Mohamed-Brahim Salhi, Zoubida Senouci, Ouanassaslari-Tengour, Fouad Soufi, Khaoula Taleb-Ibrahimi, Rachid Tlemçani, Mourad Yelles, Ahmed Zaid, Abdelkader Zghal (1932-2015).

الموضوعات الرئيسة لمجلة إنسانيات
بين عامَي 1997 و2012

العدد/ العام	محور الغلاف الرئيس
1/ 1997	العمل: أشكال وتمثّلات
2/ 1997	الفضاء المسكون: المعيش المنزلي أشكال تمدنية
3/ 1998	ذاكرة وتاريخ
4/ 1998	الأسرة: الأمس واليوم
5/ 1998	المدن الجزائرية
6/ 1998	المدرسة: مقاربات متعددة
7/ 1999	فلاحون جزائريون
8/ 1999	الحركات الاجتماعية الحركات الجمعوية
9/ 1999	المغرب: ثقافة غيرية
10/ 2000	العنف: مساهمات في النقاش
11/ 2000	المقدس والسياسي
12/ 2000	إشكالية التراث
13/ 2001	بحوث عمرانية
14-15/ 2001	بحوث أولى
16/ 2002	وقائع وممثلون وتمثّلات للمجتمع المحلي بالجزائر
17/ 18/ 2002	لغات ومجتمع – اللغة والخطاب
19-20/ 2003	الأسطوغرافيا المغاربية: حقول وممارسات
21/ 2003	المخيال، الأدب والأنثروبولوجيا
22/ 2003	ممارسات مغاربية للمدينة
23-24/ 2004	وهران مدينة من الجزائر
25-26/ 2004	الجزائر قبل وبعد عام 1954
27/ 2005	السوسيوانتروبولوجيا في تحوّل
28/ 2005	المجال – الفاعليات الاجتماعية – الغيرية
29-30/ 2005	بحوث أولى 2

يتبع

تابع

2006/31	الدين - السلطة والمجتمع
2006/33-32	الامتزاجات المغاربية
2006/34	الرياضة: ظاهرة وممارسات
2007/36-35	قسنطينة مدينة في تحوّل
2007/37	المعيش - التمثّلات والمثاقفة
2007/38	المحلّي في تحوّل
2008/40-39	رؤى حول الماضي ورهانات الذاكرة في الحاضر
2008/41	الطفولة والتنشئة الاجتماعية
2008/42	الأقاليم الحضرية بالبلدان المغاربية
2009/43	الخطاب الأدبي والديني في الفضاء المغاربي
2009/45-44	مدينة الجزائر: ميتربول في تحوّل
2009/46	ألسنة وممارسات خطابية
2010/48-47	جماعات هويات وتاريخ
2010/49	معرفة وديناميات اجتماعية
2010/50	عدد متنوع
2011/52-51	الصحراء وهوامشها
2011/53	الجبل: سكان وثقافات
2011/54	تيزي وزو ومنطقة القبائل: تحولات اجتماعية وثقافية
2012/56-55	الشباب بين الحياة اليومية والبحث عن الهوية
2012/58-55	الجزائر: خمسون سنة بعد الاستقلال بين الاستمرارية والتغيّر

ليس خافيًا أن تعافي الجزائر من الإرهاب والحرب الأهلية هو ما أدى إلى هذا الاهتمام بالإنسان والإناسة في المقاربة البحثية والأكاديمية. وقد تمحورت موضوعات المجلة على مسائل مهمة، مثل الهوية والدين والشباب، وتدارست الأطر المجالية (المدينة، البادية، الصحراء، الجبال)، كما ركزت على الفضاء المغاربي بمفهومه الواسع، والفضاء المحلي الجزائري (وهران، قسنطينة، مدينة الجزائر، تيزي وزو). ويلوح من خلال موضوعات بعض الأعداد منظر التعثّر

النسبي (من نوع عدد متنوع وبحوث أولية 1 و2)، وهو أمر طبيعي في حياة مجلة أكاديمية راهنت على اختصاص نادر وجديد.

من البيّن والجلي أن تجربة مجلة **إنسانيات** تندرج ضمن انفتاح الجامعات الجزائرية على العلوم الأنثروبولوجية تأثرًا بالمدرسة الفرنسية في الحقبتين الأخيرتين؛ فاختصاص الأنثروبولوجيا أصبح موجودًا بأقسام جامعية جزائرية عدة، وفي مراكز البحث، على غرار المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في وهران، ومركز فاعلون للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة[29]، وكذا المواقع الإلكترونية، من مثل موقع «أرنتوبوس» المتخصص بالأنثروبولوجيا والسوسيو - أنثروبولوجيا[30].

خاتمة

اخترنا ألّا نبقى في دائرة التعميم، فتفحصنا أمثلة تطبيقية خاصة بالأقطار المغاربية الثلاثة (تونس والجزائر والمغرب)، وتبيّن لنا أن منعطف الأنثروبولوجيا التاريخية تحس طريقًا سالكة في انتظار مزيد من التراكم والتكثيف.

إننا بصدد تقاطعات عدة عرفتها أنماط كتابة تاريخ العرب بأقلام العرب؛ فعلى الرغم من التركيز على فضاء المغارب، يمكن سحب استنتاجات كثيرة على أنماط الكتابة التاريخية في المشرق. ومن خلال مبحث المنعطف الأنثروبولوجي، تحضر إشكالية التحقيب والمقارنة، وعلاقة المحلي بالمركزي والقطري بالقومي، وتحضر أيضًا الهواجس الإبيستمية وتجديد «براديغمات» وأمثولات البحث في الإنسانيات من خلال مساءلة المؤرخ للمألوف والثابت.

---

(29) http://unscin.org-center-faeeloun/.

(30) موقع أرنترويوس: الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا، في: http://www.aranthropos.com/.

فهرس عام

-أ-
آدمز، وليم: 929، 931، 942
آذرار (شمال موريتانيا): 497
آريه، راشيل: 302
آسيا: 62، 76، 89
آسيا الوسطى: 58
آل البيت: 875، 881
آل الشيخ، عبد العزيز: 650
آل قعوار: 594
آمي (الملك): 934
آيت سعدي، ليديا: 796
آيت يدر، محمد بنسعيد: 770
الإباضية: 331، 333-334، 338، 341، 345، 347، 350، 354-356
إبراهيم باشا: 528
إبراهيم، عبد الله علي: 923
إبراهيمي، محمد الميلي: 251
أبرهام (الملك): 934-936
ابن الأبار، أبو عبد الله محمد: 663
ابن إبراهيم، أبو محمد عبدالملك بن محمد بن أحمد (ابن صاحب الصلاة): 427
ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس: 70
ابن أبي شنب، محمد: 783
ابن أبي عامر، أبو عامر محمد (الحاجب المنصور): 312
ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي: 46، 956، 961-962، 966، 973
ابن اسحق الأموي، محمد: 89، 848-849، 865
ابن اسحق، حنين: 70
ابن باز، عبد العزيز: 649-651
ابن باسة، أحمد: 317
ابن بسام، أبو الحسن علي: 662، 707
ابن بشكوال، القاسم خلف الأنصاري الخزرجي: 663، 707
ابن بطوطة، محمد بن عبد الله: 927-928
ابن بلقين، عبد الله: 707
ابن البيطار، ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي: 70
ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام: 46
ابن ثابت، أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد بن علي (الخطيب البغدادي): 71
ابن جريج، أبو الحسن علي بن العباس (ابن الرومي): 69
ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان: 70
ابن جهور، أبو الحزم: 311
ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف التجيبي: 296، 299، 303-307، 312-315، 318-323، 325-329
ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل: 71
ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: 66، 707
ابن حمادي، عمر: 663، 665-666
ابن حمديس، أبو محمد عبد الجبار: 662، 664

ابن حمدين، أبو جعفر حمدين بن محمد بن علي بن محمد بن عبد العزيز: 305، 312، 328
ابن حوقل، أبو القاسم محمد: 457، 502
ابن حيان، جابر بن عبد الله: 707
ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله: 745، 748
ابن الخطيب، لسان الدين: 71
ابن خفاجة، إبراهيم بن أبي الفتح: 662، 664
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 45، 47، 51-64، 68-69، 72، 250، 312، 427، 452، 495، 499، 502، 710، 719-740، 776، 816-817، 820-821، 923-930، 932-933، 935، 944، 946-947، 951-952، 956، 958-961، 963-965، 967-969، 971، 973-974، 976، 979-980، 983، 991-993
ابن داداة، محمد بن مولود (الشنافي): 505، 513، 521
ابن رزق، أبو جعفر أحمد: 303-304
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 305-306، 328
ابن رفادة، حامد: 578
ابن الرومي انظر ابن جريج، أبو الحسن علي بن العباس
ابن الزبير، عروة: 88
ابن زيدان، عبد الرحمن: 429، 754-757
ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله: 707
ابن سراج، مروان: 304
ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع: 875
ابن سعد، شرحبيل: 71، 88
ابن سلام انظر الجمحي، محمد بن سلام بن عبد الله بن سالم
ابن سليم الأسواني (الداعية الفاطمي): 941
ابن سهل، أبو سعد العلاء: 297، 328
ابن شرف القيرواني: 956، 965، 974
ابن صاحب الصلاة انظر ابن إبراهيم، أبو محمد عبدالملك بن محمد بن أحمد
ابن الصلاح الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: 872
ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: 966
ابن عامر، مختار: 505
ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن: 842، 846-847
ابن عبد الرحمن، الحافظ أبو محمد عبد الحق: 304
ابن عبد الرؤوف، أحمد بن عبد الله: 277
ابن عبد الكريم، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار: 277
ابن عبد المؤمن، أبو الحسن علي بن يوسف: 318
ابن عبدون، محمد بن أحمد: 277
ابن العبري انظر ابن هارون، غريغوريوس أبو الفرج الملطي
ابن عبود، محمد: 707
ابن عدي، يحيى: 59
ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله: 71
ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد: 498، 956، 965-966، 973-974
ابن عسكر، أبو عبد الله: 663
ابن العطار، محمد بن أحمد بن عبيد: 297
ابن فضل الله العمري، أبو العباس شهاب الدين: 746، 751
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله: 877
ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر: 819-820
ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر: 46
ابن لب، أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد: 305، 328
ابن محسن، محمد بن عتّاب: 304، 328
ابن الموقت، محمد بن محمد بن عبد الله: 662
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق: 54، 70-72
ابن هارون، غريغوريوس أبو الفرج الملطي (ابن العبري): 70

ابن وافد الأندلسي، أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير: 70
ابن وائل، بكر: 499
ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس: 277
ابن الوليد، أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد: 277
ابن يحيى، سلطان بن مظفر: 960
ابن يعقوب، أبو علي أحمد بن محمد (مسكويه): 69
أبو بكر بن عمر اللمتوني (أمير دولة المرابطين): 326
أبو بكر الصديق: 871، 875-876، 880
أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي: 69
أبو جابر، رؤوف: 594-595
أبو حسان، محمد: 594
أبو الحسن الصغير انظر الزرويلي، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق
أبو ذر الغفاري: 289، 880
أبو الشعر، هند: 585، 588-589
أبو شوك، أحمد: 83
أبو صالح الأرمني (المؤرخ القبطي المصري): 932
أبو طاقية، إسماعيل: 552
أبو فراس الحمداني: 747
أبو لغد، جانيت: 76
أبو نوار، معن: 564، 575
أبو الهدى، حسن خالد: 575
أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل: 877
أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: 875-877
أبو اليقظان، إبراهيم بن عيسى حمدي: 341، 345، 351، 353-354
أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (الفقيه): 285
أبوك، جوزيف: 924
أبيّ بن كعب: 871
الاتجار بالرقيق: 893-894، 910
الاتحاد السوفياتي: 105، 611، 887
اتحاد المؤرخين العرب: 230
أثيوبيا: 497
الاجتهاد: 348
أجرون، شارل روبير: 801
الاحتلال الإيطالي لليبيا (1911): 350
الاحتلال الروماني في المغرب: 759
الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830): 433، 448، 453، 482، 507، 717، 758
الاحتلال الفرنسي لموريتانيا (1900-1960): 496، 500، 507، 511
إحدادن، زهير: 788
أحدوثة فلورندا: 818-820
أحمد، أحمد يوسف: 246، 256
أحمد المنصور (سلطان المغرب): 451
الأحمر، عبد الله: 237
أحيقار: 171
الأخلاق البروتستانتية: 114
الإدارة البريطانية (فترة الانتداب في شرق الأردن): 585
إدارة الحماية الفرنسية في المغرب: 430، 441
الإدارة العثمانية: 350
الإدارة الفرنسية للجزائر: 353
الأدب الشعبي: 839، 843، 865
الأدب المغربي: 443
إدريس، روجيه هادي: 279، 717، 972-973
إدريس السنوسي (الملك الليبي): 259
إدريس (المولى): 757
الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد: 457، 502
إدلب: 132
الأردن: 152، 226، 237-238، 410، 559، 561، 563-564، 569-572، 575، 577، 579، 581، 583، 587-590، 595-597، 998
أرزوا (المغرب): 319
الأرستقراطية: 614
- الإقطاعية: 612
- البرجوازية: 613

- المحلية: 613
- المركزية: 613
أرسطو: 50، 59، 730
أرسلان، شكيب: 337، 351، 432
الأرسوزي، زكي: 235
الأرشيف البريطاني: 206
الأرشيف التركي: 589، 895
أرشيف الثورة الجزائرية: 799
أرشيف جامعة درم (المملكة المتحدة): 895-896
الأرشيف العثماني: 472، 479، 483-484
الأرشيف العدلي: 1001
الأرشيف العسكري الفرنسي: 803-804
الأرشيف الفرنسي: 802
الأرشيف المصري: 895
الأرشيف الوطني التونسي: 472
الأرشيف الوطني الموريتاني: 523
إرفينغ، واشنطن: 684
أركون، محمد: 96، 1011
أرمينيا: 852
أريحا: 156
الأزد (قبيلة): 179
الازدهار العربي: 290
الأزمي، أحمد: 434
إسبانيا: 33، 291، 433، 682، 685-687، 706، 708، 712، 822
إسبانيا الإسلامية: 686، 690-691، 704، 706
الاستبداد الشرقي: 684، 700
أستراليا: 153
الاستشراق: 264، 464، 469، 477، 612، 620-622، 624، 634، 639-641، 659، 661، 668، 671، 673، 675، 705، 951، 992
- الإسرائيلي: 625
- الأميركي: 623، 625
- الأوروبي التقليدي: 621
الاستشراقية التحريفية: 160
الاستعمار الاستيطاني في فلسطين: 157
الاستعمار الأوروبي: 340
الاستعمار الأوروبي للشمال الأفريقي: 350
الاستعمار الإيبيري: 765
الاستعمار البريطاني: 383
الاستعمار الفرنسي: 712
الاستعمار الفرنسي لبلدان المغرب العربي: 257، 456، 458
الاستعمار الفرنسي للجزائر: 354
الإستوغرافيا الإسبانية: 685، 688، 690
الإستوغرافيا الاستعمارية: 758، 761
الإستوغرافيا التقليدية: 754، 758
الإستوغرافيا التونسية: 461، 475، 491
الإستوغرافيا العربية المعاصرة: 753
الإستوغرافيا الفرنسية: 487، 690، 800
الإستوغرافيا الكولونيالية: 785
الإستوغرافيا المغربية: 753
الإستوغرافيا الوطنية: 480، 761
الأسد، حافظ: 238
الأسد، ناصر الدين: 567
الأسرة العلوية (مصر): 528-829
أسرحدون (الملك الأشوري): 171
اسطنبول: 272، 482-483، 750
أسطورة أماتيراسو: 825، 833
أسطورة بيت الحكمة (طليطلة): 818، 821-825، 833
الإسكندرية: 304، 859-860، 940
الإسلام: 62، 68، 89، 91، 98، 129، 158، 160، 166-167، 169، 175، 177-178، 181-182، 185، 221، 232، 252، 260-262، 266، 269، 272، 274، 280، 282، 285-287، 289-293، 339، 345، 415، 434، 439، 455، 458، 464، 496، 516، 530، 547، 622، 648-649، 684، 686-687، 691، 695، 741، 743، 751-752، 816، 859، 867، 870-871، 875-876، 878-879، 936، 938، 940-941، 945، 951

الإسلام الإصلاحي: 341-342، 345، 347، 349
الإسلام التجاري: 138
الإسلام الثوري: 138
الإسلام السلفي: 138
الإسلام السياسي: 615، 625
الإسلام الصوفي: 138
الإسلام الكلاسيكي: 96-97، 263، 268
الإسلاموية: 543
أسلمة السودان وتعريبه: 930، 939، 944-945، 947، 951
أسلمة النوبة وتعريبها: 925
إسماعيل (خديوي مصر): 528، 533
إسماعيل، عادل: 37
إسماعيل، محمود: 110، 129، 133، 136، 138-140
الإسماعيليون: 176
أسوان: 927، 934-935
الأسيدي، أبو زيد عبد الرحمن (الدباغ): 956، 965
إشبيلية: 311
الاشتراكية: 83، 271-272، 537، 545، 626
أشرف، سيد علي: 94-95
الأشرف، مصطفى: 785
الأشعرية: 721
إشكالية الدولة/ الأمة: 33
أشوربانيبال (الملك الأشوري): 148
الأصالة: 519
الإصلاح الإسلامي: 338، 356
الإصلاح الجامعي: 426
الإصلاح الديني: 89، 349، 354
الإصلاح السياسي: 200
الإصلاحات البيروقراطية: 486
الأصولية الإسلامية: 97
الإضراب الفلسطيني الكبير (1936): 406، 408
اضطرابات يافا (1929): 406
أطفيش، أبو اسحق إبراهيم: 341، 345، 351، 354-355
أطفيش، محمد بن يوسف: 341، 348-350
الأطلس الكبير: 450
الاعتقال السياسي: 770
أعفيف، محمد: 436
أغرمّان (شعب): 517
أفارقة السودان: 924
الأفريقانية: 923
أفريقيا: 62، 89، 243، 434، 518، 926، 928، 938، 942، 948، 955-956، 959-962، 965، 967، 972-975، 977، 989
إفريم - دونكر، أنتوني: 938
أفلاطون: 59، 117
الأفوتي (شعب): 938
أقباط مصر: 65، 547، 863
الاقتصاد الأردني: 595
الاقتصاد الإسلامي: 271، 286
الاقتصاد الأندلسي: 278، 310
الاقتصاد الرأسمالي: 270
الاقتصاد الريفي: 413
الاقتصاد السياسي الإسلامي: 291
الاقتصاد السياسي الأوروبي: 282
الاقتصاد العالمي: 273
الاقتصاد العاملي: 282
الاقتصاد العربي: 271، 274
الاقتصاد العمراني (الأندلس): 694
الاقتصاد القروي: 449
الاقتصاد الكمي: 278
اقتصاد المعرفة: 116
الاقتصاد الموجه: 288، 292
الاقتصاد النقدي: 266، 270
الاقتصاد الوطني: 200
الاقتصادات الأوروبية: 282
الاقتصادات العربية المعاصرة: 271
الإقصاء الاجتماعي: 921
الإقطاع: 83، 87، 268، 288، 537، 612-613
الأقليات الدينية: 695

إقليدس: 979
إقليم أزواد (موريتانيا): 510
إقليم واد نون: 519-520
الأكان (شعب): 938
اكتشاف أميركا (1492): 515
الاكتشاف الكوبرنيكي: 636، 639، 646-647، 654
ألبرايت، وليام فوكسول: 154
ألبورنوث، كلاوديو سانشييث: 685، 689، 691
الإلبيري، أبي عبد الله محمد: 663
ألفونسو الثالث (ملك إستورياس): 692
ألفونسو العاشر (مملكة قشتالة): 693
ألكاراز، إيمانويل: 792
ألمانيا: 376، 1000
ألنبي، إدموند (الجنرال): 383-384
الإمارات العربية المتحدة: 258
إمارة الأراغون: 695
إمارة تكانت: 517
إمارة شرق الأردن (1921-1946): 559-561، 563، 569-572، 574-577، 579-580، 583، 588، 593، 595
الأمازيغ: 497، 711
الإمبراطورية البيزنطية: 741، 743-744، 748، 750، 752
الإمبراطورية الرومانية: 68، 86، 93
الإمبراطورية العثمانية: 109، 149، 375-376، 411، 463، 469-470، 472، 479-483، 712
الإمبراطورية الفارسية: 86، 109
الإمبراطورية الفينيقية: 746
الإمبراطورية المغولية: 109
الأمة الإسلامية: 92، 94، 474، 615، 619-620
الأمة التونسية: 462، 473-475
الأمة العربية: 159، 178، 229، 235، 240، 242-243، 246، 249، 252، 289، 474، 565، 615، 626-627، 713
الأمم المتحدة: 119
الأمن القومي: 205
أميركا انظر الولايات المتحدة الأميركية
أمين، أحمد: 403
الأناضول: 346، 379، 411
الإنتاج التاريخي المغربي: 426
الانتداب البريطاني: 154
الانتداب البريطاني على فلسطين (1920-1948): 373، 375، 379، 383، 408، 411-412، 415
الانتداب الفرنسي على سورية: 347
انتفاضة 1988 (الجزائر): 797
انتفاضة بابك (837 م): 612
انتفاضة الخبز الشعبية (18 و 19 كانون الثاني/ يناير 1977): 200
الانتفاضة الفلسطينية (2000): 201
الأنثروبولوجيا الاجتماعية: 1012
الأنثروبولوجيا الاستعمارية: 1001
الأنثروبولوجيا الأنغلو سكسونية: 430
الأنثروبولوجيا التاريخية: 997، 999، 1003، 1010، 1012، 1015
الأنثروبولوجيا الثقافية: 430
أندرسن، بندكت: 198
الأندلس: 55، 264، 266، 275-280، 290-291، 295-297، 299، 302، 306، 309-310، 314، 318، 321-322، 329، 432، 516، 666، 681-687، 690-698، 704، 706-707، 711، 819-820، 824، 952، 956، 966
الأنصار: 879
الأنصاري، ابن الحاج: 304
الأنصاري، أبو يوسف يعقوب: 276
الأنصاري، عبد الرحمن: 244، 247-248، 258
الأنصاري، يحيى بن محمد بن يوسف بن الصيرفي: 498، 503
الأنطاكي، نقولا سابا: 344
أنطاكية: 36

أنطونيوس، جورج: 413
إنغلز، فريدريك: 160، 947
الانقسام الاجتماعي في موريتانيا: 510
انقلاب 30 تموز/ يوليو 2013 (مصر): 196
الانقلاب العثماني (1908): 350
أنموذج الكتابة ماقبل الأكاديمية: 556
أنيس، محمد: 537، 539
أهل الحديث: 873، 877
أوجي، مارك: 368
أودَغَسْت (موريتانيا): 517
أور: 152
أورتيز، لويز: 297
أورفو، دومنيك: 663-664، 666، 669
أوروبا: 36، 62، 89، 92، 97، 104، 110، 150، 152، 264، 267-268، 279، 281-282، 309، 333، 386، 435، 450-451، 454، 456، 458، 460، 465، 469-472، 478، 480، 483، 494، 516، 534، 539، 625، 632، 635-636، 638، 641، 647، 657، 671، 691، 760، 784، 794، 893، 903، 915، 981، 997
أوروسيوس، بول: 86
أورويل، جورج: 887
أوشو (منطقة): 696
أوغسطين (القديس): 46، 85-86
أولاغوي، إغناسيو: 686، 688
أونفتين، بارثيليمي بروسبير (الأب): 272
الإيالة التونسية: 466، 470-472، 475، 480، 483-484، 712
الأيالة الجزائرية: 490، 712
الائتلاف الثلاثي بين السعودية واليمن والعراق (1938): 346
الأيديولوجيا الاستعمارية: 784
الأيديولوجيا الإسلامية: 289
الأيديولوجيا السنية: 880
الأيديولوجيا الشيعية: 881
إيران: 36، 76، 215
إيزابيلا الأولى (ملكة قشتالة): 691
إيطاليا: 1000
إيكو، أومبرتو: 370
أينشتاين، ألبرت: 51، 647
إينولتان (قبيلة): 764

-ب-

بابل: 86، 149، 165
الباجي، أبو الوليد: 707
بادويل، بيار روبير: 478
بادية الشام: 170-172، 179
بادية العرب: 172، 221
باديس بن منصور بن بلقين: 973
باربور، نيفيل: 413
باريرو، أبيليو: 692
بارسلو، ميكيل: 690، 701
الباروني، سليمان: 338، 341، 348-349، 351
باري، بوبكر: 519
باريس: 673
باس، جورج: 77
باسيل الأول (الإمبراطور البيزنطي): 746
باسيل الثاني (الإمبراطور البيزنطي): 746
باشلار، غاستون: 86، 736
البافار (شعب معروف محليًا بالبافور): 497
باقر، طه: 158
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: 855
بالا، آرون: 640
البايليك (تونس): 468
بتلر، ألفريد: 844، 860
البجا (شعب في شرق السودان): 930، 936-937، 945
بجاية (الجزائر): 304
البحث الجامعي في فرنسا: 435
البحرين: 258، 876
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: 873
البخاري، أحمد: 769
البخيت، محمد عدنان: 37، 582-583
البداوة: 731

بدر، أحمد: 238
بدو الصحراء الرحل: 520
بديع، برتراند: 124
البرازيل: 55
البراغماتية: 364
براون، كينيث: 452
البربر (شعب): 928، 1002
بربر (مدينة شمال الخرطوم): 921
البرتغال: 433
البرجوازية: 612
البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي: 328
برغر، بيتر: 868
برغش بن سعيد البوسعيدي (سلطان زنجبار): 343
البرقاوي، سامي: 484
بركات، داود: 404
بركات، علي: 540
برلين: 673
برنشفيك، روبار: 279، 297، 717
البروباغندا الصهيونية: 402
بروديل، فرنان: 33، 46، 49، 54، 61-62، 67، 72-76، 87، 101، 110، 281-282، 356، 364، 431، 454، 460، 463، 686، 724، 999-1000
بروست، أنطوان: 365، 368
بروشي، لوران: 415
بروكلمن، كارل: 32، 35
برونش، رفائيل: 803
بريزي، باسكال: 694
بريطانيا: 150، 153، 340، 386، 399-400، 433، 529، 554، 560، 568-569، 572، 575-577، 946
بريغز، أسا: 74
بريمار، ألفريد دي: 869
برينيون، جون: 438
بشارة، عزمي: 122
البشروش، توفيق: 462-463، 465، 466، 468، 470-474
البشير، سليمان: 160
البصرة (مدينة في العراق): 284، 623
بطرس الأول لوزنيان (ملك قبرص): 860
البغاء: 913
بغداد: 90، 253، 284، 516
بكبازاري: 374
البكري، أبو عبيد عبد الله: 457، 498-499، 502، 707
البكري، عبد الله بن عبد العزيز: 816
بلاد السيبة: 520، 759، 763
بلاد الشام: 33، 58، 65، 70، 147، 153، 170، 172-173، 232-233، 239، 252-253، 255
بلاد فارس: 58، 65
بلاد المخزن: 759
بلاد المغرب: 276، 319، 329، 487، 956
بلال الحبشي: 880
بلانكنشب، خالد: 92-94
بلحاج (عائلة): 485
بلحميسي، مولاي: 788
بلعيد، رابح: 799
بلغيث، محمد الأمين: 298
بلفور، آرثر جيمس: 386
بلقاسم، كريم: 794
البلقان: 957
بلنسية (إسبانيا): 698
بلوخ، مارك: 363، 454، 692، 709، 721، 724، 734-738، 740
بلوشستان: 332
بلومر، هربرت (اللورد): 575
البليلي، ليلى: 483، 487
بلينيوس الأكبر: 172
بن بلة، أحمد: 792-793
بن سليمان، فاطمة: 461
بن علي، إدريس: 452
بن علي، زين العابدين (الرئيس التونسي): 105، 127
بن عياد (عائلة): 485

بن نبي، مالك: 110، 293
بن نجرتو، صدوم: 502
بن يحيى، صالح: 352
بن يوسف، صالح: 713
البنا، حسن: 355
بنبركة، المهدي: 769
البنداري، رضا: 215
بنسكولة (منطقة): 696
بنشريفة، محمد: 428
بنلمليح، عبد الإله: 667
بنميرة، عمر: 430
بنو إسرائيل: 227
بنو أمية: 283-285
بنو جعد: 927
بنو حفص: 483
بنو حمدان (الدولة الحمدانية): 747
بنو زيري (في أفريقيا): 973
بنو الكنز: 927
بنو هلال: 960، 963
بنو يعلى (تلمسان): 973
بني المرجة، موفق: 567
بنيامين، فالتر: 197-198
البهلاني، أبو مسلم: 355
البهلاني، ناصر بن سالم الرواحي: 341
البهلول، الطيب: 244
بوبر، كارل: 139
بوبريك، رحال: 505
بوتا، بول إيميل: 149
بوتشيش، إبراهيم القادري: 101، 298، 666
بوتفليقة، عبد العزيز: 799
بوحوش، عمار: 257
بودريار، جان: 117
بورتيلا، إدواردو: 800
بورقيبة، الحبيب: 713، 717
بورقية، رحمة: 1011
بوركهارت، لويس: 912، 915
بوريسي، باسكال: 676
بوطالب، إبراهيم: 442
بوطالب، عبد الهادي: 770
بوعزيز، يحيى: 788
البوعزيزي، محمد: 105، 139
بول، أ.: 936
بول، لين: 32
بولحية، يحيى: 807
بولز، لويس (الجنرال): 384
بولقطيب، حسين: 678
بوليفة، عمار بن سعيد: 784
بومدين، هواري: 791-792، 794
بوميان، كريستوف: 457
بونسي، جان: 972
بيت المال الفرعي (كردفان): 909-910
بئر السبع: 396
بيرا (مدينة في ألمرية): 696
بيرك، جاك: 297، 430، 967، 973
بيروت: 409
البيروني، أبو الريحان: 54، 70
بيرين، جاكلين: 701
بيرينيه، هنري: 275
بيزا (مدينة إيطالية): 677
بيزنطية: 36، 68
البيزنطيون: 741-744، 749
بيطار، عمر: 407
بيك، فريدريك: 564، 570-571، 593
بيكار، كريستوف: 275، 282، 287
بيكودو، نادين: 375
بيومي، زكريا سليمان: 546-547

-ت-

التادلي، يوسف بن يحيى: 662
التاريخ الاجتماعي: 60، 296، 298، 300، 363، 423، 425، 431، 444، 476، 487، 522، 539، 547، : 564، 585، 589، 626، 667، 736، 764، 766، 790، 865، 884، 919
التاريخ الاجتماعي الموريتاني: 506
تاريخ إسبانيا: 277
التاريخ الاستعماري: 716

التاريخ الإسلامي: 32، 62، 89، 95-96، 98-99، 109-110، 160، 252، 269، 287، 295، 300، 329، 422، 470، 510، 516، 611، 614، 617، 618، 620-622، 626-627، 659، 669، 671، 673-674، 676، 871-872، 875، 877، 879-881
التاريخ الإسلامي المغربي: 756
تاريخ أفريقيا: 516، 534
التاريخ الاقتصادي: 263، 265، 269، 273، 277-278، 282-283، 290-291، 296، 298، 300، 512، 522، 625-626، 736، 764، 884
التاريخ الاقتصادي الأندلسي: 277
التاريخ الاقتصادي الأوروبي: 278
التاريخ الاقتصادي العربي: 263، 267-269، 271، 273-276، 280، 282، 287، 290، 293
التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق الإسلامي: 267
التاريخ الإقليمي: 495، 512، 515
التاريخ الأكاديمي: 526، 762، 766
التاريخ الأميركي: 435، 671، 726
التاريخ الأنثروبولوجي: 1000
تاريخ الأندلس: 673، 681، 683-685، 688-690، 694-695، 699، 707
التاريخ الإنساني: 85، 92، 112
التاريخ «الأوتوبايوغرافي»: 365
تاريخ أوروبا العلمي: 651، 671، 673، 726
التاريخ الأوروبي: 86-87، 93، 96، 99، 236، 376، 435، 454، 516، 534
التاريخ الأيديولوجي: 626
تاريخ البربر: 727، 729، 739
التاريخ البنيوي: 764
التاريخ التوراتي: 217
التاريخ الثقافي: 263، 502، 585، 764، 865، 919
التاريخ الثقافي العربي: 372
تاريخ الجزائر: 272
تاريخ الجنسانية: 885
التاريخ الحدثي: 732، 764
التاريخ الديني: 764
التاريخ السردي: 777
التاريخ السياسي: 263، 265، 290، 296، 300، 363، 487، 512، 522، 525، 532-533، 540-541، 555، 563، 585، 596، 777، 790، 884، 919
التاريخ الشامل: 428
تاريخ الشرق الأوسط: 374
التاريخ الشفوي: 208
تاريخ شمال أفريقيا انظر التاريخ المغاربي
التاريخ الشمولي: 74، 765
التاريخ الشيعي: 875
التاريخ العالمي: 46-47، 49-52، 56، 60، 63، 68، 72-73، 75-76، 83-85، 86-87، 91-92، 94-96، 98، 109، 515-516، 524، 534، 640، 654، 710، 724، 731-732
التاريخ العام: 46-47، 52، 91، 93-94
التاريخ العثماني: 435، 479-480، 482، 551
التاريخ العربي: 248-249، 269
التاريخ العسكري: 363
التاريخ العلائقي: 431
تاريخ الغذاء: 1003، 1011
التاريخ الغربي الحديث: 645، 669، 681
التاريخ الفلسطيني: 157، 361-362، 371-373، 375، 411، 414
التاريخ القطري: 243، 252، 255-256، 524
التاريخ القومي: 230، 243، 248، 505، 524، 997
التاريخ الكولونيالي: 762
التاريخ الماركسي: 611، 613
تاريخ المائدة والمأكولات: 1005

التاريخ المحلي: 428، 430، 495، 505، 510، 512
التاريخ المدرسي العربي: 232
تاريخ المرابطين: 499-500، 506
التاريخ المسيحي: 686
تاريخ مصر: 528-531، 533-534، 537-538، 541-542، 545، 548-551، 553-554، 557-558
تاريخ مصر الاجتماعي: 537، 540، 552، 554
تاريخ مصر السياسي: 540-541
تاريخ مصر القومي: 528، 533، 541، 550
التاريخ المصري الحديث: 204، 248
التاريخ المعاصر: 563، 575، 583-584، 586، 596
التاريخ المغاربي: 516، 709-712، 715، 718-719، 739
تاريخ المغرب: 419، 421، 423-424، 427-428، 434-439، 443-444، 447، 451، 453، 459، 498، 661-662، 666، 716
التاريخ المفتت: 768
تاريخ المهمشين والمقصيين: 1007-1008
التاريخ الموروث: 998
التاريخ الموريتاني: 493، 497، 501، 505-506، 515-516، 521-523
التاريخ المؤسساتي: 265
التاريخ النفسي: 884
التاريخ الوطني: 494-496، 498، 508-510، 515-517، 521-524، 541، 559-568، 576، 579، 583، 608، 715، 740، 786، 790، 806
التاريخ الوطني في الجزائر: 511
التاريخ الوطني في موريتانيا: 493، 496، 519، 524
تاريخ اليابان: 436
تاريخ اليهود: 764، 808
التازي، عبد الهادي: 427
تافلالت (منطقة): 764
تامر، البشير: 257
التجارة الأطلسية: 281
التجارة البرتغالية: 288
التجارة الصامتة: 434
تجارة العبور: 270
التجارة في المغرب والأندلس: 319
تجارة القوافل: 270
التحديث: 469-470، 475، 551
تحريم الربا: 270
التحقيب: 289-290، 439، 447-448، 453-454، 515، 555
التحقيب الأسري: 109
التحقيب الإسلامي: 88
التحقيب الأوروبي: 83، 91، 111، 282، 291
التحقيب التاريخي: 83-86، 98، 101، 104-105، 112، 758، 1015
التحقيب الثقافي: 102، 108، 112
التحقيب الثلاثي الأوروبي: 87، 92، 98، 105، 109-110
التحقيب الخماسي: 109
التحقيب السياسي: 102، 112
التحقيب العالمي: 516
التحقيب الغربي: 96
التحقيب الفكري: 96-97
التحقيب الماركسي: 83، 87
التحقيب المغاربي: 719
التخلف العربي: 288-289
التدرج الطبقي في الأندلس: 322
تدمر: 183
التراث الإسلامي: 292، 296، 299
التراث الثقافي الإنساني: 72
التراث العربي: 333، 510
التراث العربي الإسلامي: 51، 612، 741
التراث الفكري الإغريقي: 86، 90، 97
التراث الفكري الأوروبي: 86
التراث المسيحي: 46، 686
تركيا: 36، 76، 242، 386، 915
ترلليوت، ميشيل: 886

ترمنغهام (المبشر الأنغليكاني): 951
تروتسكي، ليون: 888
تروفر روبر، هيو: 74
التشاد: 957
تشرشل، ونستون (رئيس الوزراء البريطاني): 387، 571، 574
التشيّع: 624
التطهير العرقي: 152
تطوان: 754
التطور الاجتماعي: 535
تظاهرات يافا (1934): 406-407
التعددية: 53-54، 58، 62، 65، 69-70، 78، 97، 181
التعددية الحزبية: 544، 718
التعددية المركزية: 336
تعريب الإدارة: 523
تعريب التعليم: 523
التعصب الديني: 155، 638
التغيير السلمي: 124
التفاوت في الملكيات: 323
التقارب المذهبي: 356
تقاليد الزوايا: 971
تقسيم فلسطين: 408
تكنولوجيا الاتصال: 117-118، 136
التكنولوجيا الرقمية: 111
تكنولوجيا المعرفة: 116
تكوّن الدولة في تونس: 491
تل نمرود (كلخو): 183
التليلي، بشير: 462
تمهين التاريخ: 420
التميمي، أمين: 407
التميمي، عبد الجليل: 245، 462، 470، 482
تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش): 183
التنظيمات الحرفية: 268
التنظيمات العثمانية: 482
التنوع الثقافي: 53-54، 58، 62، 65، 69-70
التنوير الأوروبي: 632-634
التهميش الاستعماري: 1009-1010
توات (إقليم في الصحراء الجزائرية): 715
التواصل الشبكي: 116، 122-123، 129، 133-134، 136
التوتنجي، جميل: 583
التوحيدي، أبو حيان: 69
تورجنيف، إيفان (الكاتب الروسي): 405
توش، جون: 887
التوفيق، أحمد: 429-430، 450، 763-764
توفيق (خديوي مصر): 527
تومبسون، توماس: 157
تونس: 126، 133، 245، 257-258، 272، 280، 331، 345، 349، 351-354، 356، 420، 461، 463، 469، 471، 473-474، 476، 480-483، 489-490، 717-718، 741، 962، 966، 975، 977، 998، 1000، 1002، 1011، 1015
التونسة: 471
توينبي، أرنولد: 73، 107، 529
التيار الأرثوذكسي التثليثي: 686-687
التيار الأرياني: 686
التيار الإسلامي (مصر): 544
التيار الإصلاحي في زنجبار: 342
التيار القومي العربي: 376
تيبو تيب انظر المرجبي، حميد بن محمد
تيراس، هنري: 438، 665، 704-705، 706

-ث-

ثابت، خليل: 404
الثعالبي، عبد العزيز: 338، 352
ثقافة الإبداع العلمي: 636، 643-644
ثقافة الاستعمار في تونس: 972
الثقافة الإسلامية: 291-292، 825
الثقافة الأمازيغية: 764
ثقافة البربر: 154

ثقافة التشبيك: 122
الثقافة الدينية: 552
الثقافة السودانية: 930، 949
الثقافة الشرقية: 656
الثقافة الشعبية: 887، 916
الثقافة العربية: 180، 183، 249، 272، 403، 552، 615، 626، 655، 689، 692
الثقافة العربية الإسلامية: 501، 813
الثقافة العلمية الأوروبية: 639، 644، 647، 653
الثقافة الغربية: 156، 656، 813
الثقافة المغربية: 443-444
الثقافة الهامشية: 1009
الثقافة الوطنية: 590، 779
الثورات البربرية: 694
ثورات الزوايا (المغرب): 509
ثورة 1919 (مصر): 36، 532، 536-538، 541، 547، 904
ثورة 23 يوليو 1952 (مصر): 203، 531، 535-536، 542-543
ثورة ابن الأشعث: 284
الثورة الإيرانية (1979): 106
ثورة البلقاء (1923): 586
الثورة التونسية (2010): 126، 130، 132، 135، 139
الثورة الجزائرية (1954): 257
الثورة الرقمية: 102، 120، 134، 141
الثورة السورية: 124
الثورة الصناعية: 87، 272، 455، 459
الثورة العرابية (1879-1882): 36، 527، 533، 538
الثورة العربية الكبرى (1916): 373، 375-376، 379، 411، 559، 561، 563-566، 570، 575، 580، 597
الثورة العلمية: 364، 656
ثورة علي بن غذاهم (1864): 463، 467، 474
الثورة الفرنسية (1789): 89، 102، 494، 515
ثورة الفلبين (1896-1898): 106
ثورة القدس (1920): 397
ثورة القرامطة (908): 289
الثورة الليبية (2011): 124
الثورة المصرية (25 كانون الثاني/ يناير 2011): 121، 129-130، 136، 138-140، 196، 199-200، 208-215
الثورة المعلوماتية: 116، 136
ثورة المواصلات والاتصالات الحديثة: 336
ثورة يافا (1921): 397
الثورة اليمنية (1962): 257
ثينو، سيلفي: 804-805
ثيوفانس البيزنطي: 46

-ج-

الجابري، محمد عابد: 109، 872
جابوتنسكي، زئيف: 397-399، 401، 411
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 69، 276
جاك الأول (مملكة أراغون): 693، 696
الجالودي، عليان: 588
جامع الزيتونة (تونس): 786
جامع القرويين (المغرب): 421
جامعات باريس: 424
جامعات بوردو: 424
الجامعة الأردنية: 233، 559-560، 582
جامعة الإسكندرية: 534
الجامعة الإسلامية: 341-342، 348-349، 547
الجامعة الأهلية (مصر): 527
جامعة برشلونة: 690
الجامعة التونسية: 462
جامعة الجزائر: 715، 786، 789، 1002
جامعة دمشق: 231، 233، 239
جامعة الدول العربية: 229-231، 236، 258، 262
جامعة سميث كولدج (الولايات المتحدة الأميركية): 217
جامعة السوربون (فرنسا): 429، 463، 505

جامعة عين شمس: 534
الجامعة الفرنسية: 424، 802
جامعة لابروفانس إكس مارسيليا: 511
جامعة ليفربول (إنكلترا): 531
جامعة محمد الخامس (المغرب): 421، 433، 441
- معهد الدراسات الأفريقية: 433، 446
الجامعة المصرية: 525-526، 529، 534
الجامعة المغربية: 420، 423-426، 435، 442، 763
الجامعة الموريتانية: 513
جامعة ميشغين: 786
الجامعة الوطنية (نواكشوط): 512
جامعة اليرموك (الأردن): 233
جبال الأطلس: 452
جبال لحمادة: 520
جبال النوبة: 937
جبل باني (المغرب): 520
جبل تحتين: 225
جبل طارق: 272
جبل نفوسة (ليبيا): 333، 341، 349-350
جبهة التحرير الوطني الجزائرية: 786-787، 792، 794-795، 804
جراد، المهدي: 485
الجراكسة: 593
الجرائم العائلية: 323
جربال، دحو: 789
جرجس، فوزي: 535-536
جريدة الأخبار: 388
جريدة الأصمعي: 376
جريدة الإقدام: 409
جريدة ألف باء: 382
جريدة الأمة: 354، 402
جريدة الإندبندنت: 106
جريدة الأهرام: 248
جريدة الرابطة: 351
جريدة الشباب: 415
جريدة الشورى: 351
جريدة الصراط المستقيم: 392
جريدة صوت الشعب: 409
جريدة الفتح: 351، 354
جريدة فلسطين: 361، 373-375، 377، 379، 382، 385-389، 391-398، 401-403، 405-406، 408-411، 416
جريدة فلسطين وشرق الأردن: 409
جريدة الفلق: 344-347، 351، 354
جريدة القدس: 376
جريدة الكرمل: 376، 409
جريدة المقطم: 379
جريدة النبراس: 348
جريدة النجاح: 342، 344
جريدة الوفد: 545
الجزائر: 148، 153، 230، 245، 257-258، 271-272، 345، 352-354، 420، 471، 510، 673، 713، 715، 717-718، 779، 783-790، 795، 797، 800-802، 805، 998، 1000، 1002، 1012، 1014-1015
الجزر الشرقية (جزر البليار): 698، 701
الجزولي، عبد الله بن ياسين بن مكوك بن سير بن علي: 499
الجزية: 324
جزيرة جربة (تونس): 333، 349، 356، 489
الجزيرة العربية: 33، 98، 147، 152، 164، 167-173، 177-179، 185، 217، 221-222، 224-225، 248، 252-253، 266، 331-332، 342، 925-926
الجزيرة الفراتية: 178
جسّوس، عز الدين: 659، 678
جعيّط، هشام: 283، 287، 515، 718
الجغرافيا الإنسانية: 54، 60
الجغرافيا التاريخية: 163
الجغرافيا السياسية: 163
الجلولي (عائلة): 485

جماعة الإخوان المسلمين: 136، 138، 140، 236، 292، 354، 546
الجمحي، محمد بن سلام بن عبد الله بن سالم: 276
جمع القرآن: 871
الجمعية الدولية للتاريخ: 444
الجمعية العربية في زنجبار: 344-345
جمعية علماء المسلمين: 352
الجمعية المصرية للدراسات التاريخية: 551
جمعية المعرفة التاريخية (المغرب): 444-445
الجمعية المغربية للبحث التاريخي: 421، 444-445
الجمعية المغربية للنشر والتأليف والترجمة: 440
جمعية مناهضة الرق وحماية السكان الأصليين (لندن): 905، 912
جمعية منتدى الحقيقة والإنصاف (المغرب): 436
جمعية المؤرخين العرب: 445
جمعية المؤرخين المغاربة: 444-445
الجمل، شبلي: 388
الجميعي، عبد المنعم إبراهيم: 254
الجنحاني، الحبيب: 244، 283-284، 286-290
جندر، محيي الدين: 786
جنديبو (ملك عربي): 170
جنوب الجزائر: 520
جنوب السودان: 925
جنوب شرق آسيا: 478
جنين (فلسطين): 396
الجهاد: 875
جهينة (قبيلة): 925-927
الجوابرة (عائلة): 594
جوده، محمد لطفي: 207
جورج النوبي: 934
جورجون، فرانسوا: 375
جوزيف بونابرت: 688
جوستينار، ليوبولد: 427
جوليان، شارل أندريه: 463، 471، 665، 785، 801
الجيش الأردني: 570، 581
الجيش الانكشاري: 468
الجيش البيزنطي: 749
الجيش العثماني: 350، 570
الجيش العربي: 568
الجيش الفرنسي: 347
الجيش الفرنسي في الجزائر: 803
الجيش المصري: 205
الجيلالي، عبد الرحمن: 784

-ح-

الحاج، مصالي: 799، 803
حادثة الكورة (1921): 570، 581
حاطوم، نور الدين: 235-236
الحافظ، ياسين: 235
حافظي، حسن علوي: 430
حاكم، أحمد: 942
الحاكم الصنهاجي: 974
الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: 875
الحبابي، محمد: 769
حبيدة، محمد: 435، 447، 1004، 1006
حتامله، محمد عبده: 582
الحتة، أحمد: 533
الحجاز: 610، 847
حجي، محمد: 423، 427-428، 443
الحداثة: 54، 122، 197، 456، 467، 469-470، 475، 478، 519، 525، 553، 634، 643، 645، 649، 652، 699، 952
الحداثة الإسلامية: 97
الحداثة الأوروبية: 41
الحداثة الغربية: 553
الحديث النبوي: 627
حداد، إبراهيم: 238
الحراك الاجتماعي: 113، 125، 132، 137-139
حرب الاسترداد: 681، 691-693، 706

الحرب الأهلية اللبنانية (1975): 259
الحرب الباردة: 114-115
حرب التحرير الجزائرية (1954-1962): 716، 793-794، 800، 802-805
حرب الخليج (1990-1991): 259، 997
حرب شُرّبُبًا الصغرى (1671-1677): 509
حرب شُرّبُبًا الكبرى: 509
الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 35، 149، 256، 337، 341، 344، 349-351، 363، 376، 382، 411، 437، 510، 528، 570، 615، 904
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 151، 161، 510، 515، 610، 615، 713، 738، 826
الحرب العربية - الإسرائيلية (1948): 362، 409، 581
الحرب العربية - الإسرائيلية (1967): 205
الحرب العربية - الإسرائيلية (1973): 201-203، 205، 212
حرب، علي: 111، 115
الحرب اليمنية (1962-1970): 257
حربي، محمد: 790، 795، 797، 799، 805
حركات، إبراهيم: 439
الحركات الإسلامية العربية: 292
حركات التحرر العربية: 510
الحركة الاستعمارية: 659
حركة تأريخ مصر: 535
حركة التحديث (مصر): 549
حركة التمصير: 284
الحركة السياسية الليبرالية في مصر: 545
حركة الشباب التونسي: 352
الحركة الصهيونية: 154، 375، 383-384، 397، 402، 408-409، 411، 416، 576، 580
الحركة العمالية (فلسطين): 414
الحركة الفكرية في المغرب: 423، 427
حركة فيمينين: 119-120، 141
الحركة القومية العربية: 346
حركة مايس (1941): 616
حركة المرابطين: 496، 520
الحركة النقابية: 414
الحركة النهضة (تونس): 292
حركة النهضة العربية: 564-566، 574
الحركة الوطنية الفلسطينية: 406
الحركة الوطنية (في بلاد الشام): 560، 564، 568، 572-573، 576-577، 580-582، 585، 587، 597
الحركة الوطنية في تونس: 352-353
الحركة الوطنية في الجزائر: 352
الحركة الوطنية في مصر: 535، 541، 545-546، 558
الحركة الوطنية في المغرب: 453
الحركة الوطنية في موريتانيا: 510
الحركة الوطنية الليبرالية في مصر: 545
الحروب الصليبية: 264، 276
الحرية: 113
الحرية الاقتصادية: 286، 288
حرية الصحافة: 410
حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية (المغرب): 769
حزب الاتحاد والترقي (تركيا): 376
حزب الاستقلال (فلسطين): 406-407
حزب البعث العربي الاشتراكي: 229-233، 235-236، 238
حزب التجمع (مصر): 544
الحزب الدستوري الحر (تونس): 352، 354
حزب الدفاع (فلسطين): 414
حزب الشعب (الجزائر): 352
حزب الشعب (موريتانيا): 513
حزب الصهيونيين الإصلاحيين: 398، 401
حزب العمال اليهودي: 401
حزب العمل (إسرائيل): 412
حزب اللامركزية (تركيا): 376
حزب نجم شمال أفريقيا: 352
الحزب الوطني (مصر): 204، 210-212، 544

حزب الوفد (مصر): 537، 544، 546
حزب الوفد الجديد (مصر): 544-545
الحساني، كناشة عبد الله: 427
الحسكة (سورية): 132
حسن بن سرحان: 962
الحسن بن طلال (الأمير): 587
الحسن بن علي بن أبي طالب: 874، 966
الحسن، عارف سعيد: 396
حسن، ممدوح: 966-967
حسن، يوسف فضل: 933، 936-941، 944
حسين، أحمد الياس: 93-94، 926-927
الحسين بن طلال (الملك): 587
حسين بن علي (باي تونس): 462، 468، 488
الحسين بن علي بن أبي طالب: 835، 874
الحسين بن علي (الشريف): 383، 565، 568، 570-571
حسين، طه: 403-404
الحسيني، أمين: 414، 415-416
الحسيني، جمال: 407
الحسيني، حمودة باشا: 482-483
الحسيني، موسى كاظم: 406-407، 412
حصار الحنيكات (1778): 517
الحصري، ساطع: 36
الحضارات الشرقية (الإسلامية والصينية والهندية): 643، 691
الحضارة الأرامية: 147
الحضارة الإسبانية: 689
الحضارة الإسلامية: 89، 266، 282، 346، 513
الحضارة الأشورية: 147
الحضارة الإغريقية: 90، 98
حضارة الأمازيغ: 148
الحضارة الأميركية: 671
حضارة الأنباط: 148، 167
الحضارة الأندلسية: 317، 706
الحضارة الإنسانية: 89
حضارة أوروبا الكاثوليكية: 89
الحضارة الأوروبية: 278، 671
الحضارة الأوروبية المسيحية: 72
حضارة أوغاريت: 147، 165
حضارة إيبلا: 147
حضارة البربر: 181
الحضارة البيزنطية: 741
حضارة تدمر: 148، 167
حضارة تيماء: 148
حضارة الحضر: 148
الحضارة الحميرية: 147
حضارة دلمون: 147
الحضارة الرومية: 743
الحضارة السبئية: 147
الحضارة السومرية: 147
الحضارة العالمية: 90
الحضارة العربية: 240، 261، 264، 273، 278، 289، 291، 346
الحضارة العربية الإسلامية: 34-35، 45-46، 52، 69-73، 76، 90-91، 99، 181، 260-261، 282، 516، 646-647، 734، 741، 743
الحضارة الغربية: 73، 550
حضارة الغرمنتيين: 148
الحضارة الفرعونية: 147، 221
الحضارة القتبانية: 147
حضارة كندة: 148
الحضارة الكنعانية: 147
حضارة لحيان: 148
حضارة الليبو: 148
حضارة مجان: 147
الحضارة المدينية: 729
الحضارة المعينية: 147
الحضارة اليهودية: 89
الحضارة اليونانية: 746، 749
الحضرمي، أبو بكر محمد بن الحسن (المرادي): 468
الحضرمي، أبو محمد بن عبد الرحمن: 304
الحفناوي، أبو القاسم محمد: 783
الحكايات الشعبية: 815، 817، 865

حكم الإمامة في عُمان: 340
حكم بني أمية: 270
الحكم العثماني لمصر: 538، 548-549
الحكومة العربية (دمشق): 580
حكومة الملك فيصل في دمشق: 375، 411
حماد، توفيق: 407
الحماديون (المغرب الأقصى): 973
حمارنه، مصطفى: 585، 595، 596
حمام، محمد: 435
حمد بن ثويني (سلطان زنجبار): 340
حمزة، عبد القادر: 404
حمزة، محمد: 867
الحملات الصليبية: 711، 744-746، 760، 853، 859، 861، 990
حملة نابليون بونابرت على مصر والشام (1798-1801): 153، 282، 432، 532، 538، 548، 551، 553
حمود بن محمد السعيد البوسعيدي (سلطان زنجبار 1896-1902): 342-344
حمودي، عبد الله: 763
الحميري، محمد بن عبد المنعم: 821، 823
حنا النقيوسي (المؤرخ): 861
حنا، نيلي: 551-552
حناوي، محمد: 435
حنفي، حسن: 121
حوادث 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1961 (باريس): 802
حوادث أيلول (1970، الأردن): 560-561
حوادث عام 1924 (السودان): 904
حوادث عام 1989 (الأردن): 560
حوار الأديان: 49
حوار الثقافات: 49
حوار الحضارات: 48
حوراني، ألبرت: 32، 332، 356، 416
الحوراني، هاني: 589، 595-596
الحياري، مصطفى: 582
حيفا (فلسطين): 408

-خ-

الخابور: 173
خالد بن برغش البوسعيدي (سلطان زنجبار): 340
خالد بن الوليد: 852
الخالدي، طريف: 371-372
الخالدي (عائلة): 416
الختان في السودان: 915
خديجة بنت خويلد: 881
الخروصي، سالم بن راشد (إمام عُمان): 342
خريسات، محمد: 564، 580-582، 584-585، 589
الخزانة الحسنية (الرباط): 677
الخش، سليمان: 234-236
الخضيري، زينب: 723، 730
الخط المسماري: 152
الخط المسند: 152
خط النسبة الأبوي: 936، 939، 946، 948
خط النسبة الأمومي: 925-926، 928-931، 936-939، 943، 945-950
الخطابي، محمد بن عبد الكريم: 432
الخطيب البغدادي انظر ابن ثابت، أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد بن علي
الخطيب، محب الدين: 345، 353-354
الخلافة الأموية: 699
الخلافة الراشدة: 755
الخلافة العباسية: 88، 90، 283، 289
خلف، عيسى: 412-413
خلف، نهى: 361
الخلفاء الراشدون: 88، 94-95
خلوق، عبد العزيز: 297
الخليج العربي: 255، 258-259
الخليل: 396
خليل، عماد الدين: 95
الخليلي، جيم: 647-649، 651
الخوارج: 354-355
خوجة، حمدان: 783
خورسباد (دار شروكين): 149
الخيبري، بندر: 650
خيسوس، ماريا: 298

-د-

دار الطالب (الرباط): 440
دار الكتب والوثائق (دار الوثائق التاريخية القومية): 204، 206، 208
دار المحفوظات العمومية (مصر): 528
دار الوثائق السرية والمحفوظات التاريخية الملكية (مصر): 528
دار الوثائق القومية (السودان): 889، 895-896
دارفور: 952
داريوس (الملك الأخميني): 172
داود، محمد: 754، 757
داؤود (الملك): 933-934، 936
داي، عثمان: 488
دائرة الآثار الفلسطينية: 154
دخلية، جوسلين: 801
دخول القوات الفرنسية دمشق (1920): 380
درادكة، صالح: 582
درعا (سورية): 132
دروزة، محمد عزة: 236، 406، 416
دستور فلسطين (1876): 376
الدسوقي، عاصم: 212، 540
الدعاية الصهيونية: 400
الدكتاتورية: 197، 211، 718
دلال، أحمد: 631
دمشق: 70، 253، 375، 380-383، 411، 564، 568، 573، 577، 580، 591، 713
الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي: 276
دنقلا: 934، 936
دوتي، إدموند: 430
الدوري، عبد العزيز: 33، 36، 90، 110، 239، 244-245، 247-249، 283، 285-288، 290، 582، 625-628
دوزي، رينهارت: 725
دوستويفسكي، فيودور: 984
دوفوكس، ألبير: 801
دوفيس، جان: 500
دوكاستر، هنري: 432
دوكلارت، فانسون: 738
دولة الأدارسة: 765
الدولة الإسلامية: 85، 90، 252، 283-284، 286، 465، 609-610، 623، 687، 744-745، 751
الدولة الأموية: 88، 90، 614
دولة بني الكنز: 941
الدولة البوسعيدية (زنجبار): 332، 334، 338-340، 344
الدولة البيروقراطية الحديثة: 554
الدولة الحديثة: 41، 253، 469، 503، 710، 794
الدولة الحسينية (تونس): 467
دولة الخلافة: 471
الدولة الدينية: 41
الدولة الساسانية: 90
دولة السعديين (المغرب): 439، 765
الدولة السلطانية: 465
دولة السنغاي (مالي): 434، 517، 520
الدولة العباسية: 270، 285، 614، 625، 747
الدولة العثمانية: 348-350، 415، 435، 470
الدولة العربية: 36، 252، 260
الدولة العلوية (المغرب): 439، 755-756، 765
الدولة الفرعونية: 36
دولة الفونج: 942-943
الدولة القومية: 197، 477-478، 758
الدولة المدنية الحديثة (مصر): 538
دولة المرابطين: 498، 503، 511، 517، 662، 765
الدولة المركزية: 765
الدولة المرينية (المغرب): 434، 439، 765
دولة المقرة النوبية المسيحية السودانية: 923
الدولة المهدية: 910، 919، 921
دولة الموحدين (المغرب): 439، 765

الدولة الوطنية: 159، 183، 203، 237، 293، 335، 464، 466، 473، 477، 479، 491، 493، 510-511، 519، 524، 717-719، 761، 763، 794-795
دوماني، بشارة: 372
دوني، فردينان: 801
دياكونوف، إيغور: 161
ديامونـد، جاريد: 76
الديانة الوثنية: 870
ديغل (الموظف البريطاني لدى حكومة السودان): 905-906
ديلمي، مسعود: 779
الديمقراطية: 113-114، 410
الديمقراطية العلمانية: 106
ديورانت، أريل: 89
ديورانت، ول جيمس: 89، 217
-ذ-
الذاكرة الجمعية: 867، 871-872، 879، 964، 978-979
الذاكرة الوطنية الجزائرية: 792
الذهبي، شمس الدين: 71
-ر-
الرابطة القبلية: 283
الرأسمالية: 83، 114، 269، 282، 550، 611
الرأسمالية الاجتماعية: 272
الرأسمالية الزراعية: 904
الرأسمالية الكولونيالية: 904
راشد، رشدي: 631، 642
رافق، عبد الكريم: 238، 582
رانغ، ساندر: 801
الرباط: 498، 673
الرباطاب (شعب): 945
ربيع الأوطان (1848): 106
ربيع براغ (1968): 106
الربيع العربي: 102-109، 112-114، 116، 120، 122-132، 134-142، 259
رتسو، يان: 177
الرحلة: 54-56، 60
الرديني، عواد: 581
رزق، يونان لبيب: 207، 247-248، 254
رستم، أسد: 36
رضا، محمد رشيد: 342
رفعت، محمد: 529، 531
الرق: 667، 885، 893-895، 901-902، 904-906، 908-909، 911، 914، 916-917
الرق الإسلامي: 940
رقيق الرعي: 907
الركود الاقتصادي العربي: 288-289
رمضان، عبد العظيم: 207، 538
الرواحي، سالم: 342
الرواية التاريخية: 847
الرواية الشفوية: 864، 890، 895، 919
روبرتس، جون موريس: 47
روث، كيث (الحاكم البريطاني للقدس): 396
روث، نورمان: 688
روحي، حسين: 567
رودنسون، مكسيم: 269-271، 286، 669، 676-678
روزنبرجي، برنار: 451
روزنتال، فرانز: 71-72، 722، 809
الروسان، محمود: 584
روسو، جان جاك: 968
روسو، هنري: 804
روسيا: 215
الروم انظر الإمبراطورية البيزنطية
روما: 183، 743
الرياض: 505
ريف دمشق: 132
ريفل، جاك: 363
ريفي، دانيال: 767
ريكور، بول: 362، 410، 740، 868
ريمعون، حسن: 785، 795
ريمون، أندريه: 37، 463، 550

رينهارت، دوزي: 685
-ز-
زاوية الدير (قرية في صعيد مصر): 915
زايد، محمود: 567
الزبيري، محمد العربي: 788
الزركلي، خير الدين: 564، 569-570
الزرويلي، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق: 316
زريق، قسطنطين: 36، 110، 237، 240
الزغل، عبد القادر: 476
زغلول، سعد: 541، 546
زكي باشا، أحمد: 683
زمامة، عبد القادر: 443
الزمن التاريخي: 448
الزمن الجغرافي: 87
الزمن الحدثي: 87
الزمن الطويل: 710
الزمن المطلق: 88-89
زمنية الثورة: 204، 210، 214
زمنية الدولة: 203-204، 214
زناتة: 975
زناتي، أنور محمود: 295
الزنج: 928
زنجبار: 332، 334، 338-343، 346-349، 356-357، 952
زنوبيا (ملكة تدمر): 183
زنيبر، محمد: 422، 443
الزهراوي، أبو القاسم: 277
الزواج المثلي: 120
الزيات، محمد بن عبد الملك: 748
زيادة، خالد: 35
زيادة، نقولا: 563، 567، 582
الزياني، أبو القاسم: 755
زيد بن ثابت: 871
زيد بن الحسين: 573
زيدان، إميل: 404
زيدان، جرجي: 343
زيدان، يوسف: 221
زين، نور الدين زين: 563، 567
زين الدين، إسماعيل: 212
-س-
الساحلي، محمد الشريف: 716، 785
السادات، أنور: 200، 202-203، 205، 543-544
سارزان، موريس: 800
ساسر: 106
السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد: 340-341
سامراء (العراق): 610
الساموراي: 832
سامي، أمين: 527
السامية: 617
ساند، شلومو: 157
سانشيز، أ. غارسيا: 278
سبارطه: 183
سبتة: 318
السبتي، عبد الأحد: 431، 449
السبكي، بهاء الدين: 41
سبولدينغ، جاي: 911، 917، 929-930، 936، 942-943، 951
السبي البابلي: 85
السيبعي، سعود بن حميد: 722
ستورا، بنجامين: 803
ستيرلينغ، ديفيد (الكولونيل): 386
ستيوارت، تشارلز: 458
سجلماسة (المغرب): 319، 429
السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله: 722
السد العالي: 929
السراج، أحمد سامي: 564، 572-574
السرديات الريفية: 987
السردية الجماعية: 980
السردية الشفوية: 980، 986
السردية العربية: 981
السردية الهلالية: 957-959، 961-963، 971، 989، 991
سعادة، علي: 564، 581

سعد الله، أبو القاسم: 786-787
سعد بن عبادة: 871، 879-880
سعد الدين السعد: 936
السعدي، زياد: 564
السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر: 510
السعدي، عصام: 582
سعود، زهرة: 211
السعودية: 105، 159، 245، 248، 258-259، 649-651
سعيد، إدوارد: 77-78، 362، 477، 670، 673
سعيد، أمين: 566
سعيد بن سلطان بن أحمد البوسعيدي (سلطان الدولة البوسعيدية): 338
سعيد، خالد: 211، 215
سعيدوني، ناصر الدين: 717، 787
سقوط تمبكتو (1591): 517
سقوط جدار برلين (1989): 105، 114، 997
سقوط روما (476): 515-516
سقوط القسطنطينية (1453): 86
سقيفة بني ساعدة: 868، 870، 873، 879
السكاكيني، خليل: 374، 412، 416
سلاطين باشا: 913
السلطة العثمانية: 342، 412، 472، 480-481
السلفي، أبو طاهر أحمد بن محمد: 663
سلمان الفارسي: 880
السلمي، عبد الملك بن حبيب (الفقيه الأندلسي): 286
سمبسون، هوب: 394
سمعان، بولس (الأرشمندريت): 590-591، 593
سميث، جان: 922
سنار (سلطنة): 894
السنّة: 269
السنغال: 498، 507
السوارية، نوفان: 585، 589
السودان: 245، 254-255، 517، 519، 885، 892-895، 903، 905-906، 908، 911، 914، 919، 924-926، 941، 943-946، 949، 951، 957
سورية: 36، 106، 124، 152، 155، 230، 237، 239، 245، 256، 259، 344، 346، 572، 578-579، 596-597
السوسي، محمد المختار بن علي بن أحمد: 429
السوسيولوجيا الاستعمارية: 495، 500، 509
سوفي، فؤاد: 783
سياسات الإصلاح (مصر): 549
السياسات الاقتصادية: 293
السياسات البريطانية في زنجبار: 345
سياسات تحرير الرقيق: 902
سياسات الهوية: 49
السياسة البريطانية في فلسطين: 395
سيد أحمد، أحمد: 889
سيدي بوزيد: 132
سيدي علي بن عون: 132
سيدي محمد بنعبد الله (سلطان المغرب): 433
السيرة الجمعية: 976، 985
السيرة الذاتية: 367
السيرة الشعبية: 865، 976
السيرة الشعبية العربية: 839، 848
السيرة العربية: 982-983
السيرة النبوية: 88، 621، 737، 840
سيف بن ذي يزن: 840
سيكونزاك، إدوار ماري رينيه دو: 430
سيلبرمان، نيل أشير: 156
سيموني، فرانسيسكو خافيير: 685-686، 689
السيميولوجيا الاجتماعية: 921
سيناء: 178، 203، 205

-ش-

الشابي، جاكلين: 869

شاتوبريان، فرنسوا رينيه دو: 417
شاخت، جوزيف: 297، 301
الشاذلي، بهيجة: 434
شارلمان (إمبراطور روما): 743
الشاطر، خليفة: 462، 469، 470، 475
الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: 872
الشافعي، شهدي عطية: 535
شالميتا، بيدرو: 276-279، 282، 287، 297
الشام: 568، 700، 747، 748، 841-842، 847، 852
الشايب، فؤاد: 233
شبرنكر، لويس: 621
شبنغلر، أوزفالد: 47، 73، 75
شبه الجزيرة الإيبيرية: 684، 687-688، 691-693، 696، 704
الشبول، أحمد: 45
الشدادي، عبد السلام: 696، 722، 725-729
الشرعة، إبراهيم: 582، 585، 588
الشرعية التاريخية: 545
شرفي، عاشور: 789
الشرق الأدنى: 89، 148، 153، 162
الشرق الإسلامي: 711، 713
الشرق الأفريقي: 332، 334، 339، 343، 345، 356
الشرق الأوسط: 375، 998
الشرق الأوسط الجديد: 108
الشرقاوي، محمد: 419-420
الشريدة، كليب: 581
الشريدة، نجيب: 577
شريف، حكمت: 343
الشريف، محمد الهادي: 462، 464-465، 468-469، 471، 475-476
شعب حضرموت: 179
شعب حمير: 179
الشعب السبئي: 179
شعراوي، هدى: 405
الشعوبية: 626
شعيب، أحمد اليوسفي: 298
شعيرة، عبد الهادي: 664، 666
شفيق، أحمد: 527
شقورة (وادي في الأندلس): 702
شكراوي، خالد: 434
شكري، أحمد: 506
شكري، محمد: 434، 531
شكندة (الأمير): 933
الشلق، أحمد زكريا: 553
شلمانصر الثالث: 170
الشماخي، قاسم: 348، 350
الشمال الأفريقي: 290، 331-334، 338، 348، 351، 496، 507، 517، 785، 955، 966، 972
شمامنون (الملك): 934-936
شمس الدين، عبد الرحمن محمود: 217
الشنتوية: 826
شنيتي، محمد البشير: 785
الشهرستاني، أبو الفتح: 66
شودري، ك. ن.: 76
شوملي، قسطندي: 373
الشيخ، أحمد المعتصم: 945
الشيعة: 624، 874-875
شيفر، سيمون: 648
الشيوعية: 106

-ص-

صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي: 54، 62، 68، 70
صالح، حسن محمد: 930
صالح، محمد: 503
صالح، هاشم: 96-97
صامويل، هربرت (المندوب السامي البريطاني على فلسطين): 384، 387
صبرا، عبد الحميد: 631
صبري، محمد (السوربوني): 532-533
الصحافة التونسية: 353
الصحافة العربية: 402، 404
الصحافة في فلسطين: 376، 408
الصحافة اليهودية: 407

الصحراء الكبرى: 711، 928
الصدر، محمد باقر: 94-95، 293
صدقني، جورج: 238-239
صديقي، عبد الحميد: 92
الصراع بين المهاجرين والأنصار: 870
صراع الحضارات: 48
الصراع الديني الإسلامي - البيزنطي: 749
الصراع الديني البيزنطي - البيزنطي: 749
الصراع السني - الشيعي: 870
الصراع الطبقي: 123، 537، 539
الصراع العربي - الإسرائيلي: 205
الصراع العربي البربري: 694
الصراع المذهبي: 870، 881
الصراع الوثني/ التوحيدي: 870
صروف، فؤاد: 404
صعيد مصر: 843، 849-850، 864، 927
صلح النوبة (651): 751
صليبا، جورج: 631، 633-635، 637-641، 648
الصليبي، كمال: 217-220، 224-225، 227
الصناعة المغربية: 317
صناعة النسيج: 266
صندوق اكتشاف فلسطين: 150
صنهاجة: 975
الصهيونية: 397، 399-400، 416
الصوفية: 721
الصّيد، ياسين: 292
صيقلي (عائلة): 594
الصين: 89

-ض-

ضيف الله، محمد النور ود: 896

-ط-

طارق بن زياد: 819-820
الطالبي، محمد: 283، 286-287، 975، 1011
الطاهري، عبد العزيز: 753
الطباعة الميكانيكية: 638، 654
الطبري، محمد بن جرير: 46، 88
طرابلس الغرب (ليبيا): 272، 350-351، 356، 712
الطراونة، حسين: 576
الطراونة، محمد سالم: 585، 588
طريف، جورج: 585، 589
الطفرة المعلوماتية: 112
طلاس، مصطفى: 563، 567
الطلاق: 327
الطليطلي، ابن المغيث: 297
الطمس: 885-888، 890، 892، 896، 922
طنجة (المغرب): 319
طه، سامي: 414
طورو، جوزيب: 692-693
طي (قبيلة): 171

-ظ-

الظاهر بيبرس: 840، 854
الظاهر لإعزاز الدين (الخليفة): 977
ظاهرة الزطاطة (المغرب): 449

-ع-

العادلي، حبيب: 214
عاشور، سعيد: 244
عامر بن الجراح: 851
عائشة بنت أبي بكر: 881
العبّادي، أحمد عويدي: 564، 579
عباس، رؤوف: 207، 540، 551
عبد الباقي، إبراهيم: 354
عبد الجليل، محاسن يوسف: 883
عبد الحميد، إلهام: 212
عبد الحميد الثاني (السلطان العثماني): 348، 350
عبد الرازق، مصطفى: 403
عبد الرحمن، حسن: 214
عبد السلام، أحمد: 720
عبد القادر الجزائري (الأمير): 251، 794-795
عبد الكريم، أحمد عزت: 533
عبد الكريم، نوال: 125
عبد اللطيف، كمال: 121

عبد الله برشمبو: 934، 936
عبد الله بن أبي السرح: 853
عبد الله بن الحسين (الأمير): 564، 568-572، 575-577
عبد الله بن عباس: 874
عبد الله بن عبد المطلب (والد الرسول): 622
عبد الله بن مسعود: 871، 880
عبد الله، فيصل: 253-254
عبد الملك المعتصم بالله السعدي (سلطان المغرب): 451
عبد المؤمن (الخليفة الموحدي): 975
عبد الناصر، جمال: 538، 545
عبد الهادي، عوني: 406، 416
عبد الوهاب، محمد: 297
عبده، محمد: 348، 350
عبده، ميادة: 586
العبودية: 87، 917
عبيد، أحمد: 715، 717
عثمان بن عفان: 283-284، 289، 871، 875
عثمان، تريفة أحمد: 95
العجلوني، محمد سيف الدين: 564، 569، 578-579
العجلوني، محمد علي: 567
العدالة الاجتماعية: 285، 292، 877
العدالة الانتقالية: 753
عدن: 174، 221-222، 255
العدوان، ماجد: 578
العراق: 36، 58، 65، 153، 159، 163، 167، 170، 172-173، 178، 230، 245، 252-253، 255، 259، 480، 607-608، 615، 618، 623، 627، 841-842، 852
عرب أفريقيا: 991
العرب الأنباط: 178
عرب إيديبائيلو: 170
عرب تدمر: 179
عرب ثمود: 170
عرب السودان: 923-925
عرب الصحراء: 503
عرب العكارمة: 927
عرب قيدر: 170
العروبة: 35، 235، 249، 261، 290، 332، 334، 345، 351، 923، 945
العروي، عبد الله: 33، 98، 109، 438، 445-446، 448، 716، 718، 763، 765، 809، 811، 814، 998
عز الدين، محمد سعيد: 195
عزاوي، أحمد: 677
العزيز، حسين قاسم: 611-614
العزيزي، روكس بن زائد: 591-593
العساف، عبد الله: 586
عسير: 227
العشائر الأردنية: 591-592
- بنو حسن: 593
- الحويطات: 593
- العبابيد: 593
- عجلون: 593
- العدوان: 593
- العيسى: 593
- الكرك: 593
العصبية: 969-970
العصبية القبلية: 452
العظمة، عزيز: 160
عفيفي، أمين: 533
العقاد، عباس محمود: 405
العقباني، قاسم بن سعيد بن محمد: 316
عقبة بن نافع: 853، 958
عكاش، سامر: 631
العلاقات الإسلامية - البيزنطية: 745، 747
العلاقات بين الأندلس والمغرب: 432
علاقات التسري: 910-911
العلاقات الثقافية المغربية - الأفريقية: 434
علاقات الرق: 893-894، 903، 913، 918، 921
العلاقات السياسية بين المشرق والمغرب: 432

العلاقات العربية - الأردنية: 561
العلاقات الفرنسية - الجزائرية: 805
العلاقات المغربية - الأفريقية: 431، 433-434
العلاقات المغربية - الأميركية: 431
العلاقات المغربية - الأوروبية: 431-433
العلاقات المغربية - المشرقية: 431-432
علم الآثار: 152، 154، 156، 162، 164-165
علم الآثار الاستعماري: 152-154، 157، 159-160
علم الآثار الإسرائيلي: 156-157
علم الآثار التوراتي: 154-155
علم الآثار الفلسطيني: 157-158
علم الإثنولوجيا: 150، 368
علم اجتماع المدن: 364
علم الأنثروبولوجيا: 154، 368، 430
علم التاريخ: 101، 162-163، 169، 180، 720، 726، 735
علم النفس التاريخي: 1002
علم النوازل: 296، 299
العلمنة: 197
علواني، صالح: 709
علوة (مملكة): 944-945
العلوم الحديثة: 633-635، 637-639، 641، 643-646، 650، 654، 656
العلوم الشرعية الإسلامية: 720
العلوم العربية: 631-633، 638-639، 646-649، 651-652، 657
العلوم العربية الإسلامية: 632، 634، 636، 638
العلوم الغربية: 647، 657
العلوي، عبد العزيز: 434
العلوي، هشام: 676
علي بن أبي طالب: 624، 871، 874، 881
علي بن حمود البوسعيدي (سلطان زنجبار): 343-344
علي بن يوسف بن تاشفين (أمير دولة المرابطين 1106-1143): 324
علي، جواد: 158-159، 618-622، 625
العلي، صالح أحمد: 36، 110، 283، 609، 623، 625-626
علي، مراد: 664، 666
عُمَان: 258، 288، 332، 334، 339-341، 344، 348-349، 351، 357
عمَّان: 233، 409، 568-570
عمر بن الخطاب: 266، 851، 875-876
العمران البشري: 723، 736
عمران، جميلة: 802
عمرو بن العاص: 851-853
العمري، حسين: 257
عنان، محمد عبد الله: 665
عنترة بن شداد: 840، 854
العنف الثوري: 123
العنف الديني: 202
عواد، بادي: 564
عوض، عبد العزيز: 582
العولمة: 48-50، 76-78، 108، 111، 113، 117-119، 122، 162، 477-478، 491
عياش، جرمان: 422-423، 442، 502، 761
عياض، أبو الفضل بن موسى (القاضي): 303، 328، 499، 662، 664
العيسمي، شبلي: 235
العيسى، حنا: 376-379
العيسى، داود: 409
العيسى، رجاء: 409
العيسى، عيسى: 373-375، 379-383، 385-387، 391-392، 396، 409-411، 414، 416-417
العيسى، يوسف: 382، 387
عيناد ثابت، رضوان: 794

-غ-

غازي الأول (ملك العراق): 347
غاليسو، رينيه: 780، 804
غاليلي، غاليليو: 968
غانا (مملكة): 319، 928

غانم، محمد الصغير: 788
غدامس (مدينة في ليبيا): 715
غراب، سعد: 297
غران، بيتر: 550
غرايبة، عبد الكريم: 239، 563، 567، 582، 584
الغرب الإسلامي: 659-663، 666-668، 670، 672-673، 675-678، 691، 727
غرب أفريقيا: 506-507
غرب الصحراء: 497
غربال، شفيق: 529-530، 533
الغربي، محمد الأزهر: 263
الغرمنتيون (شعب): 497، 516-517
غرناطة: 320
غرونباوم، غوستاف فون: 178
غزال، أمل: 331
الغزو الإيبيري للمغرب: 458
غزو التتار (1258): 90
الغزو النورماندي لإنكلترا (1066): 946
غزوة تبوك: 878
غزيل، ستيفان: 507، 785، 800
غسان (قبيلة): 179
الغساني، أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد: 304
غليك، توماس: 278
الغماري، سعيد: 318
الغماري، علي: 318
الغميان، مروة: 125
غوانمة، يوسف: 563، 568، 582، 589
غوتشلك، لويس: 495
غوتين، شلومو ديف: 90، 280
غوتييه، إميل فليكس: 507، 784، 972
غوردون، تشارلز: 920
الغوري، إميل: 415
الغول، محمود: 239
غولدن، إيان: 77
غيريميك، بروتسلاف: 921
غيشار، بيير: 688، 690، 697، 699
غيلنر، إرنست: 430، 452، 673
غينزبورغ، كارلو: 366

-ف-

فاتان، جان كلود: 785
الفاتيكان: 651
الفارابي، أبو نصر: 59
فارال، إدمون: 460
فارس، محمد خير: 238
فارس، نبيه أمين: 563
فاس (المغرب): 318، 434، 754، 757
الفاسي، علال: 432، 761، 774
الفاضل، محمد: 238
فاطمة (بنت النبي): 874-875، 881
الفاطميون: 711
فانتيني، جيوفاني: 931
فانيان، إدمون: 427
الفتح الإسلامي: 687-688، 690، 692، 698، 701، 754، 759، 816، 839-840، 845-846، 848، 851، 859-860، 863
فخري، أحمد: 158
الفرات: 170، 172، 176
فراج، يعقوب: 407
فرانكو، فرانسيسكو: 685، 708
فرانكوبان، بيتر: 77
فرانكين، هانك: 155
فرايتاغ، أولريكه: 230-231، 262
فرناندو الثاني (ملك أراغون): 691
فرنسا: 153، 263، 272، 349، 352، 433-434، 436، 494، 529، 741، 758، 760، 781، 800-801، 803-804
فروخ، عمر: 110
فرومكين، ديفيد: 374-375
فرويد، سيغموند: 818، 982
فرياس، موريايس: 500
فريحات، إيمان: 586
الفشتالي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (قاضي فاس): 316

فصل السلطات: 41
الفضاء المغاربي: 710، 714، 729، 733
فقه الأراضي: 313
الفقه الإسلامي: 940
الفكر الإباضي: 333، 355
الفكر الإسلامي: 97، 650، 652، 874، 878
الفكر الأوروبي: 273
الفكر الديني الإصلاحي: 334
الفكر العربي القومي: 332
الفكر العروبي الوحدوي: 345
الفكر الغربي الحديث: 51
الفكر القومي: 334
الفكر اليهودي: 86
فكرة «التاريخ الشامل»: 363
فكرة التقريب بين المذاهب: 355
فكرة الخيار الإلهي للإنسان: 729
فكرة الشبكة كمنهجية: 334، 336، 344، 356-357
فكرة العبقرية الغربية: 641-642
فكرة الغيبة وعودة الإمام المنتظر: 95، 881
فكرة النجاة: 729
فكرة الوحدة العربية: 626
فلسطين: 58، 150، 153-155، 157، 171، 225-226، 238، 255، 372، 375-377، 379، 384، 386-387، 396، 401، 405، 409-411، 413، 416، 574، 713، 847، 851
فلسفة الأنوار: 104
فلسفة التاريخ: 722-723، 728، 731، 740
فلسفة الدين: 740
فلهاوزن، يوليوس: 156
فلوهر - لوبان، كارولين: 947
الفن الأندلسي: 704-705
- المورسكي: 705
الفن الغربي: 705
فنسالوكزلان، ليفيبر: 441
فنكلشتاين، إسرائيل: 156-157
فهمي، خالد: 37، 204، 208، 553-554
فهمي، منصور: 403-404
فؤاد (الملك المصري): 528، 533
فوريه، فرانسوا: 368
الفوزان، صالح: 650
فوزي، إبراهيم: 913
فوكو، شارل دو: 430
فوكو، ميشيل: 78، 553-554، 884، 980
فوكوياما، فرانسيس: 114-115
فونتين، جاك: 704
الفونج (مملكة): 894
فيبر، ماكس: 114، 465
فيتنام: 510
فيجيل، مارسيلو: 692
فيدال - ناكي، بيار: 782
فيريليو، بول: 114-115
فيصل الأول (ملك العراق): 347، 374، 382
فيفر، لوسيان: 363، 369، 411، 736، 811
فيلا، خاسينتو بوش: 662، 694
فيلا، سلفادور: 297
فيلار، بيار: 463
فيلار، مونري دي: 933
فيلبي، جون: 152
فيلمان، دزيريه: 510
فين، بول: 366، 371، 411

-ق-

القادر بالله (الخليفة): 881
قاسم، عبد الكريم: 619
قاسمية، خيرية: 244، 246، 256
القاهرة: 354، 376، 403، 432، 664، 713، 751، 786، 934-936، 988
قبائل إبدوكّل: 509
قبائل إدوعيش: 517
القبائل الأمازيغية: 759
قبائل إيناون: 450

قبائل بني حسان: 496، 500، 508، 510، 514، 517، 521
قبائل بني هلال: 521
قبائل الزوايا: 508، 510، 514
القبائل الصنهاجية: 500
قبائل مدين العربية: 182
قبرص: 566
القبلي، محمد: 428، 444
قتبان (شعب): 179
قداش، محفوظ: 788
قدامة بن جعفر، أبو الفرج: 747
القدس: 150، 156، 376، 398، 408-409، 411، 415، 570، 574
القدوري، عبد المجيد: 450
القذافي، معمَّر: 242، 259
القرآن الكريم: 269، 286، 724، 737، 878
القرشي، يحيى بن آدم: 276
قرطاجنة: 148
قرطبة: 319
قريش (قبيلة): 270
القسام، عز الدين: 407، 415
القسطنطينية: 745، 747-748
- سقوط (1453): 746، 751
قسنطينة: 55
القسوس، عودة: 594
القصة الدينية: 815-816
القضية الفلسطينية: 258، 402، 616
قطب، سيد: 110
قطب، محمد: 92
قطر: 258
القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف: 70
قلعجي، قدري: 563، 567
القلقشندي، شهاب الدين أبو العباس أحمد: 41
القلقيلي، عبد الله: 392
قناة الجزيرة الفضائية: 127
قناة السويس: 272
قواعد الكتابة التاريخية: 536
قوامة المرأة على الأسرة: 948
القوري، أبو عبدالله: 305، 328
القومية: 198، 626-627
القومية العربية: 97، 538، 545، 713، 761
القومية المصرية: 545، 554
القيروان: 956، 962، 965، 973، 975

-ك-

كابتيجين، لدوين: 951
الكاتب، أبو الحسن اسحق بن إبراهيم سليمان بن وهب: 277
الكاتب، قدامة بن جعفر: 276-277
كاسترو، أمريكو: 685
كاستلز، مانويل: 118
كاليسو، روني: 767
كانط، إيمانويل: 51
كاهين، كلود: 267-269، 276
الكتاب الأبيض (موريتانيا): 519-520
الكتاب المرجع: 257، 261-262
الكتابة الأدبية: 591
الكتابة الاقتصادية القومية: 625
الكتابة الأكاديمية العراقية: 624
الكتابة التاريخية الاحترافية المغربية: 767
الكتابة التاريخية الإسلامية: 817
الكتابة التاريخية الأكاديمية: 777، 798
الكتابة التاريخية الأوروبية: 273، 282
الكتابة التاريخية التقليدية: 757، 867، 869، 979
الكتابة التاريخية الحديثة: 607-609، 612، 619، 625، 867، 869
الكتابة التاريخية الغربية: 766
الكتابة التاريخية في سورية: 242
الكتابة التاريخية في مصر: 526، 527، 529، 534، 537-538، 542-543، 547-548، 553-556
الكتابة التاريخية في المغرب: 419
الكتابة التاريخية في موريتانيا: 493
الكتابة القومية الإسلامية: 615
الكتابة الهيروغليفية: 152

الكتابة الوطنية: 623
كتالونيا: 693
كتاني، محمد بن جعفر بن إدريس: 662
كتب النوازل: 295، 297، 299-302، 306-307، 314، 316
كرانباس (الملك): 934-936
كرب إيل وتر بن ذمر علي: 174
كردفان: 907-909
كرمان، توكل: 125
كرون، باتريشيا: 160، 869
كرونينبرغ، أندرياس: 932
كرونينبرغ، والترو: 932
كريستيفا، جوليا: 951
الكعبي، نصير: 607
كعت، محمود: 510
كلديوي، روبرت: 149
كلية الآداب (الرباط): 422، 426، 438، 440، 442
كلية الآداب والعلوم الإنسانية (المغرب): 419، 421، 442
كلية دبي للإدارة الحكومية: 122
كليك، توماس: 700
كلينغل، هورست: 161
كمبو، ماريا أركاس: 696
الكناني، يحيى بن عمر: 297
الكنتي، سيدي محمد: 502
كندة (قبيلة): 179
الكندي، يعقوب بن اسحق: 59
كنز الدولة: 934-936
كنفاني، غسان: 414
الكنيسة الأرثوذكسية (فلسطين): 414
الكنيسة المصرية: 940
كنيسة النوبة: 940
كنيون، كاثلين: 155
الكواكبي، عبد الرحمن: 32، 342
كوبرنيكوس، نيكولاوس: 636-637، 639، 642، 645-649، 652
كوبولاني، كزافييه: 507
كوثراني، وجيه: 31، 74، 110، 169، 229، 237، 249، 476، 522، 710، 719-720، 722، 734، 811-814
كوريار، إيف: 793
كوش (مملكة): 931، 942-943، 946، 949
الكوفة: 284
كوك، ميريام: 337
كولان، جورج: 427
الكومي، عبد المومن بن علي: 664، 666
كوندي، خوصي أنطونيو: 684، 688
كونستابل، أوليفيا ريمي: 278، 280
الكويت: 230، 258-259
كيتاني، ليونه: 621-622
كيرتز، كليفورد: 430
الكيكي، محمد بن عبد الرحمن: 450
كيلر، كريستوفر: 86
كيوك، يوسف: 502

-ل-

لاديري، إيموانيول لوروا: 431
لاشين، عبد الخالق: 541-542
لاغارديريه، فانسان: 664-666
لافوس، موريس دو: 434
اللافوفا (شعب): 937
لاكوست، إيف: 723، 729
لاكومب، بول: 456
اللامركزية: 386
لانزمان، كلود: 783
لايرد، أوستن هنري: 149
لبنان: 36-37، 58، 74، 218، 522، 998
لبيب، عبد العزيز: 955
لجنة إعادة كتابة تاريخ مصر: 543
لجنة بيل الملكية: 408
لجنة تاريخ بلاد الشام: 232-233
لجنة توثيق ثورة 23 يوليو: 203
لجنة الرق (التابعة لعصبة الأمم): 905
اللجنة العربية العليا: 408
اللجنة العلمية للكتاب المرجع: 248-250، 252، 255-256
اللجنة العليا لكتابة تاريخ الأردن: 587

لجنة كتابة تاريخ العرب: 232، 237-242
لجنة مراجعة تاريخ المملكة الأردنية الهاشمية (2009): 588-589
لجنة ملنر: 532
لجنة وودهوب: 408
- خطة تقسيم فلسطين (1938): 408
لطيف، محمد العادل: 720-721
اللغة الإسبانية: 672
اللغة الإغريقية: 673
اللغة الأكادية: 164-165
اللغة الألمانية: 672
اللغة الأمازيغية: 764
اللغة الأمورية: 181
اللغة الإنكليزية: 672، 925
اللغة الأوغاريتية: 165، 168
اللغة التركية: 39، 481، 483
اللغة السامية: 220، 225
اللغة السبئية: 168
اللغة السريانية: 225
اللغة السومرية: 164
اللغة العبرية: 219-220
اللغة العثمانية: 483
اللغة العربية: 32-33، 39، 54، 84، 177، 219-220، 225، 265، 272، 339، 442، 672، 677، 687، 690، 742، 746، 750، 925
اللغة الفرنسية: 672
اللغة اللاتينية: 673، 690
اللغة اليونانية: 742، 746-747
لقبال، موسى: 788
لمام، رشاد: 462
اللمكي، ناصر بن سليمان: 343
اللهجة الحسانية العربية: 521
اللهجة المصرية: 500
لوبوتي، برنارد: 364
لوبون، غوستاف: 35
لوتورنو، روجيه: 729
لوجون، فيليب: 371
لورانس، بروس: 337
لوركا (مدينة في مرسية): 696
لوغوف، جاك: 104، 109، 111
لوكوز، جان: 453
لومبار، موريس: 33، 274-275، 287، 290
لوي، ر. هـ.: 950
لويس، برنارد: 48، 265-266، 623
الليبرالية: 543، 545
ليبيا: 106، 152، 183، 230، 242، 244، 256، 259، 271، 497
ليسيبس، فرديناند دو: 272
ليسير، فتحي: 130، 134-136، 139-140
ليفتزيون، نهميا: 928
ليفي بروفنسال، إيفاريست: 278-279، 297، 706
ليفي، بريمو: 782
ليفي - شتراوس، كلود: 807، 810-811، 817، 950، 1000
لينسر، يعقوب: 609
لينهارت، موريس: 817
ليوزو، كلود: 804

-م-

ماتز، آدم: 289
ماجد بن سعيد البوسعيدي (سلطان الدولة البوسعيدية): 339
الماجري، لزهر: 489
المادية التاريخية: 104، 535-537، 539، 723
مارتنيز - غرو، غابرييل: 699
مارتي، بول: 507-508
مارسي، غوستاف: 785
ماركس، كارل: 114
الماركسية: 160-161، 271، 525، 540
ماركوس، فرناند: 106
مارلو، جون: 383-384
مارو، هنري: 780
ماري - دجاتا (الملكة): 928
مارية القبطية: 846

المازوني، أبو زكريا يحي بن موسى بن عيسى بن يحي المغيلي: 328
ماسلاتيري، لويس دو: 666
ماسينون، لوي: 268-269
الماضي، منيب: 574
ماكمايكل، هارولد: 925
ماكنيل، وليام: 46-47، 73، 75-76
المالقي، يعيش: 317
مالي: 520، 928
مالينوفسكي، برونيسلاو: 810
مانتران، روبير: 376، 463، 470
مانديل، إرنست: 376
مانغر، لايف: 937
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: 277
ماوية (ملكة عربية): 171
مبارك، حسني: 138، 195-196، 199-203، 205، 209، 211-213، 543-544
المبارك، محمد: 235-236
مبدأ الأصولية العلمية: 655
مبدأ التأقلم الخلّاق للثقافة الحاضنة للعلم: 638، 641-642، 644، 655، 657
مبدأ التراكم: 608
مبدأ الجرح والتعديل: 725، 873
مبدأ العمل والاكتساب: 285
مبدأ الفردية: 285
ميضين، مهند: 559
المتحف البريطاني: 149
متحف اللوفر: 149
المتحف الوطني (موريتانيا): 515
متر، ميشيل: 414
المتنبي، أبو الطيب: 69
المجتمع الإسباني: 685
المجتمع الإسلامي: 267، 552
المجتمع الأندلسي: 277-278، 663، 694، 697-698، 708
المجتمع البدوي: 177، 466
المجتمع الذكوري: 121
المجتمع السياسي العربي: 140، 467
المجتمع العربي الإسلامي: 56، 122-123، 129، 141، 183
المجتمع العقلي: 891، 893
المجتمع العلمي المغربي: 442
المجتمع الفلسطيني: 372، 410، 413
المجتمع المصري: 202، 532، 536، 540، 548، 551-553
مجتمع المعرفة: 116-117، 125
المجتمع المغربي: 306، 449، 456، 771
المجتمعات الإباضية: 338
المجتمعات الإسلامية: 649، 728، 749
المجتمعات الإنسانية: 655، 728
المجتمعات الإنسانية الشرقية: 640، 699
المجتمعات الإنسانية الغربية: 640، 651
المجتمعات الأوروبية: 282
المجتمعات البدائية: 999
المجتمعات الحديثة: 494
المجتمعات الزراعية: 700
المجتمعات المغاربية: 465
المجتمعات المندثرة: 999
مجلة الأسد الإسلامي: 349
مجلة التاريخ: 344
مجلة التاريخ الأميركي: 364
مجلة الدراسات التاريخية: 241
مجلة دعوة الحق (المغرب): 441، 443
مجلة الزهراء: 354
مجلة الشهاب: 355
مجلة العروى الوثقى: 342
مجلة الفتح: 345، 351
مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط): 444
مجلة المعرفة (سورية): 231-233، 239
مجلة المنار: 342، 344-345، 348
مجلة المناهل (المغرب): 441، 443
مجلة المنهاج: 351، 354
مجلة المؤرخ العربي (المغرب): 445
مجلة نبراس المشارقة والمغاربة: 350
مجلة هسبيريس تمودا: 441-442

مجلة الهلال: 343، 545
المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان (المغرب): 436، 446
مجلس البحوث الإثنولوجية (باريس): 592
المجلس الدولي للمتاحف: 791
مجلس الطائفة اليهودية: 401
المجلس العسكري (مصر): 138، 199، 208
المجلس اليهودي العام (القدس): 395
المجمع العلمي (باريس): 592
مجمع محاكم الجلاء: 204
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (الأردن): 587
مجمع الموثقين المجريطي: 297
محافظة، علي: 564، 575، 582-584، 596
المحاكم الشرعية في الأردن: 37
المحاكم الشرعية في حلب: 37
المحاكم الشرعية في دمشق: 37
المحاكم الشرعية في طرابلس: 37-38
المحاكم الشرعية في فلسطين: 37
المحاكم الشرعية في نابلس: 37
المحبي، محمد أمين بن فضل الله: 71
محفوظ، نجيب: 219
محكمة جنايات شبرا الخيمة: 214
محكمة جنايات القاهرة: 214
محكمة العدل الدولية (لاهاي): 521
محكمة المياه (احتفالات مشهورة في بلنسية): 697، 699-700
محمد البدر حميد الدين (إمام اليمن): 257
محمد الثالث (سلطان المغرب): 449
محمد (الرسول): 622، 870، 874
محمد علي باشا (والي مصر): 36-37، 205، 212، 267، 282، 288، 403-404، 528، 530-533، 538، 548-550، 553-554، 894
محمد، نجاح: 238
محمداني، محمود: 952
محمود، حسن أحمد: 662، 664-666
محمود، وجدي: 244
المحمودي، أحمد: 435
المختار السوسي، محمد: 754، 757
المخزومي، علي بن عثمان: 277
المدارس الأميركية للبحوث الشرقية: 151
مداني، طارق: 681
مدرسة التاريخ الاجتماعي: 556
مدرسة التاريخ الجديد: 586، 595
مدرسة التاريخ السياسي: 556
مدرسة التاريخ المجهري: 1000
مدرسة تأريخ اليومي: 1000
مدرسة الحوليات الفرنسية: 38، 263، 267، 363-364، 366، 425، 430-431، 446، 463، 586، 595، 721، 724، 762، 764، 768، 811، 833، 997، 999-1000
مدرسة الحياد التاريخي: 556
مدرسة الدراسات العليا (فرنسا): 463
المدرسة المنهجية: 363
المدني، أحمد توفيق: 713، 784
مذحج (قبيلة): 179
المذهب الإباضي: 332-333، 347-348، 355
المذهبية: 348
المرابطون: 664-667، 694، 711
المرأة الأندلسية: 316
المرأة السودانية: 944، 949
المرأة العربية: 125
مراكش: 318، 429
المراكشي، عباس بن إبراهيم: 429
المرجبي، حميد بن محمد: 343
المرزوقي، أبو يعرب: 710، 722، 725، 730-735
مرسية (إسبانيا): 698
مرقطن، محمد: 147
مرقوريوس: 934
مركز الأردن الجديد للدراسات: 589
مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (الجزائر): 715

مركز الوثائق التاريخية (الجامعة الأردنية): 586
مركز الوثائق والمخطوطات (الأردن): 582
المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في وهران: 1015
المركز الوطني للدراسات التاريخية (الجزائر): 791
المركزية الأوروبية: 47-48، 87، 98، 109، 152، 155، 291، 553
المركزية الأوروبية الجديدة: 631، 639-641، 643-645، 648-649، 652، 655، 657
المركزية الأوروبية القديمة: 639-640
المركزية الأوروبية الوسيطية: 633-634
المركزية العربية الوسيطية: 648، 655
المركزية العلمية العربية: 645
المركزية العلمية الغربية: 645
المريس (منطقة نوبية): 941
مزين، العربي: 764
مزين، محمد: 430
المسألة الشرقية (1870): 282، 376، 565
المستنصر بالله: 973، 977
مسجد الصخرة: 407
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: 45، 47، 52-69، 744، 750، 816
مسقط: 339
المسكري، هاشل: 341
مسكويه انظر ابن يعقوب، أبو علي أحمد بن محمد
المسيحية: 150، 155، 747، 750، 929، 931، 938، 975
مسيحيو العراق: 65
المسيري، عبد الوهاب: 120
المشاعية البدائية: 87
المشرق العربي: 34، 150، 153، 181، 273، 276، 309، 336، 354، 513، 521، 610، 750، 788، 839
مشروع سايكس - بيكو: 411
مشروع النهضة العربية: 597
مصر: 36-37، 55، 70، 89، 106، 124، 133، 136، 139-140، 155، 159، 162-163، 167، 171-172، 219، 221، 230، 245، 248، 255، 271-272، 280، 288، 291، 344-346، 349، 351، 354، 378-379، 403، 405، 480، 525، 527، 530-531، 534-535، 536، 545، 547-548، 550، 552، 558، 610، 683، 746، 841-843، 846-849، 851، 853، 859، 861، 863، 912، 923، 926-929، 933، 935-936، 940-942، 977، 998
المصري، محمد: 586
مصطفى، شاكر: 88
مصطفى، عبد الرحيم: 541-542
مصطفى، ناعمي: 506
مطبعة بولاق (القاهرة): 343
مطبعة خليل نصر (عمان): 571
مطبعة دار الأيتام الإسلامية (القدس): 576
المطبعة العربية: 353
مطبعة المقطم (القاهرة): 565
المظفر، عبد القادر: 407
معان (محافظة في الأردن): 569، 571، 573، 583
المعاهدة الأردنية - البريطانية (1928): 569، 575-576، 578
معاهدة أم قيس (1920): 579
معاهدة الحماية بين المخزن والحكومة الفرنسية (فاس: 1912): 448
معاهدة كوتشوك كاينارجي (1774): 376
معاهدة لوزان (1923): 376
معاوية بن أبي سفيان: 624
المعتصم (الخليفة): 927
المعتمد بن عباد (أمير إشبيلية): 310
المعتمد على الله (الخليفة العباسي): 745
معد (قبيلة): 179
المعرفة التاريخية: 166، 419، 421، 435، 440-441، 444-446، 525-526، 528، 532، 534، 542

معركة أحد: 88
معركة بدر: 88
معركة حيدران: 974
معركة قرقر: 170
معركة ميسلون (1920): 347، 566، 568، 573، 575
معركة وادي المخازن (1578): 451
معركة اليرموك (636م): 855
معروف، نذير: 1011
المعري، أبو العلاء: 69
المعز بن باديس: 974
معلى، أسماء: 482
معهد ألبرايت في القدس: 151
المعهد الألماني لدراسة فلسطين: 151
معهد البحث والتنمية (المغرب): 420
المعهد التوراتي الفرنسي لدراسة الآثار في القدس: 151
معهد الدراسات العليا المغربية: 440، 442
المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب: 438
المعهد الموريتاني للبحث العلمي: 514-515
معين (شعب): 179
المغراوي، محمد: 678
المغرب: 273، 275، 283، 290، 295-296، 299، 302، 306، 318، 321، 331، 351، 420، 424، 426، 430، 433، 435-436، 440-441، 445-447، 450-451، 456-458، 460، 480، 486، 502، 519-521، 673، 716، 753-754، 758-763، 768، 771، 773، 775، 777، 967-968، 970-972، 975، 991-992، 1000، 1004-1005، 1007، 1010-1011، 1015
المغرب الأقصى: 268، 275، 319، 321، 973، 998، 1002
المغرب العربي: 74، 148، 152، 154، 181، 245، 252-253، 255، 257-258، 279، 513، 709، 713-714، 976
المغرب الكبير: 33، 55، 456، 496، 500، 508، 973، 989
مفردة «الجنون» في الثقافة العربية: 890-893
مفهوم الاستعارة: 656
مفهوم الاقتناء المعرفي: 656
مفهوم الذاكرة: 893
مفهوم الزمن: 893
مفهوم الزمن الطويل: 447، 453، 455
مفهوم الزمن الوطني: 199
مفهوم الصحبة: 871، 873
مفهوم العبقرية الإبداعية: 655
مفهوم عجلة الإنتاج: 199-200، 202
مفهوم العدل: 720
مفهوم الفردوس المفقود: 682-684
مفهوم المونوغرافيا: 428-429، 431
مفهوم الميكروستوريا: 361، 363، 365-369، 371-373، 410، 416-417
مفهوم النهايات: 112-113، 141
مفهوم نهاية التاريخ: 114
مفهوم النوع الاجتماعي: 119
المقداد بن الأسود: 860
مقدسي، جورج: 609
المقدسي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (البشاري): 69
المقري التلمساني، أبو العباس أحمد بن محمد: 325، 824
المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي: 41، 277، 751، 927، 977
مكاوي، نجلاء: 525
مكة: 304، 622
المكتبة الوطنية (موريتانيا): 515، 523
مكناس: 754
المكني، عبد الواحد: 997
المكي، عثمان: 349
مكي، محمود علي: 297
ملطية (مدينة): 747

المِلْكيات الزراعية: 540
الملكية: 611، 619
المِلْكية الجماعية: 310
المِلْكية الخاصة: 287، 307، 310
المِلْكية العامة: 287، 307، 310
المِلْكية الفردية: 323
ملول، نسيم: 379
الممالك المسيحية: 696، 725
المماليك: 485-486، 488، 746، 927-928، 933-936، 940، 942
مملكة الأنباط: 178
مملكة بنو الأحمر: 696، 725
مملكة الحضر: 167، 173، 183
مملكة حمير: 179
مملكة سبأ: 165
منرو - هي، ستيوارت سي: 931
المنصورة: 133
المنصوري، محمد الطاهر: 741
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو): 516
منظمة التحرير الفلسطينية: 595
المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (الألكسو): 242، 244-245، 247، 249-251، 262، 791
- اجتماع القاهرة (1998): 245
- المجلس التنفيذي: 246
المنوني، محمد: 421-423، 443، 761-762
منير، عمرو عبد العزيز: 839
المهدي، خليفة محمد أحمد: 913
المهدي، عبد الرحمن: 901، 904
المواطنة: 119
المواطنة الرقمية: 119
المواطنة العالمية: 114
مؤتمر التاريخ (1976: دكار): 523
المؤتمر الدولي بشأن الرابط الوطني التونسي (2010: تونس): 479
المؤتمر الدولي «مئة عام من الصحافة في فلسطين» (2011: عمان): 374
المؤتمر العربي (1: 1913: باريس): 565
المؤتمر القومي الثاني عشر لحزب البعث العربي الاشتراكي (القطر السوري في عام 1975): 238
المؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي (1963): 240
- لجنة المبادئ النظرية: 240
مؤتمر المستشرقين (1976: لايدن): 669
المؤتمر الوطني الأردني (1: 1928: عمان): 576-578
- (4: 1977): 577
المؤتمر الوطني الفلسطيني (1936: القدس): 408
المؤتمر الوطني للقوى الشعبية (1962: مصر): 538
- الميثاق الوطني: 538
الموحدون: 667، 677-678، 694، 711
المودن، عبد الرحمن: 450
موران، إدغار: 867
المؤرخون المحترفون: 421
المؤرخون المغاربة: 422
المورو (شعب): 697
الموروث الديني: 878
موريتانيا: 494، 498، 503، 506-507، 510-511، 513-514، 518، 520-523، 715
موس - كوبو، كلير: 804
مؤسسة حفظ الأرشيف الوطني (الجزائر): 791
مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية: 420
المؤسسة الوطنية الجزائرية للكتاب (الجزائر): 798
المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر (الجزائر): 798
موسى، أحمد: 678
موسى بن النصير: 687
الموسى، سليمان: 564، 568، 574-575
موسى (النبي): 415

الموضوعية التاريخية: 362
موقعة الجمل (2 شباط/ فبراير 2011): 209، 214
مولاي إسماعيل بن الشريف العلوي (سلطان المغرب): 433
مولاي عبد العزيز بن الحسن العلوي (سلطان المغرب): 451
مونتاين، روبير: 430، 520
مونجان، أوليفي: 726
مؤنس، حسين: 683، 737، 739
مؤنس الرياحي: 974
مؤنس المرداسي: 962
مونيي، إريك دو: 434
الميثولوجيا: 807، 810-812، 814-818، 823، 825، 833
الميثولوجيا الأندلسية: 808، 816-817، 824
الميثولوجيا اليابانية: 825، 827-829، 834
الميجي: 808، 825-827، 830-832، 834
ميخائيل الثامن باليولوق (الإمبراطور البيزنطي): 746
ميدان التحرير (القاهرة): 209-210
ميدان القائد إبراهيم (الإسكندرية): 209
الميرغني، علي: 901، 904
ميرو، جان فيليب: 358-367، 370، 374
ميشيل، نيكولا: 449
ميغيل، أندريه: 266، 282، 290
الميلي، مبارك: 713، 784
ميناء الإسكندرية: 275
ميناء بجاية: 275
ميورقة (جزيرة في أسبانيا): 701، 703
مييج، جان لوي: 433
-ن-
النابغة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب: 752
نابلس (فلسطين): 411
نابليون بونابرت: 114، 153
ناجي، عبد الجبار: 623
النادي العربي في دمشق: 380
النازية: 738
ناصر، كمال: 409
الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد: 754-755
الناصرية: 544
نافع، عبد المجيد: 404
النبذ الاجتماعي: 921
نبوئيد (الملك البابلي): 149
نتنياهو، بنيامين: 412
نجران: 174
النخلي، محمد: 349
ندوة لجنة كتابة تاريخ العرب في جامعة دمشق (1977): 239، 241
النسب العربي: 924
النسبية الثقافية: 646، 652
نسيبة، حازم: 567
نسيبة، فارس: 567
نشأت، حسن: 528
النشاشيبي (عائلة): 416
النشاشيبي، عزمي: 391
النشاط الاقتصادي: 307
النشاط الزراعي في بلاد المغرب والأندلس: 310
النشاط الفلاحي في الأندلس: 309
النص، عزة: 231
نصار، نجيب: 376
النظّام، إبراهيم بن سيار: 877
النظام الإقطاعي: 277
النظام التعليمي الرسمي في زنجبار: 345
نظام تكوين المكونين (المغرب): 424
نظام التوريث في النوبة: 929
نظام الحِرَف في الإسلام: 266
نظام الحماية البريطانية (زنجبار): 340
النظام الزراعي: 596
نظام الصيرفة: 321
نظام الفتوة: 268
النظام الفيودالي: 692، 699

النظام القضائي المصري: 214-215
النظام الليبرالي: 114
نظام المزارعة في الأندلس: 314-315
نظرية الاستجابة والتحدي: 107، 529
نظرية استخلاف الإنسان: 731، 733
نظرية الانحطاط الحضاري: 645-646، 653-654
نظرية الأوابد: 944، 949
نظرية الجندر: 951
نظرية حركة الأرض: 649، 651
النظرية السنسيمونية: 272
نظرية الصعود: 645-646، 653-654
نظرية الفرد البطل: 531
النظرية المادية في تفسير التاريخ: 611-612، 723
النظرية الماركسية: 613-614، 625
نظرية مركزية الشمس: 649-651، 656
نظرية المعرفة: 646، 733
النعمان، أبو الحسن ابن حاجب: 277
النفزاوية، زينب بنت اسحق: 326
النقابات الإسلامية: 266
نقابة العمال العرب في يافا: 414
النقراشي، محمود فهمي: 532
نقش النصر: 174
نقش النمارة: 180
النقوش السبئية: 179
النقوش العربية: 177، 179
النقوش اليمنية: 179
نكبة 1948 انظر الحرب العربية - الإسرائيلية (1948)
نمط الإنتاج الآسيوي: 160-161، 271، 465
نمط الإنتاج الإسلامي: 271-272
نمط الإنتاج العربي: 271-272
النمو الاقتصادي الأندلسي: 279
نهر الأردن: 227
نهر السينغال: 512
نهر النيجر: 507، 517
النهضة الإباضية: 340، 343
النهضة الأوروبية: 86، 90، 105، 264، 279، 516، 632، 634، 636، 639، 641، 647، 655
النهضة العربية: 97، 102، 332، 334، 343-344، 347، 356
النهضة العلمية: 638، 639، 644
نوازل ابن الحاج: 295-296، 298، 302، 310
النوازل الفقهية: 297، 301-302، 309، 329
النوبة: 853، 926-933، 935، 938، 940-943، 945، 951
نورا، بيار: 781
نويهض، بيان: 412
نويهض، لين: 121
النيجر: 957
نيرنبرغ، ديفيد: 695
نيسيفور الأول: 744
نينوى: 149
نيوتن، اسحق: 647
نيوفيلد، تشارلز: 920-921

-هـ-

هارت، ديفيد: 430
هارتوغ، فرانسوا: 813
هارون الرشيد (الخليفة العباسي): 285
هاشيزومي، هيروميشي: 830
هالبواك، موريس: 867
هالفن، لوي: 683
الهجرة الجزائرية إلى فرنسا: 803
الهجرة النبوية: 93
هرقل: 855
هسبانيا (إسبانيا الرومانية): 687-688، 690
هَفّ، توبي: 633-641، 648، 652، 656
الهمداني، أبو الحسن: 172
همقر، هنريك آرند: 844
هتنغتون، صامويل: 48
الهند: 58، 89، 399، 1008
الهندي، الشريف: 901

هنية، عبد الحميد: 489
هوبز، توماس: 990
هوبزباوم، إريك: 74
هوبسن، جون: 639-641
هوداس، أوكتاف: 427، 510
هودجسون، مارشال: 89، 105
هوروشيوس: 46
هوسينغتون، ويليام: 767
هوغينديجك، جان: 631
الهولوكوست: 808
الهويات الجماعية: 477
الهوية الأردنية: 564، 580
الهوية الإسبانية: 689، 692، 697، 698
الهوية الأفريقية: 923
الهوية الأندلسية: 704
الهوية التاريخية العربية: 181، 185
الهوية التاريخية العربية القطرية: 181
الهوية الثقافية - الاجتماعية: 518
الهوية الدينية: 64، 332، 856
الهوية السودانية: 923، 925، 947، 952
الهوية السورية: 181
الهوية السياسية: 518
الهوية العراقية: 181
الهوية العربية: 148، 249، 344، 356
الهوية العربية الإسلامية: 181، 644
الهوية الغربية: 644
الهوية الفلسطينية الوطنية: 406
الهوية القبلية: 64
الهوية القومية: 63-64، 38
الهوية المذهبية: 64
الهوية المصرية: 181
الهوية المغاربية: 712، 740
الهوية المغربية: 181، 770
الهوية الوطنية: 345، 356، 420، 464، 479، 493، 511، 518، 523-524، 589-590، 718، 761، 805
الهوية اليمنية: 181
هيرودوت: 47، 172، 523
«الهيستوريوغرافيا» الفلسطينية: 371
هيغل، غيورغ فيلهلم فريدريش: 114، 117، 979-980
هيغو، فكتور: 684
هيكل سليمان: 156
هيكل، محمد حسنين: 588
هيكل، محمد حسين: 404
هيكوك، بريان: 942-943، 949
هيلبرغ، راؤول: 782
الهيمنة الاقتصادية العربية: 274
الهيمنة الأميركية: 47
الهيمنة الأوروبية: 47، 289، 340
الهيمنة التركية: 456
الهيمنة الرأسمالية: 123
الهيمنة الغربية: 48، 636، 641
هيمنة المركز: 48
هيوم، ديفيد: 979
هيئة الإنصاف والمصالحة (المغرب): 437-438، 753

-و-

واتربوري، جون: 430، 452
واتسون، أندرو موراي: 699
وادي درعة (المغرب): 520
وادي ميزاب (الجزائر): 333، 341، 345، 349، 351-354، 356
وادي النيل: 33، 252-254
وارن، أليكس: 121
واسترشتاين، برنارد: 384
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر: 71، 89، 820، 841، 844، 848-851، 865
الوالدي، محمد: 485-486
واي، دنستان: 945-946
وايتلم، كيث: 157
وايزمان، حاييم: 384، 397-399، 412
وثائق الرق: 896-900
الوثائق الشرعية: 41، 42
الوثائق المخزنية (المغرب): 423-425، 427

الوثائق المملوكية: 41
وثائق ويكيليكس: 134
وثيقة الوفاق الوطني اللبناني (1989: الطائف): 522
وحدات التكوين والبحث (المغرب): 425
الوحدة الإسلامية: 338، 341، 347، 349، 352، 356
الوحدة الثقافية العربية: 402
الوحدة العربية: 272، 346، 351، 356
الوحدة القومية: 344
الورداني، علي بن سالم: 682
ورشايد، إسماعيل: 715
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب): 443
وزارة التربية (سورية): 242
وزارة التربية والتعليم (مصر): 212
وزارة التعليم العالي والبحث (المغرب): 420، 424، 445
– نظام الدكتوراه الواحدة: 424
وزارة الثقافة (سورية): 232
وزارة الثقافة (مصر): 208
وزارة الثقافة (المغرب): 443
وزارة المعارف (مصر): 530-531
الوزاني، محمد حسن: 774
ووست، إيميللا: 441
الوطنية: 198
الوطنية المصرية: 202، 538، 547
وعد بلفور (1917): 383، 568، 574
الوعي الاجتماعي والاقتصادي: 180
الوعي التاريخي: 180، 182-183، 920
الوعي القومي: 179
الوكالة الصهيونية: 379
الولاتي، محمد صالح بن عبد الوهاب الناصري: 503
الولايات العثمانية: 483
الولايات العربية: 491
الولايات المتحدة الأميركية: 48، 75، 138، 140، 151، 205، 472، 477، 610، 638، 671
ولد السالم، حماه الله: 493
الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: 305، 328
وولف، إريك: 76
وولي، ليونارد: 152

-ي-

اليابان: 89، 435-436، 727، 825-826، 829-834
اليازجي، إبراهيم ناصيف: 343
اليازوري، الحسن بن علي: 973
يافا (فلسطين): 361، 376، 382، 384-385، 388، 409، 411
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله: 69
يثرب: 622
اليدالي، محمد: 502
يشوع بن نون (النبي): 156
اليعقوبي، أبو العباس أحمد بن اسحق: 69
اليمن: 106، 153، 159، 167، 172، 174، 177، 245، 257، 480، 700، 703، 870، 841
اليهود في تونس: 487
اليهود في الأندلس: 324
اليوتوبيا الشيوعية: 83
يوحنا قرقواس: 747
يوربان، إسماعيل: 272
يوسف بن تاشفين (أمير دولة المرابطين): 326
يوسيبيوس: 46، 49
اليونان: 86، 348، 741